

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 12 - NOVIEMBRE 2014

DIRECTOR

Rubén Dri

EDITOR RESPONSABLE

Ezequiel Oria

CONSEJO EDITOR

Diego Berenstein - Nicolás Cardone

Florencia Cendali - Agustín D'Acunto

Sergio Friedemann - Ezequiel Oria

Romina Ramírez - Carla Wainszok

COLABORADORES

Carla Wainszok - Nicolás Cardone - Diego Berenstein
Sergio Friedemann - Florencia Cendali - Romina Ramírez

Julieta Lizaola - Mauro Bouzas - Sebastián Janeiro

Silvia Ziblat - Rafael Villegas - Ezequiel Oria

DISEÑO

Ezequiel Oria

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Manuel Gildengers: manuel.gilden@gmail.com

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 1º F - CABA, Argentina.

TE/fax (005411) 4855-9814

E-mail: diaporias@gmail.com

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

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/diaporias>

ÍNDICE

Editorial	7
Filosofía	11
<i>Se va al fundamento o se va a pique. Los avatares dialécticos de la construcción del sujeto, por Rubén Dri</i>	13
<i>El pedagogo y el divulgador, por Carla Wainszok</i>	27
<i>Sobre la inseguridad, la hegemonía, el orden societal y su exterior, por Nicolás Cardone</i>	45
<i>Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia, por Sergio Friedemann</i>	63
<i>Hegel y Marx: Reflexiones en torno al aula universitaria, por Diego Berenstein</i>	81
<i>La Medicina Social y la Salud Colectiva: Transformaciones en y para el paradigma social Latinoamericano, por Florencia Cendali</i>	99
<i>Hasday Crescas. Política, Religión, Ciencia, Filosofía: Algunos problemas del Siglo XIV, por Silvia Ziblat</i>	115
Religión	133
<i>La comunión con Dios a través de la tierra. La cosmovisión de Teilhard de Chardin, por Rubén Dri</i>	135
<i>La revolución de la alegría. Perspectiva socio-teológica del júbilo comunitario, por Rafael Villegas</i>	151
<i>Contribución al análisis de la religión en la teoría marxiana y en el marxismo, por Ezequiel Oria y Romina Ramírez</i>	163
<i>Sociología de la Religión, por Julieta Lizaola</i>	181
<i>La autoridad sacerdotal en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966 – 1973), por Mauro Gabriel Bouzas y Sebastián Ariel Janeiro</i>	193



Editorial

La modernidad, cuyos inicios podemos ubicarlos en el siglo XVII, significó lo que Max Weber denominó el “desencantamiento del mundo”, que conlleva un avance arrollador de las matemáticas que proporcionan el modelo metodológico para las investigaciones no sólo de las ciencias naturales, sino también de aquellas que se refieren al ámbito del espíritu. Hobbes las aplica a la investigación sobre el Estado y Spinoza hace lo propio en lo referente a la ética. El título *Ethica more geometrico demonstrata* lo dice todo. Es el triunfo de la cantidad sobre la cualidad. La desaparición de lo cualitativo.

Pero la completa pérdida de lo cualitativo de parte de las matemáticas nunca dejó de ser un mero espejismo. Es cierto que lo cualitativo, lo significativo, lo simbólico, perdió su hegemonía, pero no desapareció. No puede desaparecer, en la medida en que desde siempre es constituyente. Los números siempre portaron significado, siempre fueron portadores de mensajes.

Los números son cualitativo-cuantitativos. Hasta la modernidad lo cualitativo primó sobre lo cuantitativo, relación que se invierte a partir de dicha etapa histórica. Pero inversión no significa desaparición. Los números indican cantidades, pero también pueden ser portadores de significaciones. Además de expresar una determinada cantidad, pueden ser símbolos y, en consecuencia, polisémicos, cuya polisemia es reducida a una determinada significación por los relatos que los articulan.

El número cuyo significado nos interesa en esta edición de *Diaporías* es el doce, porque éste es el presente número de la revista. ¿Qué sentido puede tener para nosotros?

Narra el evangelio de Marcos, el evangelio más cercano al Jesús histórico, que éste, una vez que anunció su proyecto, eligió doce militantes

para llevarlo a cabo, y los llevó a la cima de un monte para inaugurar simbólicamente el Reino de Dios. El problema que se les presenta a los investigadores es que, cotejando esa narración con las narraciones de los otros evangelios, los números no concuerdan. Entonces ¿qué significa el número doce?

Ese número, en la cultura en la que se inserta el episodio nombrado, tiene una larga historia. Efectivamente, más de un milenio antes un grupo de explotados por el imperio faraónico logra escapar de esas garras y se introduce en la tierra de Canaán, la actual Palestina, donde junto con diversos grupos campesinos, en conflicto con las monarquías expoliadoras, pactan la construcción de una sociedad solidaria, denominada Reino de Dios. La narración dice que eran doce grupos o tribus, pero los textos no sólo no confirman ese número, sino que lo desmienten. ¿Qué significa “doce”, en consecuencia?

Desde ese momento nombrar a las doce tribus era nombrar el proyecto de sociedad tribal cuyo rey era Dios. El hecho fáctico había acontecido en la Tierra de Canaán, en ese rectángulo formado por el Mar Mediterráneo al oeste, el río Jordán al este, no bien delimitado al norte y al sur. La narración simbólica dice que esa sociedad se formó en el Monte Sinaí, cuando Dios le entregó a Moisés las diez palabras de Dios, o sea, la constitución de esa nueva sociedad. Las doce tribus constituyen el Reino de Dios, una sociedad liberada de todo tipo de dominación.

Los grandes profetas de Israel mantendrán la memoria de las doce tribus y más de un milenio después, otro de los grandes profetas, Jesús de Nazaret, procede a la refundación del Reino de Dios, simbolizado en los “doce” a los que lleva al monte. El número doce queda instalado como símbolo de la nueva sociedad. Es por ello que según la narración de la primera “multiplicación” de los panes, luego de compartirlos, sobran doce canastas. En la segunda multiplicación las canastas sobrantes son siete, símbolo claro de que se trata del mismo hecho, pero referido a otra sociedad.

Según el apocalipsis, la nueva Jerusalén que es el símbolo que ahora ocupa el lugar del Reino de Dios, tendrá doce puertas.

El grupo de revolucionarios comandados por Fidel Castro cuando desembarca en la isla de Cuba es recibido por el bombardeo de la aviación del dictador Batista. La dispersión que se produce parece poner punto final al intento revolucionario. Sin embargo, según los relatos revolucionarios, doce de ellos logran sobrevivir y se transforman en los doce apóstoles de la Revolución.

Para nosotros el haber llegado al número “doce” no será la realización

del Reino de Dios o de la revolución, pero sí la alegría de haber superado con creces los tres primeros números que nos habíamos trazado como meta inicial. De su cumplimiento dependía la posibilidad de continuar con el emprendimiento. Haber llegado a este número es, pues, una gran satisfacción y un aliciente para continuar.

Como en los últimos números, los trabajos corresponden a dos espacios sumamente amplios, denominados “Filosofía” y “Sociología de la Religión”. Decimos “amplios” porque en la totalidad que constituye el espacio humano, es decir, histórico, las prácticas y sus correlatos teóricos, o las teorías y sus correlatos prácticos, continuamente se entrecruzan.

No hay una filosofía que no sea al mismo tiempo sociología, o mejor, toda filosofía, toda reflexión o investigación filosófica arraiga siempre en el terreno social, político, que lo alimenta y condiciona, y toda reflexión sociológica o política abreva en el terreno filosófico, sin el cual es imposible un pensamiento que no sea mero juego de palabras o de imaginaciones.

¿Qué es *El Capital* de Marx? ¿Es un tratado de economía? ¿O tal vez, de sociología? ¿No será de filosofía? ¿De qué trata? ¿De cosas, de objetos, de bienes? ¿O de sujetos? ¿Y qué son los sujetos? ¿No son relaciones sociales?

El Capital no puede ser encasillado porque trata de *la realidad*, no de la *Realität* como diría Hegel, o sea de la realidad en sentido débil, sino de la *Wirklichkeit*, de la realidad en sentido fuerte, de la realidad que obra, crea, transforma, o sea, de los sujetos, es decir, de las relaciones que los constituyen.

Diaporías, desarrollo de las contradicciones que se dan en diversos ámbitos de la realidad humana, es decir, económica, social, política, cultural, religiosa. Entrecruzamiento de categorías que buscan iluminar determinados ámbitos de la amplia y profunda realidad que ayude a orientar los esfuerzos de transformación que tienden a hacerla menos alienante y, en consecuencia, más abierta a la relación humana. A ello tienden todas las investigaciones.

Se realizan en un momento especial de la historia de nuestro país y de la Patria Grande Latinoamericana, momento de definiciones en que se decide en gran parte la suerte de varias generaciones futuras. Es el momento de recordar el dilema presentado por Rosa Luxemburgo, haciendo suya una expresión de Engels: “Socialismo o barbarie”. No es exactamente eso lo que está en juego en el dilema en el que nos encontramos, pero los parecidos son evidentes.

Efectivamente, la guerra desatada por los fondos buitres en contra del país nos pone en un dilema que se parece mucho al planteado por Rosa. Efectivamente, la enorme deuda contraída por la dictadura cívico-militar genocida y por los gobiernos que le sucedieron, culminando con el blindaje y el megacanje, ataba al país de tal manera que no era posible comenzar a recuperarse de una devastación que lo había dejado sin vida. El gobierno surgido en el 2003 elabora y lleva a cabo una reestructuración de la deuda con una quita del 70%. Ello significa decir claramente: ésta es la deuda que el país puede y que nos comprometemos a pagar. La aceptación de un 90% de los acreedores hizo que dicha reestructuración fuese un éxito. De ahí en más, el país se puso nuevamente de pie. No es una maravilla, no se trata de la plena realización, no es el socialismo, pero sí es nuevamente un país en el que vale la pena vivir y en el cual se crean las condiciones para una transformación más profunda, ésa que llamamos “socialismo”, que los profetas hebreos, Jesús de Nazaret y las primeras asambleas cristianas denominaron “Reino de Dios”. De ninguna manera es la sociedad definitiva, porque ésta no existe, no puede existir, porque sería la muerte, el verdadero fin de la historia.

Pues bien, cuando el proceso de reestructuración de la deuda está llegando a su fin, aparecen los temibles buitres exigiendo lo que pretenden que es su parte en el festín, cuando en realidad, al no haber aceptado la reestructuración, no tienen parte alguna. Con la complicidad de un juez paralizan el proceso de pago fijado por la reestructuración y pretenden avanzar hasta hacerlo fracasar por completo, con lo cual volveríamos al punto muerto del que habíamos partido.

Ahora sí, parafraseando el dilema de Rosa, proclamamos “patria o buitres”, vamos al fundamento o vamos a pique.

En estos momentos se está librando la batalla entre el capital financiero que, representado por los fondos buitres, pretende hacernos volver a la infausta década del 90, y la voluntad política popular de resistir esa ofensiva y avanzar hacia nuevos horizontes de realización.

Todos los trabajos aquí presentados es necesario verlos en el espacio de los proyectos que miran hacia esos nuevos horizontes. No basta resistir a los buitres. Es necesario avanzar en los diversos ámbitos de la realización humana.

FILOSOFÍA



Por Rubén Dri¹

*Se va al fundamento o se va a pique.
Los avatares dialécticos de la
construcción del sujeto.*

El movimiento dialéctico se mueve entre lo que Hegel denomina determinaciones o esencialidades que incluyen tanto la identidad como la diferencia, la diversidad, la contrariedad y la contradicción. Son conceptos centrales para entender el movimiento dialéctico mediante el cual se construye el sujeto.

Hegel los desarrolla en la segunda parte de la *Ciencia de la Lógica*, dedicada a la lógica de la esencia que él denomina *Doctrina de la esencia*, ubicada en el corazón mismo de la dialéctica, allí donde las escisiones, las rupturas, las contrariedades y las contradicciones se profundizan. Intentaremos sumergirnos en ese abrupto terreno, guiados por el texto hegeliano.

La reflexión es el *parecer o brillar –das Scheinen– de la esencia en sí misma*. La esencia como infinito retorno en sí es una simplicidad no inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de diferentes momentos, una absoluta mediación consigo mismo. Pero aparece en estos momentos suyos; por eso los momentos son ellos mismos determinaciones reflejadas en sí (Hegel, 1976: 359).

La esencia es “infinito retorno en sí”, la infinita negación de la negación, y, en ese sentido es una “simplicidad” pero no inmediata, sino mediada por la negación. En otras palabras, también hegelianas, es una inmediatez devenida, que no frena el movimiento que se realiza a través de diversos momentos cuales son la identidad, la diferencia, la diversidad, la oposición, y la contradicción, que son “determinaciones reflejadas en sí”. En cada una de ellas está la totalidad de la esencia que es reflexión, “el brillar de la esencia en sí misma”, la perfecta curvatura, como el rayo que devuelve el espejo. Es ésta la que se despliega en los momentos señalados.

¹Profesor consulto de la carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Este despliegue se realiza mediante el siguiente movimiento dialéctico:

- 1) La esencia es, *en primer lugar*, simple referencia a sí misma, pura *identidad*. Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien falta de determinación.
- 2) *En segundo lugar*, la propia determinación es la *diferencia* –*Unterschied*–, y precisamente, por una parte, como diferencia extrínseca o indiferente, representa la *diversidad* –*Verschiedenheit*– en general; por otra parte, en cambio, está como diversidad opuesta, o como *oposición* –*Gegensatz*–.
- 3) *En tercer lugar*, como *contradicción* –*Widerspruch*–, la oposición se refleja en sí misma, y vuelve a su *fundamento* –*Grund*– (p. 359).

La primera esencialidad es la “identidad”. El primer momento de la dialéctica siempre es el universal abstracto, inmediato. Pero en realidad nunca hay un inmediato puro, porque todo es un inmediato-mediató, un indeterminado-determinado. En este primer momento su determinación es, precisamente, no tener determinación. Si decimos “hombre”, “ser humano”, nos encontramos con dicha identidad.

La identidad es en realidad identificarse, proceso de identificación, que es, al mismo tiempo, proceso de diferenciación, porque identificarse es, al mismo tiempo, diferenciarse. Ser Luis es no ser Ernesto y viceversa. Pero la diferenciación puede no ser tal, sino “diversidad”, en la medida en que Luis o Ernesto sean tomados en sí, indiferente el uno con el otro. Pero también uno puede ser opuesto al otro y entonces nos encontramos con la “oposición”.

Finalmente en el mismo sujeto se da la “oposición reflejada en sí”, lo opuesto de lo opuesto, el universal-sujeto Luis opuesto-contradictorio con el particular-filósofo Luis. De su contradicción resulta el universal concreto, Luis-filósofo, en el cual lo filosófico es sólo un momento del universal concreto, Luis. La identidad de que se partía, universal abstracto, no realizada, se realiza ahora en la solución de la contradicción.

A) La identidad

La esencia es la simple inmediación como inmediación superada. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma en su absoluta negatividad, por cuyo medio el ser-otro y la relación con otro han desaparecido en absoluto en sí mismos, en su pura igualdad consigo misma. La esencia es, por ende, simple *identidad* consigo misma (p. 361).

La inmediación como inmediación superada es la inmediación devenida. Es un momento de igualación que sucede a la desigualación. Es la igualdad concebida, lograda a través de la negación de la negación, o sea, la negatividad absoluta.

Esta identidad consigo misma, es la *inmediación* de la *reflexión*. No es aquella igualdad consigo misma que es el *ser*, o también la *nada*, sino la igualdad consigo misma, que por estar reconstituyéndose en la unidad, no es una reintegración que parta de otro, sino la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, es decir, la identidad *esencial* (p. 361).

Igualdad o intermediación de la reflexión e igualdad o intermediación del ser. Se trata de la misma intermediación o igualdad, pero en niveles diferentes, es decir, en el nivel o esfera del ser y en el nivel o esfera de la esencia. Siempre es así con la dialéctica. Todo se repite constantemente, pero lo que se repite es lo mismo pero diferente, o es diferente, pero lo mismo. La intermediación devenida de la reflexión es la intermediación que ha incorporado toda la dialéctica de la doctrina del ser. Sólo ésta es la “identidad esencial”.

Por lo tanto no es la identidad abstracta, o sea, no ha surgido por medio de un negar relativo, que se haya realizado fuera de ella misma, y sólo haya separado de ella lo diferente, dejando empero, fuera de ella, lo restante como *existente*, tanto antes como después. Antes bien, el ser y toda determinación del ser, se ha superado² –*sich aufgehoben*–, no de modo relativo, sino en sí misma, y esta simple negatividad del ser en sí es la identidad misma. Ella por tanto es todavía en general lo mismo que la esencia³ (p. 361).

La identidad abstracta se obtiene por medio de la separación de los aspectos diferentes con relación a la esencia. Es decir, las determinaciones de la esencia dejan de ser momentos que se superan, para pasar a ser cualidades adheridas a la esencia que el entendimiento separa. No hay aquí el proceso de identificación que realiza el sujeto en el ámbito de la esencia, sino una separación de las cualidades diferentes que se realiza desde fuera.

Al contrario de la identidad abstracta, aquí el ser con todas sus determinaciones se ha superado a sí mismo, de manera que su negatividad es la esencia misma. La identidad es el proceso de identificación, proceso de superación. La identidad esencial, realización de la identidad abstracta. La identidad como sustantivo no existe. La identidad esencial es el proceso de identificación como el sujeto es el proceso de subjetualización.

² La traducción de Mondolfo dice “se ha eliminado”. Se trata del verbo *aufheben*, y del sustantivo *Aufhebung* que significa eliminar-mantener-superar. En primer lugar se produce la eliminación del asunto en cuestión, pero de la eliminación situada en el nivel en que dicho asunto se encuentra, para trasladarlo a otro nivel en el cual se mantiene-supera. La traducción en castellano puede ser “eliminar” o “superar”, dependiendo siempre del contexto que se acentúe la eliminación o el mantenimiento en otro nivel, es decir, “superar”. Generalmente disintimos con la traducción de Mondolfo.

³ El último párrafo en la edición de Solar/Hachette figura al principio de la nota 1 que se refiere a la identidad abstracta. En la edición alemana de Suhrkamp Taschenbuch, en cambio, figura al final del cuerpo que trata sobre la identidad.

B) La diferencia

1.- La diferencia absoluta

La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí, es la nada que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia (p. 366).

La negatividad que la reflexión tiene en sí constituye la diferencia como momento esencial de la identidad, o sea, del identificarse.

Esta diferencia es la diferencia *en sí y por sí*, la diferencia absoluta, *la diferencia de la esencia*, no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino tal que *se refiere a sí...* Se trata de la *diferencia de la reflexión*, no del *ser-otro del ser determinado* (p. 366).

Estamos en la “diferencia absoluta”, la diferencia en sí y por sí, es decir, aquella diferencia que significa que por ser uno en sí mismo diferente, es uno diferente del otro. La diferencia es interna a la identidad. Ésta es diferente de la diferencia y por ello es diferente del otro. De otra manera, por ser en sí mismo diferente, es decir por tener en sí mismo la negatividad, es que será diferente del otro.

La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; de este modo es la negatividad de sí misma, la diferencia no respecto de otro, sino diferencia de sí con respecto a *sí misma*; no es ella misma sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. Ella es por lo tanto ella misma (la diferencia) y la identidad (p. 367).

Todo el esfuerzo que está haciendo Hegel, y nosotros con él, se refiere a poder pensar la identidad y la diferencia como dos momentos dialécticos que se dan en el mismo seno de la esencia, antes, con anterioridad ontológica, de la diferencia entre uno y otro, perteneciente al ámbito del ser. Está claro que la identidad de uno siempre es una diferencia con respecto a otro. “A” para ser idéntico a sí mismo, para ser propiamente él, debe ser diferente de “B”. Su comprensión no representa dificultad alguna.

Pero poder pensar identidad como diferencia y ésta como aquella, presenta una dificultad especial. La identidad para ser tal debe ser diferente de la diferencia. O sea, la diferencia es intrínseca a la identidad, independientemente de que aparezca también el otro. Ese otro, antes de aparecer afuera, está dentro de la misma identidad. Por lo tanto la diferencia “es ella misma y la identidad” y viceversa.

Por eso, puede afirmar Hegel: “La diferencia es el todo y su propio *momento*, así la identidad es igualmente su todo y su momento” (p. 367). Si me pongo desde el punto de vista de la identidad, ésta es el todo, es toda la esencia, pero

lo es como identidad, es decir, como momento diferente de la diferencia. Si, por el contrario, me pongo desde el punto de la diferencia, ésta es el todo, es toda la esencia, pero lo es como momento de la identidad.

Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento*. Tanto la diferencia como la identidad se convierten en un *momento* o en un *ser puesto*, porque como reflexión, son la relación negativa consigo mismas (p. 367).

Nos encontramos en el corazón de la dialéctica, con la “esencial naturaleza –*wesentliche Natur*– de la reflexión”. El todo y el momento, éste contrapuesto a aquél y ambos intercambiables. Por lo tanto *Urgrund*, o sea, fundamento primero, no en el sentido temporal sino ontológico, es decir, fundamento originario, de “toda actividad –*Tätigkeit*– y automovimiento” –*Selbstbewegung*–. Todo y momento, universal y particular, motor de todo el movimiento dialéctico que no puede ser de otra manera que auto-movimiento.

Todo esto es expresado por Hegel en uno de esos textos en los que logra la claridad que le falta en tantos otros:

La diferencia, tal como unidad de sí y de la identidad, es *diferencia determinada en sí misma*. No es traspaso a otro, no es relación –*Beziehung*– a otro fuera de ella; tiene su otro, es decir, la identidad, en ella misma; así como esta identidad, al penetrar en la determinación de la diferencia, no se ha perdido en ésta como en su otro, sino que se conserva en ésta, es la reflexión-en-sí de ésta (diferencia) y su momento (p. 367).

En la esfera del ser, la diferencia es la cualidad que hace que uno se diferencie de otro, es decir, la diferencia se traspasa a otro. La cualidad “cualifica”, delimita al ser en cuestión, por ejemplo al bosque que, de esa manera, se diferencia de la pradera. La diferencia “se traspasa a otro”. No es así *en la esfera de la esencia*, en la cual “la diferencia está determinada en sí misma” pues es “reflexión en sí” –*in sich*–. La diferencia es intrínseca a la identidad.

Ahora viene el paso de la diferencia –*Unterschied*– a la diversidad –*Verschiedenheit*–. Tanto la diferencia como la identidad son “relación a sí mismo”. Ahora bien, la diferencia al tener los dos momentos, es decir, la diferencia y la identidad, “que son ellos mismos reflexión en sí, es *diversidad*”. Aquí lo fundamental es “reflexión en sí” –*in sich* y no *an sich*– es decir, no como la reflexión que está, para expresarlo de alguna manera, que indica un cierto estatismo, un momento de reposo, sino como la reflexión que entra en sí, que vuelve a sí, que se mueve hacia sí, independiente de todo otro. Son los momentos de “mirarse el ombligo”. Uno y otro, dos desconocidos entre sí.

2.- La diversidad

La identidad se *quebranta* –*zerfällt*– en ella misma en diversidad –*Verschiedenheit*–, porque como absoluta diferencia en sí misma, se pone como lo negativo de sí misma, y estos momentos suyos, que son ella misma y su negativo, son reflexiones-en-sí, idénticas consigo mismas (Hegel, 1976: 367).

El quebrantamiento y paso de la diferencia a la diversidad tiene lugar por cuanto tanto la identidad como la diferencia son “reflexiones en sí” y de esa manera, ambos momentos, el de la identidad y el de la diferencia, quedan como diferentes indiferentes recíprocamente, según señalábamos.

La identidad no está referida a la diferencia, ni tampoco la diferencia está referida a la identidad; puesto que así cada uno de estos momentos está referido a sí, ellos *no están determinados* recíprocamente... la *diferencia* les queda así *extrínseca* (p. 368).

Hegel vuelve sobre los mismos tópicos como hace siempre que se trata de categorías dialécticas que presentan una dificultad especial en ser asidas. Los dos momentos, el de la identidad y el de la diferencia, son tomados ahora en sí mismos, reflejados en sí, indiferente el uno con el otro. Si hablamos ahora de diferencia entre ellas, sólo lo podemos hacer desde fuera. Ambos ya no son diferentes sino sólo diversos. Cada uno juega su propio partido.

Ello acontece a menudo en las sociedades que se mueven en el ámbito del capitalismo y de manera especial en sus momentos de auge, expresándose según la máxima neoliberal de “cada uno para sí”, pues una vez que el cuerno de la abundancia se llene, rebalsará para todos. Acontece también en momentos de dictadura, cuando invade el temor y cada uno sólo mira por sí como si el prójimo no existiera.

Acontece también en determinados slogans que pretenden solucionar los conflictos proclamando la “unión en la diferencia”, donde “diferencia” en realidad quiere decir “diversidad”. La unión entonces significa un manto que se pone sobre las diferencias, interpretadas éstas como diversidades. Es la unión externa sobre lo diverso. No hay superación.

Ello tiene lugar también cuando se divide a la sociedad en pobres y ricos como dos realidades sociales que están allí simplemente porque están. Las sociedades están así constituidas y basta echar un vistazo para comprobar que efectivamente es así. Ello es aceptado cuando desde el máximo poder eclesiástico se proclama el proyecto de “una iglesia pobre para los pobres”. Pobres y ricos, pobreza y riqueza son simplemente dos realidades “diversas”. No se puede hablar de contradicción y en consecuencia de superación.

En este nivel es necesario distinguir entre “reflexión en sí” y “reflexión extrínseca”:

La *reflexión en sí* es la identidad, pero determinada para ser indiferente frente a la diferencia; no ya para no tener ninguna diferencia sino para comportarse frente a ésta como idéntica consigo misma; es la *diversidad*. Es la identidad que se ha reflejado sobre sí de tal manera, que es esencialmente la *única –die eine–* reflexión de los dos momentos en sí (p. 368).

La *reflexión extrínseca*, al contrario, es la diferencia *determinada* de ellos, no como reflexión absoluta sobre sí, sino como determinación, frente a la cual la reflexión que existe en sí es indiferente; sus dos momentos, es decir, la identidad y la diferencia, son así determinaciones puestas de modo extrínseco, no existentes en sí y por sí (p. 369).

La reflexión es vista, pues, desde dentro y naturalmente, desde la identidad, y es entonces “reflexión en sí”. Los dos momentos, el de la identidad y el de la diferencia se comportan de manera absolutamente indiferente la una con la otra. La preeminencia la tiene la identidad que se refleja sobre sí y queda como única, sola, pero como “reflexión de los dos momentos”.

En la reflexión extrínseca, es decir, vista desde fuera, desde la diferencia, ésta es indiferente frente a la identidad. Diferencia e identidad aparecen como yuxtapuestas, desligadas e indiferentes la una a la otra. Nos encontramos pues, con la diversidad *–Verschiedenheit–*.

La reflexión extrínseca refiere lo diverso a la igualdad *–Gleichheit–* y desigualdad *–Ungleichheit–*. Esta referencia constituye el comparar *–vergleichen–*, va de la igualdad a la desigualdad, y de ésta a aquella, oscilando entre ellas (p. 369).

La igualdad es la “identidad extrínseca” y la desigualdad, la “diferencia extrínseca”.

Igualdad y desigualdad se mantienen uno fuera del otro. La igualdad no tiene nada que ver con la desigualdad y viceversa, lo cual produce necesariamente su destrucción porque fuera de la relación, que de esa manera se niega, ellas “no tienen significado”. En efecto, “cada uno es lo que es, como *diferente* de su otro”. Al desaparecer la relación, o sea la diferencia entre una y otra, “cada una es igual a sí misma”, o sea, sólo queda la igualdad.

“Lo diverso es la diferencia puramente puesta, es decir, la diferencia que no es ninguna diferencia, y por consiguiente la negación de sí en él mismo. Así la igualdad y la desigualdad”. Por medio de la “reflexión existente en sí” vuelven a la reflexión mediante la cual la igualdad y la desigualdad se recobran como

“momentos de una única unidad negativa; es la oposición” –Gegensatz– (p. 370).

Antes de pasar a tratar de la oposición, Hegel agrega una nota⁴ que destaca las igualdades y desigualdades, las oposiciones y contradicciones que existen en la realidad, pero

la ternura común por las cosas que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado, es decir, a la reflexión subjetiva o extrínseca (p. 372).

La alusión a Kant es clara. La realidad es contradictoria. Identidad y diferencia, igualdad y desigualdad, diferencia y diversidad, contraposición y contradicción, se suceden sin interrupción. La pretensión de no verlas, hace que se trasladen al sujeto, independiente del objeto, como sucede con Kant. Es, dice Hegel, “la ternura común por las cosas” –*die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge*–.

Para Hegel se trata de la “ternura común por las cosas”, pero en la realidad ese no ver las contradicciones suele consistir en querer ocultarlas, de manera que se frene el movimiento de la superación de las mismas. Cuando una sociedad o un movimiento político que ocupa puestos dirigentes de la misma se oculta a sí mismo las contradicciones, camina hacia el precipicio. No se trata de la “ternura de las cosas”, sino de la voluntad de no verlas.

En el siglo XVI la aparente quietud de la Iglesia Católica fue sorprendida por el levantamiento de un monje alemán que la cuestionó severamente en su práctica y en su teología. En lugar de abrirse y mirar en su interior la vida que, con sus contradicciones, resurgía en su seno, se apresuró a calmar las aguas, es decir, a matar la vida que pugnaba por hacerse lugar. Se convocó el célebre Concilio de Trento que estructuró la Iglesia como una fortaleza en la que todo germen vital era ahogado en su mismo nacimiento.

A fines de los 90’ las contradicciones bullían en el seno de la sociedad argentina. Una súper-concentración de poder y riqueza en pocas manos y una pobreza y desocupación galopante, no provocaron que el gobierno tomara nota de la situación. La consecuencia fue el estallido en forma de “pueblada”, o sea, la ida a pique, o al fundamento. De las dos maneras puede ser leída la situación. De hecho, la sociedad se fue a pique, al abismo, pero por otra parte, en el abismo terminó encontrándose el fundamento. Al 2001 le sucedió el 2003.

3.- La oposición

En la oposición la *reflexión determinada*, es decir, la diferencia, está acabada. La oposición es la unidad de la identidad y de la diversidad:

⁴ Se trata de la nota que lleva como título, en castellano: “Principio de la diversidad”.

sus momentos son diferentes en una única identidad; ellos están así contrapuestos (p. 372).

Todo lo que se puede decir de la diferencia ya está dicho. Entramos ahora en la “oposición” –*Gegensatz*– que nos introducirá en la contradicción –*Widerspruch*–, dos conceptos centrales para entender el movimiento dialéctico.

Nuevas categorías entran aquí en juego, al mismo tiempo que se refuncionalizan otras ya conocidas. Identidad, diferencia, igualdad, desigualdad, categorías conocidas que entran en un nuevo ámbito o nivel, y lo “positivo” y lo “negativo” que se inician en esta nueva etapa.

Esta *igualdad* consigo misma, que se refleja sobre sí, y que contiene en sí misma la relación con la desigualdad, es lo *positivo*; así la *desigualdad*, que contiene en sí misma la relación con su no-ser, esto es, con la igualdad, es lo *negativo*, [o sea, ambos contienen su contrario]. Cada uno es sí mismo y su otro; por tanto cada uno tiene su *determinación* no en otro, sino *en él mismo –in ihm selbst–* (p. 373).

Cada uno tiene en sí mismo su otro, la igualdad tiene en sí misma la desigualdad y viceversa. Lo igual es no-desigual, y lo desigual es no-igual. Lo desigual no está separado de lo igual, sino que éste contiene a aquél, como su momento negativo. Lo positivo es lo igual que tiene en sí lo desigual y lo negativo, lo contrario, es decir, lo desigual que contiene en sí lo igual.

Las determinaciones que constituyen lo positivo y lo negativo consisten, pues en que lo positivo y lo negativo son, en primer lugar *momentos* absolutos de la oposición; su subsistir es inseparablemente una única –*eine*– reflexión; es una única mediación en que cada uno existe por medio del no-ser de su otro y, por consiguiente, por medio de su otro, o sea, de su propio no-ser (p. 374).

Una única reflexión es necesariamente una única mediación, en la medida en que la reflexión es mediación. En esa única reflexión lo positivo y lo negativo son “momentos absolutos de la oposición”, es decir, son momentos que necesariamente están presentes en la oposición. Uno no puede estar sin el otro, no hay positivo sin negativo y viceversa, en tanto que lo negativo es la negación de lo positivo y viceversa. “Así ellos son opuestos en general, o sea, *cada uno* es sólo el opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente” (p. 374).

Hegel ahora sintetiza todo lo anterior en tres puntos, en los cuales se verá que repite de diferentes maneras lo ya explicado.

Cada uno existe así en general, *en primer lugar*, en la medida en que *el otro existe*; es lo que es por medio del otro, es decir, por medio de su propio no-ser; es sólo un *ser-puesto*.

En segundo lugar, existe en la medida en que el otro no existe; es lo que es por medio del no-ser del otro; vale decir, es la reflexión en sí. Esta doble relación es, empero la única mediación de la oposición en general, donde, en general, los dos son solamente puestos (p. 374).

Como se ve en el tema de la “reflexión que pone”, el segundo momento corresponde a la “reflexión extrínseca”. Aquí el momento extrínseco está señalado por la expresión “en general” –*überhaupt*– que más adelante aclara.

Pero, en tercer lugar, lo positivo y lo negativo no son sólo algo puesto, sino que su ser-puesto o sea, su referencia a otro en una única unidad que no está constituida por ellos mismos está recobrado en cada uno. Cada uno es, en sí mismo positivo y negativo; lo positivo y lo negativo son la determinación en sí y por sí; sólo en esta reflexión de los contrarios entre sí, ellos se convierten en positivo y negativo (p. 374).

En síntesis:

En la oposición los dos lados son determinados uno por medio del otro pues se excluyen recíprocamente. Así, son opuestos los polos norte y sur donde la identidad está representada por los “polos” y las diferencias, por norte y sur. En el caso de la electricidad, la electricidad positiva y la electricidad negativa. En el caso de la propiedad, el propietario y el no-propietario.

C) La contradicción

Antes de comenzar a tratar el tema de la contradicción Hegel hace una síntesis de las determinaciones tratadas:

La diferencia en general contiene sus dos lados como momentos; en la diversidad estos dos momentos se separan entre sí de modo indiferente; en la oposición como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos (p. 379).

En la diferencia los dos lados, el de la identidad y el de la diferencia, son momentos. No hay identidad sin diferencia y viceversa. Allí se encuentra el núcleo dialéctico que luego se despliega a través de la diversidad y la oposición para recalar en la contradicción, “la raíz de todo movimiento y vitalidad” (p. 386). Pero la raíz de la contradicción se encuentra en la “diferencia absoluta”, o sea, en la que se halla “en-sí” –*an-sich*– en la identidad.

En la diversidad, los dos momentos se separan y se comportan de modo indiferente entre sí. Es la mirada del entendimiento. La identidad nada tiene que ver con la diferencia, y ésta con aquélla. Cada uno para sí y Dios o el Estado o el Mercado para todos. Todos diversos, cada uno para sí, formamos una “multitud”, como le gusta a Negri, no un pueblo, es decir, un sujeto.

En la oposición, los dos momentos que en la diversidad se habían vuelto extraños entre sí, ahora se oponen y condicionan mutuamente. Uno se determina por oposición al otro. Se excluyen recíprocamente. El polo norte y el polo sur pueden comportarse de modo indiferente entre sí y entonces son “diversos”, pero pueden ponerse en movimiento y entonces se excluyen mutuamente, son opuestos.

De la oposición pasamos a la contradicción en la medida en que de lo positivo como exclusión de lo negativo y viceversa, pasamos a lo positivo que encierra en sí lo negativo, así como éste encierra a aquél, de modo que “cada uno está mediado consigo *por su otro, y lo contiene*. Pero está también mediado consigo por el *no-ser de su otro*; así es unidad que existe por sí y *excluye –aus-schliesst– de sí al otro*” (p. 379).

La diferencia en general es ya la contradicción *en-sí –an sich–*; en efecto, es la *unidad* de aquéllos que existen sólo porque *no son uno*, y es la *separación* de aquéllos que existen sólo como separados *en la misma relación* (p. 379).

Está claro que si en la diferencia no existiese la contradicción, que por otra parte, sólo puede ser en-sí, nunca podría desarrollarse, pues no es algo que pueda venir de fuera. La diferencia es la contradicción “en sí” *–an sich–*. Es, en consecuencia, el germen de la realidad.

Pero lo positivo y lo negativo son la contradicción *puesta*, porque como unidades negativas, son justamente el ponerse ellos mismos y en esto son cada uno la superación de sí mismo y el ponerse su contrario (p. 379).

El ponerse de lo positivo es al mismo tiempo, en el mismo acto, poner lo negativo, y viceversa, el ponerse lo negativo es al mismo tiempo negar lo positivo. Tanto uno como otro tiene en sí mismo lo contrario.

Considerando por sí las dos determinaciones reflexivas independientes, **lo positivo** es así el *ser-puesto* como reflejado *en la igualdad consigo*, el ser-puesto que no es referencia a otro, vale decir, es el subsistir *–Bestehen–*, puesto que el ser-puesto se halla *superado y excluido*. Pero con esto lo positivo se convierte en *referencia de un no-ser*, es decir, en un *ser-puesto*. Así es la contradicción (siguiente): que lo positivo, puesto que es el poner la identidad consigo mismo por medio de la *exclusión* de lo negativo, se convierte a sí mismo en lo *negativo*, es decir, en ese otro que excluye de sí (p. 379).

Lo positivo es “poner la identidad consigo”, afirmarse a sí mismo, lo cual necesariamente implica excluir lo negativo, es decir, lo otro. Me afirmo excluyendo, me afirmo negando, con lo cual devengo negación, negativo. Al afirmarme, me niego

y viceversa, al negarme me afirmo. Soy la contradicción viviente y actuante.

Lo positivo es “el ser puesto que no es referencia a otro”, es afirmación, “igualdad consigo” o mejor, la “identidad consigo” que viene a ser lo mismo, y eso lo realiza “por medio de la exclusión de lo negativo”, con lo cual, se introduce lo negativo, se convierte a sí mismo en negativo, en la medida en que excluye, afirma lo negativo.

“Ésta es la absoluta contradicción de lo positivo, pero es de modo inmediato la absoluta contradicción de lo negativo; el ponerse de ambos en una única reflexión”. No se puede poner lo positivo sin lo negativo, como no se puede poner éste sin aquél.

Pero veamos ahora lo negativo. Si lo positivo es el ser-puesto como reflejado *en la igualdad consigo*, **lo negativo**

es el *ser-puesto como reflejado en la desigualdad consigo*, es decir, lo negativo como negativo. Pero lo negativo mismo es lo desigual, el no-ser de otro; por consiguiente la reflexión en su desigualdad es más bien su relación consigo misma (p. 380).

Esto sólo es comprensible si distinguimos lo negativo en general, perteneciente a la esfera del ser, que viene a ser la “cualidad o determinación inmediata”, de lo negativo como negativo que es en “relación a su negativo, es decir, a su otro”. Es la misma contradicción que representa lo positivo... como relación consigo”, con la diferencia que “lo positivo es esta contradicción sólo en sí *–an sich–*; lo negativo, al contrario, es la contradicción *puesta –gesetzt–*”.

Lo negativo es, por ende la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta que *no se refiere a otro*; excluye de sí como oposición, la identidad, pero con eso se excluye a sí misma; en efecto, por ser *relación consigo*, se determina como identidad misma, que excluye (p. 380).

Lo negativo es “la completa oposición” *–die ganze–* la totalidad de la oposición, que como tal “se funda en sí”. O sea, es la contradicción, que es la única que puede autofundarse. La más grande oposición no es otra que la contradicción. Al excluir la identidad lo negativo se excluye a sí mismo, lo cual es absolutamente evidente.

La contradicción se disuelve (soluciona)

La reflexión que se excluye a sí misma, que ya consideramos, lo positivo y lo negativo, cada uno en su independencia, se elimina a sí mismo; cada uno es en absoluto el traspasar *–übergehen–*, o más bien, el transferirse a sí mismo en su contrario. Este incesante desaparecer de los opuestos constituye la *próxima unidad*, que se realiza por medio de la contradicción; es el cero (p. 380).

Estamos mal. Tanto lo positivo como lo negativo se auto-eliminan, traspasándose a su opuesto. Ninguna estabilidad, ningún contenido, todo se evapora, llegamos a la nulidad –*Null*– o cero, que es lo mismo que decir, la destrucción, la muerte. Siendo esto así, el devenir dialéctico que expresa todo lo visto de esta “doctrina de la esencia” ha acabado. Sólo restaría, tal vez, hacerle los funerales. Pero parece que no es así.

En efecto, la contradicción no contiene puramente lo *negativo*, sino también lo *positivo*; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión que *pone* –*setzende*–; El resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la independencia; la negación de ellos por medio de ellos mismos elimina el *ser puesto* de la independencia. Esto es lo que en verdad perece –*zugrunde geht*– en la contradicción (p. 380).

La reflexión es tanto positiva como negativa, tanto se excluye a sí misma como se pone. En el párrafo anterior hemos considerado sólo la reflexión que se excluye. Lo que excluye es el ser independiente. Éste se va a pique, perece. Si nos quedamos ahí, sí todo se ha acabado. Es ésta una posibilidad. No se la puede descartar. Es menester tenerla siempre presente. El triunfo final, si se pudiese hablar así tratándose del movimiento dialéctico, nunca está asegurado, siempre está en peligro. Veamos, pues cómo continúa.

Por este lado positivo, por el cual, en la oposición considerada como reflexión exclusiva la independencia se convierte en ser puesto y al mismo tiempo elimina el hecho de ser un ser-puesto, la oposición no sólo se *ha derrumbado*, sino que *ha vuelto a su fundamento* –*in seinen Grund zurückgegangen ist*– (p. 381).

En el proceso dialéctico siempre hay un momento de destrucción, de irse a pique, y allí parece que todo ha terminado, pero en realidad falta otra vuelta, la destrucción de la destrucción, la negación de la negación, por medio de la cual el *zugrunde gehen* –*ir a pique*– se transforma en el *in seinen Grund zurückgehen* –*volver al fundamento*–. En último término ello significa que la esencia se auto-funda, o mejor, que el sujeto, que es sujeto-objeto, no olvidarlo, en la esfera de la esencia, se auto-funda, volviendo al fundamento. Es otra manera de decir que el sujeto es “el movimiento del ponerse a sí mismo”, del *Vorrede* de la *Fenomenología*. Ponerse es auto-fundarse, volver al fundamento.

“Socialismo o barbarie” expresó Rosa de Luxemburgo, inspirada en un texto de Engels⁵: se va al fundamento, se autofunda, o se va a pique.

⁵“Federico Engels dijo una vez: ‘La sociedad capitalista se halla ante un dilema: avance al socialismo o regresión a la barbarie’ (Luxemburgo, 1976: 70).

Bibliografía

- Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica
- (1976). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- (1986). *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Luxemburgo, R. (1976). *Obras escogidas II*. Bogotá: Editorial Pluna.

Por Carla Wainsztok¹

El pedagogo y el divulgador

Introducción

En el 2014 se conmemoran 70 años de la muerte de Saúl Taborda y 40 de la de Arturo Jauretche. La idea de este texto es celebrar sus vidas y obras. Un hilo no tan secreto reúne estas trayectorias: pensar y escribir desde el Sur. Ambos denuncian las diversas formas de colonización que se imponen en Nuestra América: expoliaciones económicas y colonizaciones culturales. Como consecuencia de estas colonizaciones, la “falsificación” de la vida, la pedagogía, la economía y la historia.

Mientras que, desde hace una década, Jauretche ha recobrado una importancia que creemos muy merecida, Taborda es abordado y conocido sólo en el campo pedagógico y en su Córdoba natal. Nos inquieta pensar sobre los tiempos pedagógicos y los tiempos de la política. Nos preguntamos: ¿Existen temporalidades distintas entre la pedagogía y la divulgación?

No es nuestra intención cuestionar la divulgación. Muy por el contrario, en el divulgar está el vulgo, el pueblo, lo popular. Jauretche a un concepto teórico lo hizo rodar en las calles.

¿Qué sucede cuando un concepto rueda en las calles? ¿Ya no es sólo un concepto? ¿Es una voz propia y popular? ¿Un nombre? ¿Un eco? ¿Y cuántos conceptos aún están enclaustrados?

Saúl querido

Saúl Taborda nació el 9 de noviembre de 1885 en Córdoba y murió, en la misma provincia, el 2 de junio de 1944. En 1908 se mudó a La Plata donde se recibió de abogado. En 1921 fue nombrado rector del Colegio Nacional de esa ciudad (a donde llevó sus ideas reformistas). En 1923 viajó a Europa, estudió con Paul Natorp (“padre” de la pedagogía social), donde permaneció hasta 1927. A su regreso se dedicó a la docencia.

¹ Licenciada y Profesora de Sociología. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales.
Correo: carlalatina2@hotmail.com

En 1942 fue designado Director del Instituto Pedagógico de la Escuela Normal Superior de la provincia de Córdoba.

Sus primeros textos son literarios, luego comienza a incursionar en el ensayo. En este trabajo rescatamos los pedagógicos.

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 (Taborda, 2011: 177).

La pedagogía es una relación, donde se juega la posibilidad de crear un vínculo amoroso o no dentro de las aulas. Podemos construir sueños o pesadillas en tanto seres inconclusos. Pedagogías de la ternura o la crueldad.

Taborda nos propone reflexionar y problematizar sobre los vínculos entre docentes y estudiantes.

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 docendo? ¿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 *actotisi*, un acto de conciencia? ¿O cabe todavía una distinta posición basada en el examen fenomenológico del acto educativo? (Taborda, 2011: 51).

Si la pedagogía es un texto, una trama, un entramado de sentires y pensares, nos proponemos desarrollar esta madeja con una serie de preguntas: ¿Para qué enseñar? ¿Qué (es) enseñar? ¿A quiénes? Y ¿cómo (es) enseñar?

Al enseñar y aprender nos humanizamos o no. El secreto de la humanización y la deshumanización está en nuestros valores. Pensar en una educación para todas y todos nos humaniza. Todas y todos podemos leer, escribir, dibujar, hacer música. Por eso lo que denominamos pedagogías latinoamericanas tienen como sustrato nosotras/os podemos". Por ello el nombre de las alfabetizaciones en Nuestra América sea *yo sí puedo*.

Creemos que en estos tiempos latinoamericanos es necesario ir por más: proponemos alfabetizaciones latinoamericanas. Es decir conocer nuestras historias, nuestras filosofías, nuestras pedagogías.

Las temporalidades se mezclan, juntan y agitan, el profesor cordobés nos sigue diciendo

a cien años de distancia del heroico gesto de nuestros antecesores, el homenaje más grande que podemos y debemos tributarle es confirmarlo de modo indestructible en esta hora de suprema incertidumbre, de angustia universal. Nunca instante más propicio que el presente para afirmar ante la faz del mundo que si Europa ha llenado veinte siglos de la Historia, el Futuro pertenece por entero a la gloria americana. Cien años hace que nos dijimos libres comencemos a serlo!. Seamos americanos. Seamos americanos por la obra y la idea. Ahora o nunca. ¡Ahora o nunca más! O simples factorías al servicio de Europa, o pueblos independientes al servicio del ideal! He ahí la alternativa. ¡América, la hora! (Taborda, 2009: 9).

Si no nos conociéramos, ¿cómo haríamos para humanizarnos? ¿Cómo enseñar que no somos, que no estamos siendo? ¿Qué voz puede pronunciar no existo? ¿Cómo tener voz propia sin nombrarnos?

Aprendemos, enseñamos, leemos, escribimos para poblar de palabras los silencios de las conquistas y sus pedagogías de la crueldad. Habitar las escuelas, las universidades para humanizarnos y humanizarlas.

Taborda participó activamente de la Reforma Universitaria, igual que Mariátegui, deseaban que fuera más allá de los “claustros” y llegar a todos los niveles educativos.

Mariátegui afirmaba en el Amauta:

Hay que abrir las vallas que incomunican al profesorado primario con la Universidad, bloqueándolo dentro de los rígidos confines de la primera enseñanza. Que los normalistas entren a la Universidad. Pero no para aburguesarse en sus aulas sino para revolucionarlas (...) Diferenciar el problema de la universidad del problema de la escuela es caer en un viejo prejuicio de clase. No existe un problema de la universidad, independiente de un problema de la escuela primaria y secundaria. Existe un problema de la educación pública que abarca a todos sus compartimentos y comprende todos sus grados (Mariátegui, 2001: 62).

Mientras que el pedagogo cordobés sostenía,

el movimiento de renovación iniciado en el año 18, si no quiere concretarse a ser una vana intentona referida a los estudios universitarios, no puede olvidar que toda la enseñanza -jardines de infantes, escuelas primarias, colegios normales, liceos, colegios nacionales- está todavía en manos de pedagogos que sirven a una pedagogía sobrepasada y que, mientras siga así, nada de bueno se puede hacer en orden a los llamados estudios superiores (Taborda, 2011: 47).

Ambos cuestionaban la falta de maestros en la universidad y la necesidad del autoritarismo como consecuencia de la carestía de referentes. Un/ una docente no tiene que “temer a la libertad”.

El verdadero maestro no se preocupa casi por la disciplina. Los estudiantes lo respetan y lo escuchan, sin que su autoridad necesite jamás acogerse al reglamento ni ejercerse desde lo alto de un estrado. En la biblioteca, en el claustro, en el patio de la Universidad, rodeado familiarmente de sus alumnos, es siempre el maestro. Su autoridad es un hecho moral. Sólo los catedráticos mediocres -y en particular los que no tienen sino un título convencional o hereditario- se inquietan tanto por la disciplina, suponiéndola una relación rigurosa y automática que establece inapelablemente la jerarquía material o escrita (Mariátegui, 2001: 118).

O sí, ¿temen a la libertad? Veamos,

(...) ¿Qué hicieron entonces los pedagogos de profesión? ¿Qué dijeron a la juventud insurreccionada que los negaba enérgicamente en Córdoba, en Buenos Aires, en Santa Fe y en La Plata? ¿Qué nuevas orientaciones qué rectificaciones propusieron a su disciplina ante la prueba rotunda de la violencia que descalificaba la obra de su docencia? ¿Qué solución ofrecieron a la crisis los normalistas de Paraná, los egresados del Instituto Nacional de Profesores de Buenos Aires, los científicos de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Plata? Casi todos, si no todos recurrieron a la prudente sabiduría del buen callar. Enmudecieron los viejos maestros. Enmudecieron interrumpidos en sus augustas labores por la estudiantina rebelde, como sacerdotes antiguos sorprendidos en pleno ritual por el asalto a la barbarie. Debió parecerles un sacrilegio sin precedentes la actitud de la turba docenda que destruía, delante de ellos, la obra de tantos y tan largos años de arduos desvelos y de sostenida dedicación (Taborda, 2011: 47).

A Taborda y Mariátegui los envolvía el espíritu de la “Escuela Activa”: vitalismo y actividad.

Un concepto moderno de la escuela coloca en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual. La vanidad de los rancios humanistas, alimentada de romanismo y aristocratismo; no puede avenirse con esta nivelación. Malgrado la repugnancia de estos hombres de letras, la Escuela del Trabajo es producto genuino, una concepción fundamental de una civilización creada por el trabajo y para el trabajo (Mariátegui, 2001: 46).

Sin embargo para Taborda, el trabajo no se relacionaba con lo estrictamente económico porque tiene valor en tanto la experimentación, lo experimental.

Pero la idea de trabajo como principio educativo consagrado por la docencia soviética es extraña a las concepciones pedagógicas occidentales. Dicho de otro modo, es una deformación de estas concepciones. Pues, al poner el trabajo al servicio de una escuela de *producción*, olvida que la misión de la enseñanza no radica en la producción de bienes económicos sino en el despertamiento de las fuerzas educativas (Taborda, 2011: 153).

¿Qué significa la experimentación, el trabajo y la vitalidad?

La experiencia que todo esto supone es traída a la escuela y la escuela, perdiendo el carácter libresco que la ha distinguido siempre bajo el influjo de la concepción intelectualista, se convierte en laboratorio (Taborda, 2011: 153).

La escuela-taller, el aula-laboratorio, superan al intelectualismo, al enciclopedismo.

Dicho en otros términos, mientras que la enseñanza intelectualista se basa sobre el principio de la división social del trabajo según el cual el intelecto manda y dirige y el cuerpo obedece y trabaja, con sus correspondientes clases sociales y supuestos antropológicos individualistas, la enseñanza basada sobre el trabajo recupera el *ser en común* por la mediación de la obra producida (Casali, 2012: 129).

Saúl Taborda quería reunir el cuerpo con la razón y el estar-con-otros, esta juntada es uno de los principios de las pedagogías latinoamericanas. Unir nuevamente lo que la Modernidad separó.

Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el 'cuerpo' y el 'no cuerpo'. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre 'razón/sujeto' o 'cuerpo'. La razón no es solamente una secularización de

la idea de ‘alma’ en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la ‘razón/sujeto’, la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual ‘el cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de ‘razón’, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el ‘cuerpo’ por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón sujeto. Producida esa separación radical entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humano y el cuerpo/naturaleza humana, o entre ‘espíritu’ y ‘naturaleza’. De ese modo, en la racionalidad eurocéntrica el ‘cuerpo’ fue fijado como ‘objeto’ de conocimiento, fuera del entorno del ‘sujeto/razón’ (Quijano, 2003: 224).

De esta manera, la razón y las ideas están a salvo, pero los cuerpos no. Las pedagogías latinoamericanas intentan suturar esta fisura, este pensar dual y binario. Se trata de unir nuevamente el cuerpo con la razón. El pensar con el sentir. Lo “ajeno” con lo “propio”.

La conquista, como proceso social-cultural, introduce la idea de raza. Con la conquista nace la gramática racial y racista.

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de calificación social básica de población (Quijano, 2003:202).

La pedagogía de la crueldad nació con la Conquista de América. El Requerimiento es una suerte de “primer manual”. Con la colonización se impuso la cultura del yo no puedo. Yo no puedo pensar, escribir. El “yo

no puedo” como gran metáfora de una cultura colonizada. En Nuestra América, las pedagogías de la libertad, de la autonomía, de las esperanzas nacen de las resistencias al opresor.

Mientras la pedagogía de la era periclitada, o en vías de periclitarse, se propuso formar técnicos, declara la nueva pedagogía que va a proponerse formar niños. Mientras aquella quiso llegar al adulto, forzando la niñez y la adolescencia, sostiene ésta que no existe otro camino para llegar al idóneo que el de la niñez y la adolescencia. Su problema no es ya el de la capacidad mera y simple, primero queremos niños, después queremos idóneos (Taborda, 2011: 49).

¿Las profesoras y los profesores nos hemos olvidado de nuestras infancias? ¿Puede ser que nuestra formación docente se olvide que las niñas y los niños están siendo sencillamente niñas y niños? O tal vez, ¿nuestra formación docente se sobreimprime a nuestra formación familiar?

¿Será que cuando un/a docente condena a un/a estudiante, se está condenando a sí misma/o? ¿Será que al no reconocer a las/os estudiantes, como sujetos capaces, está negando su propia capacidad?

A partir de varios autores (Assman, Quintar, Freire) se puede afirmar que el vínculo pedagógico amoroso potencia los saberes, las curiosidades, las inquietudes. Habilita el soñar, el imaginar junto a todas las otras tareas y conocimientos escolares.

La Pedagogía surgió del cariño de los padres y de los deseos de supervivencia y las formas de convivencia que la especie humana aprendió a configurar para servirle de nichos vitales. Este origen de la relación pedagógica no puede ser olvidado en función de los contextos habilitadores de existencias ya adultas, porque en cada vida humana ese origen se repite y constituye una influencia determinante (Assman, 2013: 48).

La pedagogía de la ternura comparte miradas y objetivos con la “pedagogía de la potencia”,

entender que la construcción de conocimiento tiene como condición asumir la búsqueda permanente de actos de conciencia, implica reconocer que hay un mundo latente, magmático e inconsciente que constituye al sujeto individual y social. Implica reconocer otros espacios simbólicos de búsqueda que expliquen comprensivamente a la realidad subjetiva y colectiva: implica, sobre todo, reaprender a leer más ampliamente el mundo, me refiero al campo emocional, afectivo, que en la lógica civilizatoria de la razón positiva está vedado, implica considerar que los esclavos tienen también formas

de resistencia que configuraron el mundo del amo –para construirlo o destruirlo-, que no es sólo el imago del amo que hace el mundo, asumir es estar en ese imaginario y negar que hay algo más allá de ese mundo que se impone (Quintar, 2004: 10).

También mundos, cosmovisiones, con la concepción de educación problematizadora de Paulo Freire.

Cuanto más se problematizan los educandos, como seres en el mundo y con el mundo, se sentirán mayormente desafiados. Tanto más desafiados cuanto más obligados se vean a responder al desafío. Desafiados, comprenden el desafío en la propia acción de captarlos. Sin embargo, precisamente porque captan el desafío como un problema en sus conexiones con otros, en un plano de totalidad y no como algo petrificado, la comprensión resultante tiende a tornarse crecientemente crítica y, por esto, cada vez más desalienada (Freire, 1980: 92).

Incluso Freire y Taborda coinciden en lecturas filosóficas. “La educación problematizadora se hace, así, con esfuerzo permanente, a través del cual los hombres van percibiendo, críticamente, cómo *están siendo* en el mundo *en qué y con qué están*” (Freire, 1980: 94).

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

Este ser en el mundo y con otros hombres presume: “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 tantea su mundo. Pregunta también por él mismo, pues, en cierto momento, él llega a ser un problema cuyo sentido ha de descifrar (Taborda, 2011: 252).

Veinte años después, un pedagogo brasileño afirmó:

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, 1980: 37).

Es que ambos pedagogos retomaron 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 humanificación- 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).

Este estar-siendo-con-otros, esta idea de humanización implica la denuncia a la colonización.

Realmente Brasil nació y creció dentro de condiciones negativas con respecto a la experiencia democrática. El marcado sentido de nuestra colonización, fuertemente depredadora, la base de la explotación económica del gran dominio en que el ‘poder del señor’ se extendía ‘desde las tierras a los campesinos’ y el trabajo esclavo, inicialmente del nativo y posteriormente del africano, no han creado en el hombre brasileño condiciones necesarias para el desarrollo de una mentalidad permeable, flexible, característica del clima cultural democrático (Freire, 1971: 60-61).

Taborda, igual que Scalabrini Ortíz, denunciaron la presencia de los ingleses en nuestro país.

El imperialismo inglés se ha formado mediante la colonización. En la conciencia de todo inglés el prestigio del imperio está esencialmente ligado a la dominación en la India, el extenuado país que por la extensión de su territorio y por el número de sus habitantes es tan vasto como Europa (...) 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).

El no cuestionar o problematizar los conceptos pensados en otros tiempos o espacios, trasplantarlos sin más, tiene -algo de- colonialidad. Colonialidad de las ideas y de los cuerpos.

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 y en base a tal sacrificio de la autonomía es que pueblos como la India no pueden recuperar su carácter como nación (Taborda, 2011: 411).

¿Qué decir entonces de trasplantar un sistema educativo? “La estrechez de miras de la educación de la burguesía, la falta de hábito de pensar de las naciones americanas las ha determinado siempre a aceptar sin examen lo peor de la pedantesca pedagogía de importación” (Taborda; 2011: 135).

La pedagogía de importación es el resultado de una vida falsificada. En 1935, Taborda publicó la revista *Facundo*. Ese mismo año comenzó a salir la Revista *Señales* y nació *Forja*. Un diagnóstico similar recorre los textos.

Desde hace un siglo arrastramos una vida falsificada. Falsificada es nuestra política que manejan mesnadas que desconocen y bastardean el principio esencial de la autodeterminación de los pueblos, falsificada es nuestra ciencia que prefiere el rigor de la disciplina filosófica, la técnica mera y simple puesta al servicio de la ganancia profesional, tanto más proficua cuanto menos se sabe responsable; falsificado es nuestro arte y nuestro pensamiento que no se nutren de la continuidad espiritual impresa en el idioma sino que se concretan a ser sombras chinescas de otros pueblos que labran con amoroso tesón las canteras de sus viejas culturas, falsificados nuestros hábitos y nuestras costumbres, antaño, sobrios y fuertes, estregados, hoy, por un falso refinamiento que multiplica las necesidades civilizadas en procura del consumo por la ganancia que supone; falsificado es nuestro concepto del trabajo que no es ya función del hombre al servicio de la comunidad sino sacrificio impuesto por el afán de lucro que lo explota y lo degrada, falsificada es nuestra economía que ya no es la economía de monopolio de la metrópoli española, pero que es el feudalismo capitalista que maneja a su arbitrio y voluntad el fondo económico de que se forman los elementos vitales de las comunidades; falsificado es nuestro sistema institucional a cuya

sombra de manzanillo nuestra vocación federalista y comunal languidece afrentada por la limosna de la pañota que le arroja al poder central enriquecido con el empobrecimiento de las provincias, pero empobrecido él mismo por su total carencia de la comprensión de nuestro destino (Taborda, 1994: 23-24).

La respuesta a esta falsificación es “el advenimiento de la era facúndica” (Taborda, 1994: 24). Pero, ¿por qué Facundo?.

Mientras más se agudiza la crisis en la que se hunde el materialismo capitalista, encenegado hasta el hocico en la idolatría de Mammon, más claramente vamos viendo que, por lo que concierne a nosotros, fueron los caudillos -sí los caudillos, esos magníficos ejemplares humanos retoñados en raigón castellana en tierra americana- los auténticos portadores de la voluntad de Mayo (...) Facundo es la expresión más alta de la vida comunal, la perfecta relación de la sociedad y del individuo concertada por el genio nativo para la eternidad de su nombre (Taborda, 1994: 21).

Taborda construyó una línea pedagógica y política: Mayo-los caudillos y, comenzó a hacer (se) preguntas por el secreto que encierra el asesinato de Facundo.

¿Qué significación tiene hoy, al cabo de un siglo, la tragedia de Barranca Yaco? ¿Envuelve un imperativo de examen de conciencia en miras a una rectificación de los rumbos ideales de nuestra vida, o es una mera casualidad el que su centenario se cumpla en una hora, preñada de incertidumbres, en las que las instituciones fundamentales vacilan y ceden como heridas de irremediable falencia? (Taborda, 1994: 16).

También se interrogó por su biógrafo.

Cuando Sarmiento se empeñó en que las comunas argentinas cobraran unidad política, hizo política, y política facúndica; pero la hizo en nombre de una cultura de la colonización que hoy a la luz de lo facúndico, consideramos inadecuada. En nada se patentiza mejor su equivocada actitud que en la tesonera afirmación de sus pobres ideas pedagógicas con las que disimuló un propósito más político que pedagógico, conducido de acuerdo a la táctica puesta en vigencia por las ideas docentes de Condorcet. Para allanar el camino a la unificación nacional, su espíritu vehemente y alucinado comenzó negando a Facundo. Convencido de que Facundo constituía el obstáculo más serio para la unidad anhelada, cometió el error de no ver que Facundo, -'lo facúndico'- era la única y la más segura condición de esa unidad. Aun habiendo alcanzado que Facundo era el poseedor

del secreto y de la clave de nuestra vida, se dio a la extraña tarea de condenar nuestra vida al negar su secreto y su clave. Facundo se negó a sí mismo. Se negó a sí mismo en un duelo paradójico consigo mismo (Taborda, 1994: 16).

Se inquietó por lo extraño y lo propio. Para el pedagogo cordobés, antes de 1810, ya existía una comunidad

(...) esa comunidad estaba estructurada y dispuesta como entidad para la historia y su evidente vocación política era el intercomunalismo federalista. Sobre esas estructuras y esa vocación debimos afianzar la organización nacional. Sobre esas notas peculiares y distintivas debimos crear instituciones originales, expresivas de la idiosincrasia nativa. Pero fuerzas extrañas nos determinaron a proceder de otro modo, y, pagando tributo a las sugerencias alucinantes de la civilización europea surgida de la disolución del orden medioeval, nos dimos a la tarea de casar apresuradamente doctrinas contradictorias (Taborda, 1994: 17).

La educación está siendo las memorias, las tradiciones y las revoluciones. Este entramado no está cristalizado, es un magma que construye desde “lo propio” y recupera desde “lo extraño”.

Esta exigencia no importa una negación de la legitimidad de la introducción del inventario de productos espirituales decantados en países extraños. El espíritu que es tradición y revolución es también *comunicación*, pues, la posibilidad de esa injerencia pero, en cuanto concierne a la legitimidad de 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 oblitera en virtud de la ausencia de la memoria que es de su esencia. Nada se crea *ex nihilo* (Taborda, 2011: 453).

Y en eso llegó Jauretche

Arturo Jauretche nació en Lincoln, en 1901 y murió en la ciudad de Buenos Aires en 1974. Entre 1925 y 1926 ingresó al radicalismo. Luego de protagonizar un alzamiento en Paso de los Libres escribió el poema homónimo. En 1935 fue miembro fundador de FORJA, la cual se disolvió tras el 17 de octubre. Fue presidente del Banco de la Provincia de Buenos Aires hasta 1950. En 1957 publicó *Los profetas del Odio* y en 1967 incorporó una segunda parte *La colonización pedagógica*. En 1968 editó *Manual de Zonceras*. En 1973 fue director de Eudeba.

Jauretche, desde el principio de su obra, en *Los profetas del Odio* nos advierte,

pero debo limitar el alcance de la expresión ‘cultura’ pues mi propósito es pragmático, con lo que evitaré irme por la tangente, de nuestra realidad inmediata hacia lucubraciones de valor universal, pretexto frecuente de los ensayistas y profesores para considerar los problemas argentinos de un modo estratosférico y al margen del compromiso con las urgencias nacionales (Jauretche, 1992: 143).

Divulgar para resolver. La divulgación es un trabajo que requiere en determinados momentos leer los textos y los contextos. Jauretche leyó a Taborda y las razones del golpe de 1955.

Lo anota muy bien Saúl Taborda en sus *Investigaciones pedagógicas* (...) la exactitud de cuyos señalamientos críticos no exige que se coincida en todas sus conclusiones proyectivas. La educación primaria no está dirigida a formar hombres, sino ciudadanos (...) Como dice, Taborda, la escuela pública fue y es una escuela nacionalista (...) Pero este nacionalismo eventual y que eventualmente fue útil, está condicionado, más allá de su efecto inmediato, a una desnacionalización cultural porque no integró lo nacional en fines culturales propios sino en una idea de lo nacional que no resulta de la nación como vida, sino de una concepción ideológica de la nación (Jauretche, 1992: 174).

Ambos autores criticaron a la nación liberal. Frente a la continuidad “Voluntad de Mayo-caudillos”, el liberalismo construyó otra línea “Mayo-Caseros”.

Lo que se enseñaba y aún se enseña en la escuela,

la escuela no continuaba la vida sino que abría en ella un paréntesis diario. La empiria del niño, su conocimiento vital recogido en el hogar y en su contorno, todo eso era aporte despreciable. La escuela daba la imagen de lo científico; todo lo empírico no lo era y no podía ser aceptado por ella, aprender no era conocer más y mejor, sino seleccionar conocimientos, distinguiendo entre los que pertenecían a la ‘cultura’ que ella suministraba, y los que venían de un mundo primario que quedaba más allá de la puerta (Jauretche, 1992: 170).

En nuestro país “la pedagogía hegemónica” dejó en la puerta de la escuela: los saberes, las prácticas y las experiencias populares. Por lo tanto la pedagogía fue definida como sinónimo de lo escolar.

Lo pedagógico-cultural incluye a las pedagogías pero las trasciende. Nuestras pedagogías vienen a reunir el cuerpo con la razón, el pensar y el sentir, lo que había quedado, y aún queda por fuera, de las escuelas: las prácticas, las experiencias y los saberes de las clases populares. “Hasta

el mismo maestro era subestimado en cuanto hombre, en función de una imagen ideal del mismo, correspondiente al concepto de ‘cultura’” (Jauretche, 1992: 172). La herida de la modernidad, entre “trabajo intelectual” y “trabajo manual” continúa abierta. Las y los docentes siguen siendo subestimados y se están formando como meros ejecutores de las políticas que se diseñan en los ministerios. No como autoras y autores. Qué bello sería un diálogo entre maestras/os y funcionarias/os. Un diálogo entre dos gramáticas diferentes: las políticas educativas y las pedagogías. Será cuestión de aprender a conversar e incluso a leer. Leer textos, contextos y, sensibilidades. Las pedagogías nacen de las aulas, de nuestras experiencias, de nuestras prácticas.

Muchas veces, las compañeras y los compañeros docentes creen que sus experiencias son anécdotas y piden permiso para compartirlas. Desconociendo que en ellas hay principios filosóficos y pedagógicos. Sin embargo, las prácticas no hablan por sí mismas, hay que pensarlas, reflexionarlas con otras y otros. Es necesario generar ámbitos de intercambio de sentires y pensares, donde estos diálogos se sistematicen en textos, en escritos. Animarse a escribir. Ponerle nombre a nuestras intuiciones y a repensar conceptos que nos permitan compartirlas y convidarlas con otras/os.

Jauretche recordó que su madre era maestra.

Con emoción evoco a mis maestros de primeras letras –como no hacerlo si mi madre también fue maestra– (...) Ellas también tenían que desdoblar su personalidad a riesgo de contradecir inspecciones y programas, y elaborar el suyo de contrabando para salvar a base de personalidad, la distorsión del hecho y la teoría (Jauretche, 1992: 172).

Muchos años después, Althusser afirmó:

Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia y el saber que ellos ‘enseñan’. Son una especie de héroes (Althusser, 1988: 38).

Pero no sólo compartió visiones con Althusser. También lo hizo con Simmel. “Hay algo en la escuela primaria (...) una enseñanza en que la esencia, el ser, fue y es subordinado a las formas, al cómo ser” (Jauretche, 1992: 174). Sostenía el pedagogo alemán que,

en lugar del idioma vivo, aprendemos las palabras aisladas y sus formas gramaticales y sintácticas, esto es, articulación postrera; en vez del desarrollo realmente histórico, las fechas externas, en lugar

de la vida religiosa, los dogmas. En vez de ser guiados en el camino de la vida, se nos ubica frente a una colección de sus mojones y se nos hace aprender de memoria sus señalizaciones (...) La relación del material de enseñanza y formación del hombre, que ha de ser producida por la pedagogía, debe ser presentada como la relación entre espíritu objetivo y vida (Simmel, 2008: 30).

¿En qué consiste la colonización pedagógica? Jauretche retomó este concepto de Abelardo Ramos,

pero en las semi-colonias que gozan de un status político independiente decorado por la ficción jurídica, aquella '*colonización pedagógica*' se revela esencial, pues no dispone de otra fuerza para asegurar la perpetuación del dominio imperialista, y ya es sabido que las ideas, en cierto grado de su evolución, se truecan en fuerza material (...) La cuestión está planteada en los hechos mismos, en la europeización y alienación escandalosa de nuestra literatura, de nuestro pensamiento filosófico, de la crítica histórica, del cuento y del ensayo (Jauretche, 1992: 145).

La *intelligentzia* es el resultado de la colonización cultural. Taborda y Jauretche desconfiaron de los hombres de ideas, de la *intelligentzia*. "El hombre formado en la escuela de las ideas se aferra a los mitos y a las cristalizaciones que constituyen el inventario mental de nuestros antepasados" (Taborda, 2009: 210) los mitos y las cristalizaciones alejan a estos hombres de ideas "(...) del vivo contacto con los graves problemas que atañen al destino de nuestra comunidad" (Taborda, 2009: 212).

¿Quiénes son estos hombres? Estos hombres de ideas son:

(...) escritores, pensadores, académicos, profesores y profesionales cuya visión se dilata por la propia profesión. Crean la cultura; pues, a lo menos cuantitativamente, ésta se expresa por la suma de los productos obtenidos por el esfuerzo que ponen a su contribución; pero con esto, lejos de mantenerse en íntimo trato con la fluencia vital originaria de esos productos, se clausuran en un limbo en cuyo clima lo inmediato y cotidiano carece de sentido y estimación. Tanto que en nuestra realidad concreta esta actitud cobra ya los pronunciados relieves de una escisión entre el pensamiento y la vida (Taborda, 2009: 213).

¿Cómo se logró separar nuestras problemáticas de las ideas? "La incapacidad para ver el mundo desde nosotros mismos ha sido sistemáticamente cultivada en nuestro país" (Jauretche, 1992: 158).

Nuestra tarea es ver el mundo, pensar, soñar, imaginar y escribir desde

el Sur hacia la humanidad. Nada de lo humano nos es ajeno.

La idea no fue desarrollar América según América, incorporando los elementos de la civilización moderna; enriquecer la cultura propia con el aporte externo asimilado, como quien abona el terreno donde crece el árbol. Se intentó crear Europa en América trasplantando el árbol y destruyendo al indígena que podía ser obstáculo al mismo para su crecimiento según Europa y no según América (Jauretche, 1992: 148).

La metáfora del árbol nos recuerda a otro gran pensador. “Injértese en nuestras Repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas” (Martí, 2005: 10).

Para el pensador de Lincoln la descolonización supone una batalla cultural.

Sólo por la victoria en esta contienda evitaremos que bajo la apariencia de los valores universales se sigan introduciendo como tales los valores relativos correspondientes sólo a un momento histórico o lugar geográfico, cuya apariencia de universalidad surge exclusivamente del poder de expansión universal que les dan los centros donde nacen, con la irradiación que surge de su carácter metropolitano. Tomar como absolutos esos valores relativos es un defecto que está en la génesis de nuestra ‘*intelligentzia*’ y de ahí su colonialismo (Jauretche, 1992: 146).

Jauretche leyó en Taborda una sutileza, ya que éste realizó un gran estudio pedagógico, donde escribió sobre pedagogía y colonización. Retomó sus palabras, ideas y las reescribió en otro tiempo, en otra temporalidad. Doble temporalidad: la vital y la política. Taborda muere en las vísperas, en 1944, pero presintió lo que se vendría. “La era que adviene cargada del eros del trabajo” (Taborda, 2011: 374).

¿Qué sucede con las ideas y sus autores? ¿Qué acontece cuando las ideas no pueden irradiarse si el momento histórico le es adverso?

Además, están las escrituras personales y las preocupaciones. Taborda tuvo una gran preocupación por la pedagogía; en tanto que Jauretche escribió para explicar lo que sucedió con el primer peronismo. ¿Cómo fue posible la derrota y el golpe de estado de 1955?

Se podría pensar que el tiempo le fue adverso, pero su libro *Los Profetas del Odio* no para de venderse. Para intentar comprender lo sucedido, recurrió a la historia, la economía, la pedagogía. Decidió divulgar, hace rodar en las calles un concepto: la *colonización pedagógica*. De alguna manera, lo desempolvó y lo comenzó a agitar. Este concepto comenzó

a ser un nombre propio, una voz, un eco.

¿Cuántos conceptos continúan “enclaustrados” esperando un acto de amor y generosidad?

Bibliografía

- Assman, H. (2013) *Placer y ternura en la educación*. México. Alfaomega.
- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Casali, C. (2012) *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*. Lanús. Ediciones UNLA.
- Freire, P. (1980) *Pedagogía del Oprimido*. España. Siglo XXI.
- Freire, P. (1971) *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Jauretche, A. (1992) *Los profetas del odio*. Buenos Aires. Peña Lillo Editor.
- Martí, J. (2005) *Nuestra América*. Buenos Aires. El Andariego.
- Mariátegui, J. (2001) *Temas de Educación*. Lima. Amauta.
- Quijano, A. (2003) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. Clacso.
- Quintar, E. (2004) Colonialidad del pensar y bloqueo histórico en A. L. En *América Latina los desafíos del pensamiento crítico*. México. Siglo XXI.
- Scheler, M. (1938) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires. Losada.
- Simmel, G. (2008) *Pedagogía escolar*. Barcelona. Gedisa.
- Taborda, S. (2011) *Investigaciones Pedagógicas*. La Plata: Unipe.
- Taborda, S. (2009) *Escritos Políticos*. Buenos Aires. Biblioteca Nacional.
- Taborda, S. (1994) *La argentinidad preexistente*. Buenos Aires. Editorial Docencia.



Por Nicolás Cardone¹

Sobre la inseguridad, la hegemonía, el orden societal y su exterior

Este trabajo es fruto de diversas lecturas, preguntas y discusiones, y se propone reconstruirlas como parte de un primer ordenamiento de las mismas.

En el mismo me propongo incluir al problema de “la inseguridad” en las lógicas hegemónicas, y a éstas en el ámbito de la constitución simbólica de la sociedad, a la cual hacen referencia fundamentalmente. Asimismo, enmarcaré el problema en un contexto de reorganización hegemónica, y lo vincularé con el racismo, el cual pienso que se esconde tras el velo democrático de “la inseguridad”.

En fin, sólo me resta agradecer a todo el equipo que, a fuerza de amor por lo que realiza, se dedica a trabajar para que esta revista salga y para que podamos seguir compartiendo lo que pensamos y lo que hacemos. Particularmente significativos en esta tarea son, mi amigo Sergio Friedemann y mi mucho Rubén Dri.

1

Partimos de los desarrollos realizados por Antonio Gramsci en torno a la hegemonía, los cuales derivan de sus indagaciones sobre la posibilidad de constituir una comunidad en torno a un núcleo lo más unificado posible de sentido común. Y es por esto que el autor italiano analiza los postulados de Nicolás Maquiavelo, quien intenta a través de sus escritos y acciones desarrollar una estrategia para aunar las divididas pasiones y representaciones de los habitantes del territorio italiano. Para llevar adelante este objetivo, Gramsci considera que Maquiavelo centraba el foco en la necesidad de la existencia de una fantasía que anude las pasiones disgregadas de los sujetos en torno a un núcleo común de sentidos. Es

¹ Lic. en Sociología. Docente de sociología del CBC (UBA). Chadrhcp@hotmail.com.

en la persona del príncipe que Maquiavelo encontraba lo que podía representar “en forma plástica y ‘antropomórfica’ el símbolo de la ‘voluntad colectiva’” (Gramsci, 2003: 9). Pero esta “voluntad colectiva” no es preexistente a una operación política, sino es resultado de ella. Es justamente aquí que comienza la indagación específicamente política, y ésta en su centro tiene el problema de la constitución de una unidad social, una unidad que se sobreponga a la dispersión y por sobre las diferencias y antagonismos. Parte no menor del establecimiento de esta unidad social es el establecimiento de una fantasía.

La hegemonía, entonces, será la institución y el sostenimiento sobre una fantasía de una voluntad colectiva, de un núcleo valorativo, de un sentido común —es decir, de una comunidad de sentidos, de una común provisión de sentidos al mundo—, partes centrales de la constitución de un orden societal². Es por esto que Gramsci afirma sobre el gran libro de su coterráneo que

el Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar una voluntad colectiva (p. 10).

Es claro cómo para ambos autores italianos, la unidad identitaria de un pueblo no es un dato *a priori*, sino una construcción política. Construcción que no es otra cosa que la efectividad de una fantasía performativa, un relato mítico, un símbolo de unión, en fin, realidades discursivas que “se convierten en elementos vivos en la conclusión, en la invocación a un príncipe ‘realmente existente’” (p. 10). Construcción, en fin, que por ser la afirmación de unos sentidos posibles sobre otros, se establece como realidad de dominación que no es inocua para los sujetos, quienes se constituyen como tales en este orden y bajo sus tensiones³.

² Preferimos hablar en este trabajo de orden societal para diferenciarlo de lo social. Lo social sería, para nosotros, los elementos, los conflictos y las tensiones lógicamente anteriores a la conformación política de lo societal. Hacemos esta distinción para sostener la relevancia que le damos en el trabajo a la conformación política de todo orden.

³ Decir que los sujetos introyectan el orden social en su constitución no es igual a decir que los sujetos están hechos a imagen y semejanza del “orden”, entendido a éste como la pretensión (en última instancia, imposible) de ser un orden efectivo. Esa concepción cancelaría la comprensión del orden como una detención discursiva, como el nombre que busca ser performativo y reducir los conflictos y las tensiones realmente existentes. Toda vez que se nombra “orden” deberemos tener el cuidado de no confundirnos y de no olvidar la violencia que implica llamar “orden” a una totalidad societal siempre conflictiva y nunca plena, y a la vez, de no perder de vista que el lenguaje trabaja por oposición, y que cuando se habla del orden se hace referencia, implícita pero activamente, al “desorden”.

Por todo esto, no debemos dejar de mencionar que la hegemonía no se convierte en una realidad perpetua y fija. Tanto en su desarrollo, como en su permanencia, la hegemonía implica conflicto, lucha. Una hegemonía no se establece entre intereses y concepciones del mundo iguales. Hegemonía implica lucha por su constitución y sostenimiento y, a la vez, implica un tipo de control social que sin manifestarse explícitamente como dominación y como violencia, las implica necesariamente. Si no el concepto de hegemonía no tendría sentido. Existe la hegemonía porque la plenitud de sentidos y un mundo uniforme de significaciones son imposibles.

Por otro lado, nos serviremos de las reflexiones de Emile Durkheim (1992), y comprenderemos al orden societal como una estructura cognitiva y valorativa que nuclea y organiza a un grupo al permitirle la comunicación y su ordenamiento asignándole a los sujetos un rol y un rango. Dicho orden, así, permite la existencia de sujetos y objetos, y los ordena bajo reglas particulares. Es decir que un conjunto societal sólo puede existir en la medida en que se establezca como un orden simbólico y valorativo. Así, para Durkheim, este orden

Sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación (...). Para prevenir todo roce, es preciso que se asigne a cada grupo particular una porción determinada del espacio (Durkheim, 1992: 411).

Es clara la referencia a la estructuración jerárquica de las valoraciones sobre los individuos y grupos que *deben ser clasificados unos en relación con otros*, y su necesidad para la conformación de una sociedad. Asimismo, no es menos importante la centralidad de la conciencia de ser parte de una clasificación. Cada sujeto, individual y colectivo debe estar constituido como un ser consciente de que es parte de una estructura organizada valorativamente y que, de este modo, su clasificación está en relación a la clasificación de los demás sujetos. Por último, menciona Durkheim la necesidad de la existencia vital de la clasificación y la aceptación y sumisión a la misma para prevenir todo roce. Prevención que será el núcleo del control social, ya que los roces existen siempre justamente por la ontología societal que supone jerarquías, desigualdades y una presión que fomenta la sumisión a las mismas.

Pero Durkheim concibe a la sociedad como teniendo “una naturaleza que

le es propia” (Durkheim, 1992: 357), es decir que este núcleo de representaciones colectivas que funda y fundamenta a todo conjunto social, lo trasciende, configurándose como una realidad externa y objetiva. Dirá el autor: “La formación de un ideal (...) es un resultado natural de la vida social” (p. 193). Afirmación que, si seguimos los aportes gramscianos, no podemos aceptar. Coincidimos, entonces, en que la vida social sólo puede darse en torno a la formación de un ideal, pero no coincidimos, a la luz de los textos de Gramsci, con que ese ideal se forma naturalmente o por un movimiento aleatorio del devenir histórico. Sabemos, luego de leer al autor, que ese ideal se instituye políticamente.

Por todo esto consideramos centrales los aportes de Durkheim sobre la constitución de una sociedad, pero debemos subvertirlo a partir de la lectura de los textos gramscianos y postular que lo que se configura alrededor de un núcleo sagrado de valores, que no es otra cosa que una clasificación de las representaciones colectivas, no es una sociedad, sino, como adelantamos, un orden societal.

Encontramos entonces que un conjunto de representaciones colectivas, al transformarse en hegemónico y constituirse eficazmente como sentido común, conforma y estructura todo lo que existe.

Podemos afirmar entonces, en primer lugar, que un orden societal no puede existir sin configurar un ideal y nombrarlo como orden, y sin organizarse en torno a él; y en segundo lugar, que la institución de ese ideal se hace políticamente.

Tenemos así, como primer horizonte de indagación, a la política y a la fantasía en el origen de la identidad tanto societal como subjetiva y, por lo tanto en el origen de las pasiones, valores y voluntades colectivas.

Dijimos que la hegemonía es la configuración eficaz de un núcleo de representaciones y valoraciones colectivas que conforman el fundamento de todo orden societal, la estabilización de un orden en torno a la estructuración social bajo una grilla de definiciones y clasificaciones de lo que son y cuánto valen los sujetos y los objetos. Un orden societal no es otra cosa que un sistema de diferencias, clasificaciones y valoraciones que logra ser hegemónico, es decir, que se propone eficazmente como sentido compartido del mundo.

Debemos agregar, siguiendo a Sergio Tonkonoff (2011) que para que el orden societal se constituya como un sistema de diferencias necesita proponer una alteridad radical que funcione como exterioridad del orden, y así, habilite la existencia de un interior. En palabras del autor:

Un sistema de diferencias sólo puede establecerse a partir de una serie

de exclusiones fundantes o límites antagónicos que permiten su cierre (siempre inestable y provisorio). Esto equivale a decir, entre otras cosas, que todo orden socio-simbólico se constituye a partir de algún tipo de alteridad radical (p. 49).

Ese cierre provisorio e inestable va variando históricamente.

Pero ese exterior, por ser establecido como tal, no queda anulado. Ese exterior se pone en acto y aparece en el interior. Proponemos llamar “crimen” a la actualización de ese “exterior”, y “criminal” a quien actúa esa intromisión del “exterior” en el “interior”. Es por esto que podemos afirmar que aquello que sea considerado como “crimen” variará de acuerdo al sistema de clasificaciones que estructure el orden simbólico. Estas operaciones de exclusión no son otra cosa que la construcción discursiva de acciones o sujetos como indeseables, anormales o cualquier otra denominación que performativamente nombre la excreción de esas acciones y esos sujetos del orden simbólico.

Foucault se refiere a esto cuando afirma que

en el fondo lo que necesitó la burguesía y aquello en que el sistema encontró el interés propio no es la exclusión de los locos o la vigilancia o la prohibición de la masturbación infantil (el sistema burgués puede perfectamente soportar lo contrario), sino más bien la técnica y el procedimiento mismo de la exclusión (Foucault, 1996b: 34).

Cuando el autor se refiere a “la burguesía” no habla con ello de una clase en y para sí, sino de una construcción de los sujetos, del mundo y de una valoración de ellos que podemos catalogar como “burguesa”, de la fantasía de que la particularidad burguesa es lo normal, natural, ordenado y correcto. Por eso se menciona luego al “sistema burgués”, porque hace referencia, entendemos, no a un grupo restringido de cuerpos que poseerían los medios económicos de producción, sino a una configuración histórico-social de los sentidos y los valores que se establecen hegemónicamente como ideal violentando otros sentidos y otros órdenes posibles. Calveiro propone hablar en este sentido del “principio de exclusión, que convierte a una parte de la población en prescindible, indeseable e incluso en inconveniente para la constitución del ‘mundo’” (Calveiro, 2012: 20). No se excluye, entonces, por una necesidad del sistema entendido como estructuras objetivas de producción, sino por una necesidad del sistema en tanto orden simbólico. Esto es lo que se ve amenazado. Esto es lo que el sistema no *soportaría*: la reemergencia de aquello que para poder existir, debió expulsar. La posesión de los medios de producción no es lo que se ve amenazado por la masturbación infantil, lo que se ve amenazado es el orden simbólico que para existir tal cual es y para sostenerse sobre

su pretensión de normalidad, expulsó violentamente ciertas conductas a las que no le puede permitir su puesta en práctica.

En este sentido, Foucault afirma que

en el fondo de cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos (Foucault, 1996b: 28).

De esta cita nos interesa, sobre todo, la referencia a que en el fondo de una totalidad que nosotros llamamos “societal”, en su constitución misma, existen relaciones de poder que no pueden ser disociadas de la producción de verdad; es decir, de discursos postulados eficazmente como verdaderos y de prácticas apoyadas en estos discursos. Sin esta comprensión de los postulados foucaultianos, no podríamos entender que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1996a: 15). Entonces, el poder del que hablamos es el de la construcción de órdenes simbólicos que funcionan como sistemas cognitivos y valorativos, que tienen a la fantasía de orden como núcleo y a las operaciones de exclusión como trazado de límites o balizamiento de lo societal, es decir, como establecimiento de un reverso de la fantasía que podríamos denominar fantasma⁴. Es por todo esto, que afirmamos con Foucault (1996b) que no hay posibilidad de ejercicio de ningún poder sin el logro de una posición dominante en la economía de los discursos. De aquí la propuesta foucaultiana del estudio genealógico para poder luchar contra los discursos que conforman las clasificaciones y valoraciones que fundamentan un orden.

Por lo antedicho, postulamos que debemos estudiar de un orden societal, tanto sus puntos de exclusión como las técnicas de conformación y sostenimiento de los mismos, y asimismo, debemos entender al crimen como el nombre del retorno de lo excluido, y al criminal como el efector de ese retorno.

Si es cierto que el “crimen” es producto, en este sentido, del sistema de clasificaciones socialmente vigente, su puesta en acto y las reacciones que produce tendrán una gran relevancia a la hora de entender el orden societal. No podemos comprender cabalmente la construcción de un

⁴ Es por esto que lo que reemerge desde el afuera es nombrado como violencia, crimen, monstruosidad. Es un sinsentido que permite al sentido ser y sostenerse contingentemente en el tiempo.

hecho como “crimen” si no ponemos su acontecimiento en relación con el orden del discurso. Diremos, con Tonkonoff, que

si todo orden simbólico (...) se basa en un sistema de exclusiones, entonces el crimen puede ser definido como un límite de ese orden. (...) exceso para el orden de las diferencias, el crimen carece así de un lugar fijo y resulta imposible atribuirle un origen preciso (Tonkonoff, 2007b).

Pero para comprender cabalmente estas tesis, debemos remitirnos, nuevamente, a la concepción dialéctica gramsciana. La hegemonía es uno de los polos de una totalidad que incluye a la coerción. Todo orden societal tiene, entonces, un núcleo de consenso, un sentido compartido del mundo y a su vez, debemos afirmar que este núcleo está protegido por una instancia coercitiva.

La dimensión de hegemonía, de consenso postulado exitosamente, no puede ser entendida cabalmente si no se la pone en relación con el elemento de coerción material que la reviste. Sabemos, a partir de los aportes de Gramsci (2003), Foucault (1996b), Bourdieu (2000) y hasta de Benjamin (2007) que toda construcción e imposición de sentidos implica una violencia y un sometimiento a otros sentidos posibles, que esta “violencia simbólica” no puede sostenerse si no es sobre la violencia material, y que este conjunto de violencia física y simbólica es el núcleo tanto de la conformación de un orden societal, cuanto de uno subjetivo. Esto afirma Benjamin (2007) cuando postula que “si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución, ésta se debilita” (p. 125). Vemos entonces como toda institución implica una violencia, no sólo porque si existe una institución es para sancionar una forma legítima de realizar ciertas actividades y castigar las formas ilegítimas, sino porque toda institución supone la búsqueda de la conformación de una conciencia en la posibilidad del uso de algún tipo de violencia para castigar dichas formas ilegítimas.

Postulamos que este es el caso, particularmente, de las prohibiciones penales, las cuales, pueden ser entendidas como reglas de exclusión, límites coercitivos que revisten el núcleo de valoraciones y sentidos compartidos otorgándole tanto identidad como legitimidad al mismo. Límites que en la puesta en práctica del castigo penal, se ven valorizados y reforzados, coadyuvando con esto al sostenimiento y la estabilidad del orden.

Con esto queremos decir que las prohibiciones penales y la puesta en práctica de la pena son los mecanismos y las técnicas de exclusión necesarias para la conformación de una totalidad societal. En fin, el reverso coercitivo de cualquier hegemonía. Es por esto que el acontecimiento criminal es una amenaza particular, porque es un ingreso de aquello que

había sido expulsado, es una ruptura de lo que sostiene la ilusión de plenitud de la totalidad social, es, finalmente, la producción de un desorden cognitivo que pone en juego la firmeza de la red de representaciones y valoraciones vigentes. La imposibilidad de la plenitud del orden es lo que se revela en el acontecimiento criminal, poniendo a la vista que la sociedad nunca es un todo homogéneo y cerrado en sí mismo, sino que es un orden instituido violentamente como orden total y pleno.

Es decir, las prohibiciones penales replican materialmente las estructuras simbólicas que constituyen el núcleo del orden societal. Aquellas se incluyen en lo que podemos denominar, con Tonkonoff (2007a) “Criminalización primaria”, la cual se refiere al proceso de institución de las leyes penales. Pero esta primera criminalización, que ya supone una violencia, se complementa con la “Criminalización secundaria”, que hace foco en la aplicación de las leyes penales, evidenciando que existe entre una y otra una brecha que pone de manifiesto el accionar de una política penal⁵ que selecciona los ilegalismos a perseguir y los sujetos a criminalizar. A esto se refiere Foucault en “Vigilar y Castigar” (2006) cuando expresa que existe toda una economía de los castigos que gestiona diferencialmente los ilegalismos. Gestión diferencial que, por supuesto, tiene una productividad, ya que habilita la separación entre “ilegalismos” y “delincuencia” o “criminalidad”. La cárcel, como lugar del cruce final entre ambas criminalizaciones, se convierte en el espacio de nominación legítimo de aquello que pasa a ser nombrado como “crimen” y de su efector, el “criminal”. Es por todo esto que adherimos al postulado de Tonkonoff, quien afirma que “La exterioridad radical de lo social, es decir, lo que sea socialmente amenazante y repulsivo, se instituye políticamente y se sanciona penalmente” (Tonkonoff, 2011: 52). Es decir que aquello que sea nombrado como crimen dependerá del entramado de significados y valoraciones de un orden societal que, como venimos diciendo, se establece a partir de operaciones políticas de exclusión que lo fundan y fundamentan. Orden instituido, entonces, que se sostiene, como sugería Benjamin (2007), violentamente.

Si, como dijimos, el crimen es aquello que pone en juego, al contradecirlas, las reglas de clasificación societales, aquello que reingresa al orden como “violencia” luego de haber sido expulsado, en fin, aquello que retorna desde el exterior evidenciando su persistencia y vitalidad, sostenemos entonces que el castigo penal comprende un conjunto de mecanismos que concurren a la producción y reproducción de los límites de un orden societal, al re-inscribir sus límites mediante la reafirmación

⁵ En este mismo sentido Lóic Wacquant (2005) hace hincapié en la dimensión política de la criminalización.

del sistema de diferencias y clasificaciones. Es así que la pena tanto se nutre de un sistema de valoraciones y clasificaciones como contribuye a sostenerlo.

Todo crimen implica un ingreso de lo que el orden societal expulsó para poder tomar cuerpo, organizar el sentido y las jerarquías. Es por esta razón que deben existir mecanismos penales para re-inscribir en el sentido aquello que aparece sin sentido y hasta contra-sentido. Toda pena implica, entonces, el restablecimiento del orden de clasificaciones y valoraciones, mediante la reinscripción en el sentido de aquello que, antes expulsado, aparece dentro del orden.

En definitiva, un hecho no puede quedar sin sentido ni puede contradecirlo. No puede hacerse evidente que el orden es contingente e instituido políticamente. Debe mantenerse la ilusión de que el orden societal está bien como está, y desconocer que es una construcción con consecuencias para la vida cotidiana de todos los que de un modo u otro viven en él.

Penal será entonces todo ritual que separe y expulse todo aquello que según el orden de clasificaciones hegemónico, pertenece al afuera, y que su aparición en el interior ponga en juego la vigencia tanto del orden como de los límites que lo sostienen.

Pero, además, en la constitución de un orden societal no sólo se constituye un afuera, sino que, como dijimos, todo orden implica jerarquías, y por lo tanto, también implica un “abajo” y un “arriba”. La pena funciona de tal modo que reescribe los límites sociales permitiéndole al orden, tanto tomar consistencia al sostener los límites interior-exterior escritos bajo la letra de toda ley penal, como sostener las desigualdades y jerarquías en torno a posiciones sociales positiva y negativamente valoradas. En este sentido es que Tonkonoff (2011) afirma que el castigo penal

Es un dispositivo determinante para la construcción social de lo puro, lo bueno, lo deseable y sus reversos, para el establecimiento de los polos de atracción y repulsión a partir de los cuales se valoriza y se regula la vida de un grupo. Dicho de otro modo: punir es territorializar la violencia inmanente de los deseos y los antagonismos sociales para construir oposiciones, producir límites y jerarquías, fabricar identidades, afirmar hegemonías (p. 54).

Entonces, ¿qué es la hegemonía sino la condición fantástica necesaria para acceder al consenso del uso de la fuerza? ¿Qué es la hegemonía sino la habilitación del ejercicio legítimo tanto de la violencia física como de la violencia simbólica? ¿Qué es la hegemonía sino el logro de la postulación de una instancia legítima de nominación del mundo? Y ¿qué sería de una hegemonía sino se apoyara en un sistema penal entendido

como conjunto de mecanismos de re-establecimiento y re-inscripción de los límites sociales?

2

Teniendo en cuenta los desarrollos realizados hasta el momento, concibiendo a la hegemonía como el logro de una nominación legítima y reconocida, es decir, desconocida como arbitraria (Bourdieu, 2000), y al castigo penal como su sostén (tanto físico como simbólico), intentaremos pensar el proceso de configuración de una nueva hegemonía a partir del viraje de la construcción de un enemigo externo a la de uno interno como límite del orden social, y para esto nos valdremos, sobre todo, de los aportes de Tonkonoff (2007a) y de Calveiro (2012).

Siguiendo con la tesis de que la identidad de un colectivo social se estructura a partir del establecimiento político de límites que instituyen una exterioridad, Tonkonoff (2007a) afirma que a mediados del siglo pasado el mundo estaba dividido en dos espacios o bloques claramente delimitados. Un “nosotros” se constituía en torno a un “ellos”. Así mismo, al interior de los Estados “benefactores” se encontraban bien organizadas las responsabilidades y posibles aspiraciones de cada uno como individuo y como parte del Estado. Una grilla clasificatoria hegemónica permitía a los sujetos saber quiénes eran (y quiénes no), qué debían hacer (y qué no) y a qué podían aspirar (y a qué no). La otredad radical de estos Estados constituidos como núcleos del orden, era una otredad exterior, extra-nacional y si había alguna amenaza a la seguridad de estos Estados-nación y sus habitantes, se encontraba fronteras territoriales afuera.

El mundo se dividía así en dos bloques claramente identificados e identificables. Los comunistas nos dejaban saber que no éramos comunistas, y los no occidentales que éramos occidentales. Siempre que quisiéramos mantener nuestra identidad deberíamos evitar ser como ellos, y evitar que ellos se mezclaran con nosotros. Así, su alteridad amenazante fortalecía nuestras certezas (p. 2).

La tesis central del autor es que la identidad es una cuestión de fronteras, y esas fronteras son trazadas políticamente y, por ende, varían históricamente pero no de un modo aleatorio. Obviamente que para que exista un movimiento de esas fronteras, debe haber un movimiento discursivo que se torne hegemónico y que habilite la construcción de una alteridad radical como amenazante del interior que esa exclusión fundó.

La otredad interior, en cambio, se la consideraba siempre integrable. Existía la ilusión de que el orden era omnipotente y podría hacer que cualquiera que no esté integrado se integre al orden social, sea quien sea, viva en las condiciones y el modo en que viva y realice la activi-

dad que realice. Sea un pobre, un delincuente o un drogadicto, no era equiparable al totalmente otro que vivía fronteras afuera. Ya que el ideal de re-socialización estaba plenamente vigente, se trataba de otro, efectivamente, pero un temporalmente otro. El Estado, mediante políticas de salud, educación, o trabajo, podría hacer que toda aquella realidad indeseable, dejara de serlo.

Los límites de la sociedad y de la alteridad estaban claramente marcados. Pero luego del derrumbe de los Estados benefactores y la consiguiente ruptura de la vocación omnipresente de los Estados, y del orden socio-simbólico que los constituía, así como la disminución de la fuerza de la idea de nación, los márgenes societales se vieron difuminados. Es a consecuencia de estos procesos que el “delincuente” o “criminal”, como nueva alteridad amenazante, deviene en la amenaza principal por la que se buscan reconstituir los contornos de la sociedad. A los suburbios pobres y a sus habitantes se desplazó la mira de la conflictividad social, y se consolidó un proceso de simplificación discursiva que redujo todas las problemáticas derivadas del individualismo y de la ruptura de los estados-nación a la “inseguridad” que parecían generar los nuevos marginales, transformados simbólicamente en “delincuentes” (Wacquant, 2007). Quien había sido nombrado por un conjunto de discursos como desviado (y por lo tanto integrable o reencauzable) y que había cargado con todo el peso de los rituales que ese nombre impone, se convierte, luego de la caída de la fantasía de la resocialización, en un otro imposible de tratar, y por lo tanto en un otro radical que debe ser mantenido fronteras afuera, debe ser imposibilitado de actuar, o directamente eliminado. Asimismo se lo convierte en el punto de imputación de toda la peligrosidad e inseguridad existente, forjándose un estereotipo fantasmático de un otro monstruoso, amenazante y cercano.

Esta transformación simbólica lleva el nombre, para Tonkonoff, de criminalización. Criminalizar, entonces, será el mecanismo catastral de inscripción de los límites societales, que consiste en expulsar discursiva y moralmente, a partir del establecimiento y sostenimiento de una hegemonía que construya como intratable y culpable de la inseguridad, a quienes ya han sido excluidos materialmente del orden social. Y aquí es donde quienes no forman parte de un interior material, quienes no están integrados materialmente a la vida social, prestan su carne para simbolizar, luego de una imputación discursiva efectiva, la exterioridad social. La imaginación performativa de los integrados, cuando construye fantasmáticamente a los excluidos como un otro irredimible, pone en funcionamiento la máquina a través de la cual el orden societal reconstituye sus límites y afirma tanto las identidades como las desigualdades materiales existentes. Es así que funciona “el mecanismo milagroso que

fabrica el afuera y el abajo, para que el adentro y el arriba sean posibles; que produce enemigos, para que vuelva a haber amigos; que configura un ellos, para que exista un nosotros” (Tonkonoff, 2007a: 7).

Es por esto que el acontecimiento criminal pone en juego el orden establecido, justamente porque el orden se define a partir del establecimiento de un catálogo de acciones y subjetividades que no son, ni pueden ser parte del mismo, sin generar conflicto.

Siguiendo a Zigmunt Bauman (2010), afirmamos que hace aproximadamente dos décadas se vienen configurando procesos globales de unión y conexión de los distintos sectores de la sociedad y de las distintas culturas, que “incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva” (p. 9). Bajo la órbita de estos procesos globalizadores, es que nos permitimos leer aquello que Chomsky (2005) llamó “La Nueva Guerra contra el Terrorismo” y lo que podemos llamar “La Nueva Guerra contra la Inseguridad” como dos operadores simultáneos y relacionados de la conformación de un nuevo orden socio-simbólico, ya a escala global y prácticamente omnipresente. A estos procesos de reconfiguración punitiva Pilar Calveiro (2012) los enmarca en una “reorganización hegemónica a nivel planetario”. Postulamos que la construcción de la exterioridad implica, en esta nueva etapa, una configuración omnipresente de la amenaza al combinar estos dos tipos de enemigo. El enemigo externo como agente del terror y el enemigo interno como agente de la inseguridad⁶.

3

Partiendo de los postulados que desarrollamos a lo largo de este trabajo, podemos concebir a “la inseguridad” como el nombre de un lugar específico en el discurso. Es el nombre que toma la imposibilidad de la plenitud de conformación del orden societal como pleno. Es decir, “la inseguridad” es el nombre que actualmente lleva el movimiento de reconocimiento de la no plenitud del orden y de la búsqueda de la misma. “Inseguridad” es el nombre de un doble movimiento que debe ser considerado para dar cuenta de ella.

En primer lugar, hemos afirmado que para la constitución de una totalidad societal es necesaria una operación de exclusión. El gran problema (paradójicamente) es que el orden societal del que hablamos, tiene en su centro la fantasía democrática, la cual implica una comprensión total de los sujetos en su interior, incluso de aquellos que atentan contra ella,

⁶ Si bien en este trabajo nos ocuparemos solamente de la llamada “Inseguridad”, a la luz de la tesis que seguimos y que afirma que ésta se enmarca en procesos globales con los que se encuentra relacionada, consideramos pertinente la aclaración sobre el terrorismo.

ya que deben ser tratados de forma democrática. El ideal democrático es la plena inclusión, sobre todo teniendo en cuenta la emergencia de los derechos humanos como núcleo de las nuevas formas de constitución del orden societal (Cheresky, 1999). ¿Cómo hacer entonces para constituir un exterior? El significante perfecto para el orden del discurso democrático será “la inseguridad”. A través de ella puede *eufemisarse* la operación de exclusión sin dejar de ser efectiva en una sociedad en la cual su fantasía-núcleo no le permite excluir. Es pues porque la exclusión de un sujeto es imposible en un orden societal que se pretende democrático, que la exclusión debe dar un rodeo y nombrarse como “inseguridad”. El fascismo no oculta su exterior y se reivindica pleno sólo al eliminarlo.

Pero dijimos que la operación de exclusión no deja de ser eficaz, y en esta eficacia tiene un lugar central “la inseguridad”. Veremos por qué.

En la modernidad, con la consolidación del individualismo, se genera un proceso por el cual, distintas contingencias, antes minimizadas por la contención del grupo social, comienzan a hacérseles presentes cada vez más a los individuos. Éstos, por su condición, no pueden resguardarse por sí mismos de dichas contingencias, revelándose una situación en la cual la existencia y sus medios más fundamentales no están asegurados. De este modo, nos encontramos frente a lo que Giddens (1997) llama “inseguridad ontológica”, en la cual la precariedad que existe en diversos planos de la existencia aparece como el horizonte insuperable de la condición del hombre moderno. La vulnerabilidad, de este modo, constituye a los individuos en tanto tales, configurándose en torno a lo que Beck (1998) llama el “modelo biográfico”, bajo el cual cada individuo debe afrontar por su cuenta las contingencias de su existencia particular. En este sentido, Bauman (2010) afirma que las inseguridades y faltas de certezas se reducen a la noción de protección, y ésta a la de protección del cuerpo, recayendo en la criminalidad la amenaza a la protección personal –y por ende a la inseguridad en general– por antonomasia. Es decir, que una situación de vulnerabilidad compleja se reduce a la protección personal, luego ésta se reduce a la protección del cuerpo de la criminalidad y esta doble reducción se nombra actualmente con el nombre de “la inseguridad”. Esto permite, si tomamos en cuenta los aportes de Martini (2004), correr de las discusiones cotidianas y mediáticas, y de las encuestas de opinión, los temas políticos más profundos, contribuyendo a la conformación del escenario político como escenario bélico (Calveiro, 2012).

Y esto por cuanto “la inseguridad” es un objeto abstracto. Esta abstracción permite dos cosas: por un lado, permite aplicarse casi a cualquier situación que así lo requiera con la sola justificación de proteger el “orden”, despertando una serie de asociaciones que comienzan con los

microdelitos, principalmente, pero que no se agotan en ellos y continúan con determinadas vestimentas (por ejemplo, ropas deportivas), territorios particulares (por ejemplo, villas), situacionales diversas (por ejemplo, un corte de luz a la noche), una actividad particular no delictiva (por ejemplo, un grupo de personas tomando gaseosa en una esquina), un cierto tipo de mensaje (por ejemplo, las noticias sobre el crimen). Y por otro, habilita a que la criminalización se realice veladamente. Se expulsa simbólicamente, a través de “la inseguridad” a quienes ya están expulsados materialmente del orden, como arriba afirmábamos.

Sobre esta base abstracta que permite la gran amplitud del concepto de “la inseguridad”, y que por ende incorpora una gran diversidad de situaciones, es que se construye la alteridad radical que encarna la puesta en acto de esas situaciones. La figura del otro criminal, hoy nombrado bajo la figura del “pibe chorro” ocupará ese lugar al condensar una serie de características, en particular la pobreza y la juventud, “sobre todo por lo que ambas tienen de desmesurado” (Tonkonoff, 2007c: 151).

Teniendo todo esto en cuenta, podemos resumir la operación de exclusión en un doble movimiento. En primer lugar, diversas situaciones problemáticas que tienen que ver con un orden societal se incluyen bajo “la inseguridad” y en ella se condensan una serie de amenazas. Y en segundo lugar, se configura al “pibe chorro” como la figura que provoca la inseguridad, corporizando esa amenaza.

Pero dentro de esta conjugación, se incluye una categoría que es central para la operación de exclusión: la de crimen. Alrededor de ella es que se nuclean todas las otras asociaciones que se enmarcan bajo “la inseguridad”. Si dentro de las asociaciones que se incluyen en “la inseguridad” no estuviera la categoría de crimen, la operación de exclusión no sería efectiva. De esta manera, podemos entender por qué, si la inseguridad no es igual a delincuencia (porque incluye sólo una parte de los delitos y porque incluye situaciones y acciones no delictivas (Kessler, 2009)), sí permite la operación de exclusión. En este sentido, la categoría de crimen habilita a la acción del sistema penal materializando la criminalización. La cual es una operación de exclusión que se configura en torno al tipo particular del “pibe chorro” como núcleo de imputación.

“La inseguridad” entonces es el nombre del establecimiento de una verdad en torno a qué y quiénes son los sujetos y conductas que no son parte del orden, que no deben ingresar, que deben permanecer en el exterior y, por esto mismo, que son la evidencia de la violencia con la que un orden se impone.

Lo que opera en el nombre “la inseguridad”, postulamos, es aquella

construcción del orden societal que debe expulsar conductas y acciones posibles para existir, que se encarna veladamente en un otro, reforzando en esta figura fantasmal las desigualdades existentes. Y este proceso está en íntima relación con los postulados desarrollados por Bauman (2010), quien afirma que bajo una operación discursiva puede lograrse, por un lado, que la aspiración a una vida plena de certezas y seguridades en todos los ámbitos se englobe bajo el concepto de “protección”, y, por otro, que este concepto se reduzca a protección de la vida frente a un enemigo. Este proceso termina siendo altamente rentable para quienes quieren sostener el orden socio-simbólico a través del discurso centrado en la protección, ya que la exclusión que todo orden necesita para ser, al tiempo que le da vida, lo amenaza de muerte. Es decir, que la ambición del logro –imposible– de una vida plenamente segura que se conforma bajo el concepto de protección, se revela como una cantera inagotable de recursos discursivos para extender el control y la violencia criminalizante. De esta manera podemos comprender que puedan volverse tan anhelados como explícitos, suscitando escasos, cuando no nulos, rechazos. Es de esta manera que, “la inseguridad” se constituye como el argumento irreflexivo que demanda respuestas rápidas y eficientes, que terminan siendo sólo rédito político para los adalides del orden, sólo espectáculo para los sujetos inseguros e in-asegurables, y sólo tormentos para los sujetos del castigo. Todo esto, apoyado sobre una visión “de la seguridad como prioridad” (Sandoval, 2007: 29).

Al ser el eje del proceso de inscripción, subversión y reinscripción de los límites últimos del orden societal, “la inseguridad” se evidencia como la llave maestra de la construcción de hegemonía. Es decir, a partir de la operación política de construcción de una verdad como aquella que nombra a “la inseguridad” como fuente de todas las amenazas e incertezas, como aquella que nombra a ciertos sujetos y situaciones como causa de la inseguridad, es decir, que los criminaliza, se logra consolidar una hegemonía, un sentido común que permite ciertas prácticas como la vigilancia constante, las detenciones arbitrarias, la habilitación del uso de la tortura, la antropomorfización de la amenaza, o, en fin, la construcción de un derecho penal que, al utilizar un peligro tan abstracto y a la vez tan amenazante y presente (Calveiro, 2012), funciona como un amplio instrumento de acusación (Sandoval, 2007). “La inseguridad” es, entonces, una máquina perfecta para lograr hegemonía. Un arma tan eficaz en el orden del discurso que es parte fundamental de lo que Chomsky (2005) caracteriza como la generación de un “nuevo espíritu de época”, de un nuevo núcleo de representaciones, sentidos y valoraciones colectivas que configuran un nuevo modo de ser en el mundo y un nuevo revestimiento coercitivo del mismo.

“La inseguridad” es el nombre de la operación hegemónica que permite, al devenir fisonomía, definir infinitamente un “ellos” para que un “nosotros” sea posible, instituyendo a ese “nosotros” tanto como ideal cuanto como deseo personal legítimo. Y esto debido a que, al relacionar las prácticas punitivas con una seguridad identitaria, en la defensa del orden subjetivo y societal frente a la amenaza, se revela, al decir de Sandoval (2007) una naturaleza emotiva que organiza una economía pasional, una sujeción emotiva de los sujetos al orden y una repulsión cargada de afecto de aquello que lo pone en riesgo.

“La inseguridad”, entonces, se ha convertido en un significante de circulación masiva que se hace carne mediante los procesos de criminalización, y legitima la territorialización de la operación de exclusión en una definida identidad Otra y amenazante.

Pero consideramos relevante avanzar en nuestra propuesta y, para esto pensamos que es relevante seguir a Foucault, quien en torno al racismo (Foucault, 1996b) afirma que éste funciona estableciendo una distinción en la humanidad (núcleo, en tanto objeto de defensa de los derechos humanos, del orden democrático), relacionando la vida propia con la necesaria muerte del otro amenazante, y, por ende, configurándose como la condición de aceptación del homicidio. Es decir, que en este concepto se condensan tanto la necesidad de excluir, la corporización de esa exclusión, como la radicalidad de la misma, ya que su no efectivización conlleva la imposibilidad de la propia vida. Pero hemos afirmado también que el ideal del orden democrático no permite la exclusión explícita, y mucho menos el asesinato del excluido.

Sin embargo la operación de exclusión, aun en un orden democrático, tiene lugar, debe tenerlo. Y ese lugar es “la inseguridad”.

En ella, en primer lugar, se condensan una serie de conflictos sociales; en segundo, se los nuclea en torno a la criminalidad, habilitándose con esto, por un lado, el accionar del sistema penal y, por otro, asociando la criminalidad, y por ende la inseguridad en general, a un sujeto. De este modo, y teniendo en cuenta los aportes hasta acá realizados, proponemos pensar al significante “la inseguridad” como el lugar posible de la manifestación del racismo en una sociedad pretendidamente democrática.

Así, al nombrar ciertas acciones, situaciones y sujetos bajo el paraguas de “la inseguridad”, se autoriza la expresión de los discursos y las prácticas más radicales de discriminación, marginación y segregación; en fin, discursos y prácticas racistas, de un modo aparentemente secreto, pero plenamente activo, conformándose como un murmullo, como un rumor que pone en acto lo que podríamos llamar, con Durkheim (1992), una

corriente de opinión, que coacciona para opinar de un modo y castiga con el descrédito una afirmación en sentido contrario. Todo esto le permite al *fascismo que todos tenemos en la cabeza* (Foucault 1996b) convertirse en sentido común, con lo cual disminuye el cuestionamiento a las prácticas más terribles del desprecio humano y la violencia indiscriminada sobre los ya discriminados.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2010). *La Globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (2007). Para una crítica de la violencia. En Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 113-138). Buenos Aires: Caronte.
- Bourdieu, P. (2000) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cheresky, I (1999). *La innovación política*. Buenos Aires: Eudeba.
- Chomsky, N. (2005). *El terror como política exterior de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1996a). *El orden del Discurso*. Madrid: La Piqueta.
- (1996b). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Caronte.
- (2006). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gramsci, A. (2003). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kessler, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martini, S. (2004). *Estudio de la construcción del crimen en los medios gráficos*. Tesis, Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A.
- Sandoval, M. (2007). *Diacrítica del terror*. Bogotá: Nuevo Mundo.
- Tonkonoff, S. (2007a). El retorno del mal. En Alcaá, R. *Construcción de identidades*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas

de la UNAM.

- (2007b). Acerca del Crimen, del Criminal y de las reacciones que suscitan. *Delito y Sociedad* 23. Santa Fe.
- (2007c). Tres movimientos para explicar por qué los Pibes Chorrros visten ropas deportivas. En VV.AA. *La sociología ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011). Mito-lógicas. La cuestión criminal en el centro de la cultura. En Gutiérrez, M. *Populismo punitivo y justicia expresiva* (págs. 43-56). Buenos Aires: Fabián Di Placido.
- Wacquant, L. (2005). Castigar a los parias urbanos. *Oficios Terrestres* 17, pp. 10-14. La Plata.
- (2007). *Los condenados de la ciudad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Por Sergio Friedemann¹

*Revitalización del marxismo
latinoamericano en los años
sesenta. Rodolfo Puiggrós, el
debate sobre los modos
de producción y las teorías
de la dependencia*

A lo largo de este artículo se insertará la posición de Rodolfo Puiggrós durante la década del sesenta en los debates respecto de la validez de la secuencia de modos de producción planteada por Marx a la hora de comprender el desarrollo de América Latina². Aunque el centro estará puesto en esa década, resulta útil rastrear en la trayectoria previa de Puiggrós ciertos posicionamientos, para luego atender al debate que entablara con André Gunder Frank en las páginas del periódico mexicano *El Día*. Al mismo tiempo se intentará situar dicho debate en un contexto más amplio de revitalización del marxismo latinoamericano. Por último, se intentará ensayar algunos vínculos entre este debate y los aportes de algunos autores representativos de las teorías de la dependencia.

¹ Lic. y Prof. en Ciencia Política. Docente de Filosofía en la carrera de Sociología (UBA). Becario doctoral de CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. ser.fri@gmail.com

² Parte de este artículo fue publicado como capítulo de un documento de investigación titulado “El marxismo peronista de Rodolfo Puiggrós. Una aproximación a la izquierda nacional” (Friedemann, 2014), disponible en <http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/textos/documentos/dji39.pdf>

Introducción

Sostiene Aníbal Quijano (2000) que durante el siglo XX una gran mayoría de las izquierdas latinoamericanas de extracción marxista, y a diferencia del aprismo³, “ha debatido básicamente en torno a dos tipos de revoluciones: democrático-burguesa o socialista” (p. 239). Según el sociólogo peruano, ambas posturas tienen presupuestos falsos hijos del eurocentrismo. En el caso de la “revolución democrático-burguesa”, se parte del supuesto de que la sociedad latinoamericana es feudal, o semi-feudal con un capitalismo apenas naciente. Por lo tanto, la burguesía es la que organiza a las otras clases sociales subordinadas para “arrancar al señorío feudal del control del Estado” (p. 239). En la propuesta de la “revolución socialista”, continúa Quijano, se supone que la economía y la sociedad latinoamericana es esencialmente capitalista y que la clase trabajadora es la que debe subordinar a las otras clases dominadas e “imponer el control estatal de los medios de producción” erradicando a la burguesía.

El error, en ambos casos, consiste en admitir que la secuencia de modos de producción observada por Marx es expresión de una ley natural que rige la evolución de toda sociedad, y por lo tanto, también válida para pensar la historia de América. Ese falso punto de partida llevó, según Quijano, a que el debate de la segunda mitad del siglo XX haya estado centrado en “si la economía, la sociedad y el Estado eran feudales/se-mifeudales o capitalistas” (p. 239), optando la mayoría de la izquierda latinoamericana por la primer opción y por tanto adhiriendo a la propuesta “democrático-burguesa”.

La distinción que realiza Quijano es útil para repensar los debates del pasado con la mirada que nos aporta la distancia histórica y los aprendizajes que conlleva. Al mismo tiempo que conceptualiza los debates en torno a los modos de producción en América Latina, el autor interviene en ellos y toma posición. Por su parte, intenta encuadrar las posiciones existentes desde mediados de siglo pasado en dos grandes conjuntos, que, hijos del marxismo europeo, no logran la suficiente autonomía como para salir de la falsa dicotomía feudalismo-capitalismo que, en su opinión, no permite explicar la lógica del capital tal como se realizó en América. A la hora de comprender algún punto de vista particular de esos debates con una mirada desde la historia intelectual, la conceptualización de Quijano es válida pero debe evitarse el riesgo de asumir

³ Quijano se refiere al movimiento latinoamericano que excede al APRA de Perú que, liderado por Haya de la Torre, le dio impulso, e incluye a otros movimientos de liberación nacional latinoamericanos. El aprismo se diferenciaría por su propuesta de “Revolución Antiimperialista” como una transición hacia una revolución socialista (Quijano, 2000).

mecánicamente su distinción analítica adjudicando alguno de los rótulos a toda expresión política individual o colectiva de la América Latina. Porque no todos los que creyeron ver feudalismo en América siguieron el razonamiento lineal de aguardar el desarrollo del capitalismo a través de una revolución burguesa.

Es complejo en el caso de Puiggrós, cuya larga trayectoria intelectual atraviesa diversos desplazamientos: apoyó al peronismo como una etapa de transición hacia el socialismo, aunque más temprano que tarde desconfió de la capacidad de la burguesía local para hegemonizar una etapa progresiva. Y es más claro en Mariátegui, que marca mayor distancia con aquellos que prefieren seguir apostando a que la clase capitalista cumpla su “misión histórica”⁴.

Particularmente erróneo sería adjudicar a Rodolfo Puiggrós todas las características que Quijano encuentra entre aquellos que observaron una realidad feudal o semi-feudal en el pasado latinoamericano.

El comunismo heterodoxo de Puiggrós

Puiggrós ya portaba inquietudes nacionalistas cuando se acercó al Partido Comunista Argentino (PCA) en 1928⁵. Las mismas no eran incompatibles con la doctrina soviética del “socialismo en un solo país”, adoptada ese mismo año en el VI Congreso de la Internacional Comunista. Lo que se proponía era una política localmente situada, que incluía posibles alianzas con sectores moderados y progresistas en cada país. En la siguiente etapa de la Internacional Comunista⁶, la del “Frente Popular antifascista”, este tipo de alianzas se profundizarían. Merecen destacarse los acercamientos entre el PCA y la Unión Cívica Radical (Myers, 2002). De hecho, el propio Puiggrós se dedicó a escribir en la columna de historia argentina de la publicación frentista del PCA⁷ acerca de la necesidad de articular

⁴ Se trata de la pregunta por la hegemonía y la presencia de grupos sociales diversos al interior de las clases. Tanto en Perú como en Argentina, coinciden Mariátegui y Puiggrós, existen más actores relevantes que deben cumplir un rol en el camino revolucionario. Según Mariátegui, el campesinado indígena está llamado a cumplir el rol que Gramsci adjudica a los obreros italianos. Tiene que ver con lo que Portelli ve como el tercer aspecto de la sociedad civil en Gramsci: la “dirección ideológica de la sociedad” (Portelli, 1992: 18). En el caso de Puiggrós, la alianza de clases entre la burguesía industrial y la clase obrera es posible y se trata de lograr la hegemonía de esta última. “La clase dirigente (...) no dirige toda la sociedad sino solamente a las clases auxiliares y aliadas que le sirven de base social” (p. 75).

⁵ Para una lectura más abarcativa de toda la trayectoria de Puiggrós, véase Acha (2006); Puiggrós, A. (2010) y Friedemann (2014).

⁶ El VII Congreso de la Internacional Comunista data de 1935.

⁷ La Revista “Hoy” y su continuadora “Orientación”, pues debió cambiar de nombre por cuestiones legales (Acha, 2006).

con el radicalismo, por ser un partido de masas capaz de realizar las “tareas democrático-burguesas” pendientes (Acha, 2006). Luego iba a ser el peronismo.

El PCA se adaptó a la doctrina moscovita caracterizando el modo de producción local como el de un capitalismo insuficiente, deformado por el carácter dependiente de los imperialismos y los resabios semif feudales. La revolución por venir era caracterizada, asimismo, como “democrático-burguesa, agraria y antiimperialista” (Camarero, 2011: 207), como etapa previa a la revolución socialista.

Puiggrós se posicionaba a principios de los cuarenta como el historiador más representativo del PCA (Myers, 2002). Entre 1940 y 1945 escribiría una decena de libros de historia argentina⁸. La tesis acerca del feudalismo latinoamericano se plasmaba ya en el primer libro de trascendencia de la obra de Puiggrós: *De la colonia a la revolución*, de 1940. La neocolonial América Latina no había logrado salir plenamente del feudalismo (Puiggrós, 1957). Según argumentaba, la colonización de América por España no fue una forma expansiva del capitalismo europeo. Los señores feudales no permitieron concretar el propósito de la burguesía. “La conquista de América —prosigue Puiggrós— formó parte del proceso general de expansión del feudalismo y lo salvó de una muerte segura. España volcó en América los elementos del régimen feudal en descomposición” (p. 28).

Si el desarrollo del capitalismo en España pudo ser retrasado no se trataba de un equívoco en la evolución de los modos de producción, sino que era el propio capitalismo el que nacía “dispuesto a saltar etapas” (p. 23). No obstante, Puiggrós anticipa algo que luego aparecerá con más fuerza. La sucesión de modos de producción planteada por Marx no puede aplicarse mecánicamente a la realidad iberoamericana:

La colonización española no fue, ni podía ser, el simple trasplante mecánico de la sociedad peninsular (...). El tipo de sociedad que España creó en América, la sociedad colonial, nació de la síntesis de elementos antitéticos entre sí (p. 107).

El desarrollo económico de una Argentina de orígenes feudales se veía frenado por la acción de la oligarquía y el imperialismo, y allí radicaba la posible alianza con una incipiente burguesía nacional industrialista. De esa manera, Puiggrós reproducía el esquema etapista de la sucesión

⁸ Un listado completo de la obra de Puiggrós puede encontrarse en el sitio web de la “Biblioteca Rodolfo Puiggrós” de la Universidad Nacional de Lanús <http://www.unla.edu.ar/index.php/biografia-de-rodolfo-puiggros>. Acceso: 23 de Septiembre de 2013.

de modos de producción que, presente aunque secundario en la obra de Marx, había sido desplazado por los soviéticos al centro teórico de las explicaciones históricas marxistas.

El desarrollo económico de la Argentina, con sus resabios feudales, se traducían en la concentración de la tierra y el monopolio extranjero. La independencia política no había sido suficiente, y Puiggrós planteaba ya que las tareas pendientes sólo podrían completarse en la lucha contra el imperialismo y la oligarquía⁹. La clase obrera emergente debía liderar ese proceso, aunque aliada con otros sectores progresistas como la burguesía industrialista y algunos sectores de las fuerzas armadas (Acha, 2006).

No era ajena a las aspiraciones intelectuales de Puiggrós la pretensión científica del marxismo ortodoxo cargada de elementos positivistas. En una carta, a diez años de su ingreso al partido, recordaría que la llegada a “las filas del comunismo” y al “materialismo dialéctico” no fue de un día para el otro, pues “no se llega al comunismo por “revelación” sino por “comprensión””¹⁰. Es de destacar la alusión al “materialismo dialéctico”, categoría que no se encuentra en los textos de Marx¹¹ y que es central en la doctrina oficial difundida por el estalinismo que Puiggrós tardaría en abandonar.

Un posible diálogo con Mariátegui

También Mariátegui partía de pensar el feudalismo en América, y no puede decirse que su marxismo sea expresión mecánica de la “caja negra” de la ortodoxia soviética. Ni Mariátegui ni Puiggrós confían en una burguesía local capaz de llevar adelante su “misión histórica”¹². Y a pesar de que Mariátegui en Perú y Puiggrós en Argentina hayan intentado, más tarde o más temprano, construir indagaciones teóricas divorciadas de la matriz

⁹ Si el retraso económico se debía más a las trabas impuestas por la oligarquía local, o bien por la acción del imperialismo, iba a constituir por sí mismo un tema de debate en el campo de la “izquierda nacional”. Puiggrós cuidaría de no borrar la importancia de ambos polos, el externo y el interno.

¹⁰ Carta de R. Puiggrós a A. Durelli, 10/6/1939, citada por Acha (2006: 26).

¹¹ Fue Engels quien introdujo en un prefacio de las *Tesis sobre Feuerbach* la categoría de “materialismo dialéctico”, años después de la muerte de Marx (Attali, 2007).

¹² Mariátegui viajó a Europa entre 1920 y 1923, y especialmente relevante para su formación fue la estancia en Italia durante la experiencia de los consejos de fábrica y los debates que llevaron al fraccionamiento del Partido Socialista (PSI) y el surgimiento del Partido Comunista (PCI). Análogas lecturas teóricas y la participación en esos debates, hacen de Mariátegui y Gramsci autores cuya similitud llama la atención en cuanto al lenguaje, las preguntas, las preocupaciones y las posibles respuestas que ensayan (Aricó, 1980). Mariátegui muere en 1930 a los 36 años cuando todavía no estaban escritos los cuadernos de la cárcel del italiano.

soviética, la ligazón con el comunismo partidario iba a generar más bien tensiones que separaciones plenas. De hecho, la tesis del feudalismo en América, presente en todos los partidos comunistas del continente, ejerce su presencia en ambos autores. En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 2010), afirma el peruano que “la herencia colonial” que se debe eliminar es el “régimen económico feudal” (p. 77). España, continúa, “nos trajo el medioevo: inquisición, feudalidad, etc.” y mientras la revolución de la independencia logró superar muchas de aquellas características medievales, “los raigones de la feudalidad están intactos” (p. 78). Pero para Mariátegui la burguesía peruana era incapaz de llevar adelante las transformaciones económicas capitalistas que acompañaran la instalación de un régimen político liberal como el que surge tras la independencia. Sin resolver el “problema de la tierra”, esto es, sin eliminar el latifundio, no hay solución posible para el Perú que observa Mariátegui. Aunque con diferencias entre la costa y la sierra, el capitalismo sólo en forma parcial se ha desarrollado en el Perú, por lo que Mariátegui también habla de un régimen semi-feudal. Pero para Mariátegui el “etapismo” en los modos de producción debía ser discutido. No había que esperar la revolución democrático-burguesa para luchar por el socialismo. Los gérmenes del comunismo estaban presentes en la forma de organización incaica, y los indígenas estaban llamados a ser el sujeto de la “misión histórica”. Cierta teleología está también presente, pero en una apropiación heterodoxa de los postulados de un marxismo algo determinista.

La matriz soviética y el peronismo

El caso de Puiggrós era también complejo. Lo paradójico es que, por un lado, la construcción teórica de Puiggrós era deudora de los postulados del comunismo soviético y, sin embargo, la caracterización que hiciera del peronismo era contrapuesta a la de su partido. Cuando se produce el golpe del '43 por parte de un ejército cuyo sector nacionalista terminó siendo el dominante, para el PCA se trataba de un intento del fascismo por instalarse en Argentina. El etapismo permitía otra lectura: se trataba de la oportunidad de avanzar sobre asuntos pendientes, como la nacionalización de la industria y la planificación estatal de la economía, preparando el campo de batalla para “etapas superiores”, a saber, la revolución proletaria. Cuando a Puiggrós lo expulsan del partido, forma un movimiento que impulsará hasta el cansancio una renovación de la cúpula partidaria. No había aún una crítica a los moldes soviéticos, sino a la dirigencia. No estuvo dispuesto Puiggrós a abandonar definitivamente las filas comunistas hasta tiempo después.

El golpe de Estado de 1955 marcó un punto de inflexión en la trayecto-

ria política e intelectual de Puiggrós. Los años peronistas habían estado marcados por la insistencia en la reivindicación del comunismo, que se pretendía ocupado ilícitamente por una dirigencia corrompida. Ahora, en la resistencia peronista, no había lugar para demasiados matices. Puiggrós participó del infructuoso levantamiento de Valle, vinculándose al comando de la resistencia “17 de Octubre”. La familia debió esconderse y Rodolfo perdió sus trabajos. Sobrevivió dictando clases particulares (Puiggrós, A., 2010) y finalmente debió exiliarse en 1961.

Como contracara, retomó su oficio de historiador con una renovada productividad. En 1956 publicó una primera versión de su más trascendente obra: *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*.

Los ´60 y el exilio mexicano. Debate sobre los modos de producción y la revitalización del marxismo latinoamericano

En 1961 se produjo su primer exilio a México¹³. Puiggrós fue co-fundador del diario *El Día* y se desempeñó, bajo el seudónimo de “Alfredo Cepeda”, como editorialista entre 1962 y 1965¹⁴. El periódico, impulsado por un ex sindicalista y entonces diputado del gobernante Partido Revolucionario Institucional (PRI), reivindicaba la memoria de la revolución mexicana, abogaba por un “movimiento popular y nacional” como garantía de solución a los problemas mexicanos, y defendía la intervención y regulación de la economía por parte del Estado.

En México, Rodolfo escribió sobre historia, filosofía y religión. Varios de sus libros abordaban la temática de la conquista española, el feudalismo y la religión. También se dedicó a reelaborar la *Historia Crítica...* En la nueva introducción, escrita en 1965 en México, afirmó con mayor solidez la ruptura con la matriz estalinista criticando tanto al idealismo como al determinismo económico¹⁵.

¹³ Según Omar Acha (2006) una serie de contactos en México prometía mayores posibilidades laborales ante las constantes dificultades económicas de la familia. Un reciente testimonio recogido por Marcelo Langieri (2013) pero mantenido en el anonimato indica que Puiggrós “se tuvo que escapar de la Argentina” cuando el Ministerio del interior había denunciado una “conspiración comunista donde estaban Frigerio y Puiggrós” (p. 168). No hemos podido confrontar esta información con otras fuentes.

¹⁴ También lo hizo durante su segundo exilio mexicano, entre 1974 y 1978.

¹⁵ Sin dejar de nombrar como “materialismo dialéctico” a la doctrina marxista, criticaba ahora al determinismo económico, además de al idealismo. “Declarar que únicamente las ideas gobiernan al mundo es tan equivocado como declarar que sólo la economía lo gobierna (...). [Marx] no deja la menor duda acerca del carácter dialéctico del nexo que hace de las condiciones de la vida material las raíces de las relaciones jurídicas y las formas políticas (habría que añadir la cultura y las restantes expresiones superestructurales) de la sociedad. Pero los detractores y deformadores de Marx (...) lo acusan de no considerar más que las condiciones de la vida material y de dar por inexistente, despreciable o inoperante todo lo que está fuera del campo económico” (Puiggrós, 1986: 30-31).

También resaltaba la crítica a lo que llamó “la teoría de la revolución exportada”, interpretación “metafísica” de los “marxistas dogmáticos”, que creen que el socialismo puede llegar a cualquier rincón del planeta siguiendo órdenes de Moscú, o por expansión territorial soviética (Puiggrós, 1986: 32-35). La propuesta era explícita en el sentido de construir el socialismo a partir de la singularidad de la sociedad argentina.

Discutía con los partidos de la izquierda tradicional, a los que caracteriza de “sectas políticas”. Por primera vez se asomaba una crítica al etapismo fatalista —aunque no lo llamaba así— de “dirigentes e intelectuales que conciben al socialismo y al comunismo como *universales* que, tarde o temprano, obligarán al país a entrar por su camino” (Puiggrós, 1986: 35. Las cursivas son del original). Pero su conclusión es igualmente evolucionista: socialismo y comunismo no son universales, sino que son “frutos inevitables del desarrollo de *lo singular* de nuestra sociedad” (Puiggrós, 1986: 35. Las cursivas son del original).

En 1967, se publicó como tercer tomo de la reedición de la *Historia crítica... el volumen Las izquierdas y el problema nacional*. Respecto de la “tesis feudal”, Puiggrós, la asume críticamente. Discute con la posición oficial del comunismo que reiteraba en la década del '30 “el esquema elemental —esclavismo-feudalismo-capitalismo—” sin detenerse a indagar el “contenido y las formas específicamente indoamericanas que imprimió al feudalismo la conquista hispanoportuguesa” (Puiggrós, 2006: 140).

El debate acerca de los modos de producción. Antecedentes y contexto de elaboración

Fue en esta época el debate acerca de los modos de producción en América Latina que entabló con André Gunder Frank, publicado en 1965 en las páginas de la revista *El gallo ilustrado*, que acompañaba la edición dominical del periódico mexicano *El Día* donde Puiggrós se desempeñaba como editorialista¹⁶. En el momento en que se produce el debate, ambos intelectuales se desempeñaban como profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Resulta interesante ubicar la polémica en un contexto de debates más amplio, que comienza antes y continúa luego, y donde el periódico *El día* cumple un rol preponderante.

En buena medida, la pregunta por el modo de producción no podía dejar de tener conexiones con la pregunta por el desarrollo, muy presente en esta etapa. El desarrollismo surgió en los cincuenta aunque se consolidó una década más tarde (Gómez, 2012: 88). De algún modo su fortaleci-

¹⁶ En 1973, cuando Puiggrós fuera nombrado rector de la UBA, la primer ficha de “Introducción a la Historia”, editada por la Facultad de Filosofía y Letras, comenzaría con una reedición del debate con Gunder Frank.

miento se explica como respuesta a los avances de diversos movimientos de liberación latinoamericanos que crecieron a lo largo de la década del sesenta, en un contexto internacional en que la revolución cubana (1959) marcó uno de los caminos posibles para aquellos que tenían en el horizonte una sociedad igualitaria. Una de las respuestas que se ensayaron desde los Estados Unidos para contrarrestar esos avances consistió en la “Alianza para el Progreso” impulsada en 1961 por el entonces presidente John F. Kennedy (Borón, 2008; Gómez, 2012) y que buscaba “promover el desarrollo de un capitalismo reformista” (Borón, 2008: 23). Desde la CEPAL (Comisión económica para América Latina y el Caribe), organismo de Naciones Unidas, también se fortaleció una mirada desarrollista mientras el intelectual argentino Raúl Prebisch se desempeñaba como director (1950-1963), pero desde el seno de las corrientes desarrollistas surgirían, como críticas a las mismas, las teorías de la dependencia. Antes de ello, la idea de las “etapas” en el camino del desarrollo y del progreso, se hizo presente también en algunos intelectuales marxistas lo cual contribuyó a enriquecer los debates que constituyeron ya críticas al desarrollismo. Por ejemplo, en 1963 se publicó *Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo*, de Pablo González Casanova (1963), donde plantea la existencia de “modos de producción combinados”. Las “sociedades duales” o “plurales”, dice Casanova, suceden cuando entran en contacto una sociedad “más avanzada” y otra “atrasada”. Subyace la idea de “etapas” en el camino del “desarrollo”, aunque aparece la idea de la combinación de modos de producción: “en las colonias se combinan y coexisten las antiguas relaciones de tipo esclavista y feudal y las de empresa capitalista, industrial, con trabajo asalariado”. Por su lado, la noción de “colonialismo interno” da cuenta, según este autor, de una relación de explotación entre distintas poblaciones. También Rodolfo Stavenhagen (1972) la utilizó al publicar sus *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* en junio de 1965, y también en el periódico *El Día* de México. Allí la pregunta por los modos de producción se hace presente en las críticas a los usos de los conceptos de desarrollo y subdesarrollo así como a la idea de “sociedad dual”. Según este autor, implicaba una “supuesta dualidad entre el feudalismo y el capitalismo”, y le era implícita “la idea de que el feudalismo constituye un obstáculo al desarrollo (...) y debe ser eliminado para dar lugar al capitalismo progresista” (p. 16). Para Stavenhagen la existencia de dos polos (una supuesta sociedad atrasada, tradicional, agraria y otra industrializada, dinámica, en desarrollo) no justificaba el uso del concepto de “sociedad dual”, en tanto “son el resultado de un único proceso histórico”. Se trata de “una sola sociedad global de la que ambos polos son partes integrantes” (p. 16) y la relación desigual entre esos dos polos debe ser abordada como colonialismo interno.

En los círculos intelectuales de raigambre marxista de nuestra región había sido un tema de interés la pregunta por los modos de producción en América. No obstante, este debate se vio alimentado a partir de la publicación de una sección de los *Grundrisse* de Marx, conocida como las *Formen* y titulada en español *Formaciones económicas precapitalistas*. Los *Grundrisse* eran prácticamente desconocidos hasta la publicación en alemán de 1953, aunque tampoco tuvo mucha repercusión en ese entonces. Recién sucedió a fines de la década del '60, con la traducción rusa y las ediciones en francés e italiano, y a comienzos de los setenta, con la edición en español de Siglo XXI (1971-1972)¹⁷.

Pero la breve sección de las *Formen* fue publicada en inglés en 1964 con prólogo de Eric Hobsbawm¹⁸, y *El gallo ilustrado* la reprodujo en parte. Según el propio Gunder Frank, fue esta reproducción la que abrió el debate con Puiggrós (Puiggrós y Gunder Frank, 1973: 59).

La polémica

Puiggrós publicó el 17 de octubre de 1965 el artículo *Los modos de producción en Iberoamérica*. Allí comenzaba haciendo una crítica del marxismo positivista, al cual acusaba de ser dogmático y antidialéctico. Para Puiggrós, la sucesión de modos de producción concebida por Marx no era más que una abstracción, “la abstracción más concreta de la historia de la humanidad” (Puiggrós y Gunder Frank, 1973: 39) pero con la cual no podía uno conformarse. Los que hacían una lectura mecánica de esa sucesión, argumentó, convertían al marxismo “en una variedad del positivismo lógico”, donde “el dogma mata a la dialéctica” y “las tesis del marxismo se osifican en moldes o categorías invariables” (p. 39). En América, al llegar los conquistadores, había múltiples modos de producción. Lo que hizo la sociedad colonial fue asimilar “las formas de producción indígenas acondicionándolas a las relaciones de producción e intercambio impuestas por los conquistadores” (p. 40). Pero donde el modo de producción indígena era demasiado “atrasado”, los españoles optaron por el desplazamiento de los pueblos originarios a regiones más alejadas o directamente a su exterminio. En el caso del Tahuantisuyo o imperio Inca, era para Puiggrós el modo de producción más avanzado de América, y aunque despótico, atravesaba un dinamismo “progresis-

¹⁷ Así se interpreta en la “presentación” de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron a la edición de Karl Marx, 2009 [1971], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858. Volumen 1*. México, Siglo XXI.

¹⁸ En 1971, pocos meses antes de la publicación completa de los *Grundrisse*, la introducción de Hobsbawm, junto con las *Formen*, fueron publicadas en español por el grupo cordobés Pasado y Presente: Karl Marx y Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 20, Córdoba, Febrero de 1971.

ta” que fue interrumpido por la llegada de los españoles (p. 42). Ahora bien, ¿Cuál fue el modo de producción resultante del encuentro entre españoles y americanos? Puiggrós retoma el debate de la época y discute con la tesis según la cual los conquistadores trasplantaron a América el capitalismo naciente. En cambio, afirmaba que “América salvó de la muerte al feudalismo en España” (p. 43), pero el sistema desplegado en tierras americanas resultaba de una “simbiosis del orden social de los conquistadores con el orden social de las comunidades precolombinas”, similar, en todo caso al “modo de producción asiático” (p. 42). Esa simbiosis dio lugar a “formas singulares de feudalismo” durante el siglo XVI en América, que si bien no permanecieron “petrificados”, ayudaban a explicar “el raquitismo capitalista de la actualidad y las posibilidades que existen de pasar a un orden superior” (p. 45).

André Gunder Frank iba a ser uno de los referentes de las teorías de la dependencia, que en el momento en el que se desarrollaba el debate estaban dando sus primeros pasos. En la respuesta a Puiggrós ya se encuentran algunos elementos centrales de su bagaje teórico. Se trataba, según el intelectual de origen alemán, de responder la pregunta por el modo de producción a partir de lo que era el “sistema mundial”, que provocaba “la problemática latinoamericana” (pp. 45-46). En otras palabras, si América Latina era capitalista, tenía que ver con el rol que América Latina cumplía en “un sistema mundial único”, el modo de producción capitalista. El colonialismo explicaba el “desarrollo desigual” y el “subdesarrollo capitalista” en los países “satélite” de las “metrópolis” (p. 51). Gunder Frank acusaba a los defensores de la tesis feudal o asiática, de querer basarse en Marx para “explicar el raquitismo capitalista” (palabras utilizadas por Puiggrós), y así proponer como salida al feudalismo “la vía al capitalismo”.

Una nueva respuesta de Puiggrós no se hizo esperar. Acusó a Gunder Frank de partir de un “ente inmóvil”, el “sistema mundial”, por lo que “su punto de vista es el de la mentalidad colonial que ve en las sociedades iberoamericanas meros reflejos de Europa, de los Estados Unidos o de los países socialistas” (p. 55). Se trataba, en cambio, de partir “de los modos de producción que se crearon en Iberoamérica con la colonización hispano-portuguesa” (p. 55). Por otro lado, se preguntaba “cuál era el ‘sistema mundial’ en el siglo XVI”. Según Puiggrós, G. Frank “confunde economía mercantil con capitalismo” (p. 56). Para delimitar el modo de producción, era central observar cómo eran las relaciones de producción en América, y no a dónde se vendían los productos. Según Puiggrós, era claro que Marx aludía a relaciones de intercambio entre mercancías en modos de producción previos. Lo que definía al modo de producción eran las relaciones de producción, y no la circulación.

Gunder Frank también se valió del autor de *El Capital* para responder en el siguiente artículo del debate. Según Marx la historia del capitalismo comenzaba justamente en el siglo XVI con la creación de un comercio y mercado mundial (p. 58). Puiggrós respondió, por último, que España no era justamente un protagonista “de la biografía moderna del capital” (p. 61) durante el siglo XVI, y que era “equivocado presentar a la totalidad de Iberoamérica colonial” como una gran fábrica que produce para el mercado mundial, “puesto que la mayor parte de ella vivía en una economía de subsistencia sin siquiera mercado nacional” (p. 61) y que las inversiones de capital —que sí existieron— no dividieron a la sociedad en capitalistas y obreros, sino que tendieron a reproducir, en su mayoría, relaciones de servidumbre. El sistema mundial capitalista, aceptaba Puiggrós, se aprovechaba de modos de producción esclavistas y feudales en zonas atrasadas del planeta “para extraer beneficios mayores que de la explotación del trabajo asalariado” (p. 61).

Continuidad del debate en las teorías de la dependencia

Atilio Borón (2008) prefiere hablar de “teorías de la dependencia”, en plural, por la heterogeneidad de las ideas que confluyeron en este “producto genuino” (p. 21) de América Latina. En un trabajo reciente, se insiste con esta sugerente tesis, agrupando a los teóricos de la dependencia en tres grupos (Gómez, 2012). El primero de ellos incluiría, entre otros, a los trabajos pioneros de Gunder Frank. Ciertamente, consideramos que el debate acerca de los modos de producción protagonizado por Puiggrós y Gunder Frank se produjo en momentos de emergencia de estas teorías, incluso puede afirmarse que este debate, junto con otros, contribuyó a su formación. En 1964, un año antes del debate con Puiggrós, Gunder Frank publicó *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Borón, 2008). El mismo año *El gallo ilustrado* reprodujo el prólogo de Hobsbawm a las *Formen* de Marx, por lo que cuando Puiggrós y Frank inician la polémica, no sólo el tema ya estaba instalado sino que las críticas al desarrollismo eran ya una realidad y las teorías de la dependencia estaban emergiendo.

Según Borón, estas teorías surgieron como reacción al desarrollismo, pero desde sus entrañas y con un fuerte impulso desde Chile, a donde se exiliaron numerosos científicos sociales como Fernando Henrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, Ruy Marini, Anibal Quijano, Agustín Cueva, entre otros. Los primeros trabajos de estos impulsores de las teorías de la dependencia circularían inicialmente como documentos internos de la CEPAL (Borón, 2008). Además de Chile, Borón señala la importancia del impulso recibido desde México, donde además de Gunder Frank se encontraba, entre otros, Rodolfo Stavenhagen. Las críticas al desarrollismo y a la Alianza para el Progreso, así como a las tesis libe-

rales de Rostow, no eran los únicos incentivos para el surgimiento de estas corrientes dependientistas. También la necesidad de diferenciarse de las izquierdas tradicionales de América Latina, especialmente de los partidos comunistas, impulsó la búsqueda por explicar bajo nuevos parámetros la situación particular de América Latina desde una perspectiva deudora de la tradición marxista sin caer en el evolucionismo soviético que proponía la revolución democrático-burguesa como paso previo al socialismo. De todos modos, la caracterización de la feudalidad durante el colonialismo, a la que Gunder Frank decide responder iniciando así la polémica con Puiggrós, no implicaba necesariamente asumir la tesis evolucionista de posponer el socialismo, pero sí se trataba de discutir toda forma de “etapismo” (Borón, 2008). Como ya vimos, para Gunder Frank el subdesarrollo de América Latina se explicaba por su particular inserción en un sistema mundial único: el capitalismo.

Sin entrar en detalle acerca de cuáles fueron los matices al interior de las teorías de la dependencia¹⁹, interesa aquí caracterizar algunas posiciones que dialogan con el debate entre Puiggrós y Gunder Frank.

En el caso de Cardoso y Faletto (2011), que escribieron su *Dependencia y desarrollo en América Latina* entre 1966 y 1967, se acercaban más a la posición de Gunder Frank, aunque no dejaban de lado un punto de partida desarrollista:

De ahí que entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no sólo exista una simple diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura internacional de producción y distribución (Cardoso y Faletto, 2011: 23).

Es decir, no descartaban como posible identificar distintas etapas en el desarrollo interno de un país, pero destacaban, como lo hacía Gunder Frank, la pertenencia a un mismo sistema internacional.

En el caso de Theotonio dos Santos (1974), era explícita la crítica a “la teoría del desarrollo que busca explicar la situación de los países subdesarrollados como consecuencia de su lentitud o de su fracaso en la adopción de patrones de eficiencia característicos de los países desarrollados” (p. 1). La mirada centrada en la estructura interna era dejada de lado, y el autor afirmaba que el sistema productivo de los países dependientes “está determinado en esencia por las relaciones internacionales” (p. 7). Lo que se producía internamente era el “carácter desigual y combinado del desarrollo capitalista a nivel internacional” (p. 7).

¹⁹ Al respecto véase los ya citados trabajos de Borón (2008) y Gómez (2012)

Ruy Marini, en su *Dialéctica de la dependencia* (2008) se distanciaba de otros autores marxistas que utilizaban la noción de “precapitalismo” para una realidad distinta (la de América Latina) a la que dio origen a la conceptualización del autor de *El Capital*. Resaltaba que:

Aun cuando se trate realmente de un desarrollo insuficiente de las relaciones capitalistas, esa noción se refiere a aspectos de una realidad que nunca podrá desarrollarse, por su estructura global y su funcionamiento, de la misma forma como se han desarrollado las economías capitalistas llamadas avanzadas. Por lo tanto lo que se tiene, más que un precapitalismo, es un capitalismo *sui generis* (p. 108).

El capitalismo de la periferia, de ese modo, era un capitalismo “original”, “único en su género”, y no debía ser emparentado al capitalismo de los países centrales, por lo que no podía esperarse un camino similar hacia el desarrollo. Por otro lado, afirmaba Marini, tras la conquista española y portuguesa contribuyó América Latina a la formación de un mercado mundial, al desarrollo del capital comercial y bancario en Europa, y también a la revolución industrial, desempeñando así un “papel relevante en la formación de la economía capitalista mundial” (p. 112), aunque recién durante el siglo XIX la “articulación con esa economía mundial se realiza plenamente” (p. 112).

Si es cierto que dentro de las teorías de la dependencia algunos privilegiaron la causalidad externa, como Gunder Frank, mientras que otros se concentraron en el desarrollo interno, como Dos Santos, y que Cardoso y Faletto buscaron superar esta disyuntiva señalando la “interacción dialéctica entre los elementos internos y externos” (Gómez, 2012: 97), no puede dejar de mencionarse que fue sobre todo Rodolfo Puiggrós quien insistió en atender a la dialéctica causas internas - causas externas, diferenciándose de otros historiadores nacionales de corte revisionista que atendieron casi exclusivamente a la díada Nación/Imperialismo dejando de lado las relaciones de clase que se sucedían al interior de la estructura productiva argentina y latinoamericana.

A modo de cierre

Escaparon a los objetivos de este trabajo tomar posición respecto del debate acerca de la secuencia de modos de producción planteada por Marx para pensar América Latina desde América Latina. Consideramos con Aníbal Quijano que la dicotomía feudalismo-capitalismo es falsa para pensar el devenir de la región tras la conquista europea. Por otro lado podría agregarse que la secuencia misma planteada por Marx contiene elementos de positivismo que estaban presentes en la obra del autor de *El Capital*, y que no constituye un elemento central de

sus aportes a la historia del pensamiento social²⁰.

Tomando en cuenta la disyuntiva histórica que recupera Quijano, puede decirse junto con él que el debate acerca de si América Latina era feudal o capitalista al desplegarse este último modo de producción a nivel global, es parte de lo que el sociólogo peruano denomina la colonialidad del poder, que se estaría manifestando en su versión de izquierda al intentar adaptar una teoría eurocentrista a la realidad americana.

Sin embargo, en el contexto latinoamericano del que nos ocupamos, dichos debates permitieron revitalizar una apropiación latinoamericana del marxismo, que encuentra en los tempranos trabajos de Mariátegui un ejemplo a seguir, en cuanto a la necesaria heterodoxia que implica toda apropiación, y en las teorías de la dependencia su producto más genuino, al decir de Borón (2008).

Rodolfo Puiggrós, por su parte, se fue alejando en su itinerario político-intelectual de la ortodoxia comunista pero mantuvo hasta el final de sus días una concepción marxista, heterodoxa, en su acercamiento-integración al peronismo, contribuyendo a crear una variante de izquierda en ese movimiento político (Friedemann, 2014).

Por su lado, la reacción de Andre Gunder Frank al posicionamiento de Puiggrós, que había sostenido con matices la tesis feudal que plantea Quijano, debe leerse en un contexto más amplio en el que las teorías desarrollistas sostenidas desde los centros de poder internacional generaron otras reacciones teóricas y políticas, algunas de cuyas expresiones más importantes se expresan en autores como Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Conceptos como el de colonialismo interno, sociedad dual, desarrollo desigual y combinado, entre otros, constituyen aportes de la época que sin duda contribuyeron a la formación de las teorías de la dependencia. Gunder Frank, uno de los primeros exponentes de dichas teorías, discute con un Puiggrós que alejado ya de variados elementos del marxismo oficial soviético, no logra romper con algunos de sus moldes.

²⁰ Al respecto, es sugerente la tesis de la existencia de un “último Marx” que revisó sus postulados a partir de sus intercambios con los “populistas rusos”. En una famosa carta, la rusa Vera Zasúlich le pregunta a Marx cómo debía comprenderse *El Capital*, en el sentido de si Rusia podía “saltarse” la etapa capitalista y emprender el paso hacia el socialismo desde las formaciones económicas de tipo comunal. También Mijailovsky cuestionaría el evolucionismo marxiano. Marx respondió a “los populistas rusos” que su análisis estaba centrado en el “camino por el que en la Europa occidental nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal” (citado por Tarcus, 2013: 38). y no como una filosofía de la historia de clave universalista Según Tarcus, estos textos de Marx fueron ocultados durante un siglo, y fue en cambio la lectura evolucionista y determinista la que prevaleció en la Segunda Internacional. Marx habría reaccionado contra los elementos evolucionistas de su propia obra ante la lectura que hacía de *El Capital* la izquierda rusa, por lo que algunos autores hablan de un “último Marx” o “Marx tardío” (Dussel, 2007; Shanin, citado por Tarcus, 2013).

Pero a partir de esas confrontaciones es que surgen las mayores originalidades del pensamiento latinoamericano. Y en la actualidad, la posibilidad de repensar esos debates a la luz de la experiencia transcurrida y de una mayor distancia respecto de matrices teóricas alejadas de la realidad regional, permiten continuar indagando hasta qué punto las grandes teorías europeas de los siglos XIX y XX permiten apropiaciones originales que ayuden a concebir el pasado, presente y futuro de América Latina.

Bibliografía citada

- Acha, O. (2006) *La Nación Futura: Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*. Buenos Aires, Eudeba.
- Aricó, J. (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Mexico, Pasado y Presente.
- ; Murmis, M. y Scaron, P. (2009) [1971]. Presentación. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858. Volumen 1. México, Siglo XXI*.
- Attali, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires, FCE.
- Borón, A. (2008). *Teoría(s) de la dependencia*. *Realidad Económica*, 238.
- Camarero, H. (2011). El tercer período de la Comintern en versión criolla. Avatares de una orientación combativa y sectaria del Partido Comunista hacia el movimiento obrero argentino. *A contracorriente*, 8/3 (pp.203-232).
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (2011) [1969]. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dos Santos, T. (1974) [1969]. La estructura de la dependencia. En *Realidad nacional latinoamericana* (pp. 127-150). Lima, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación, Ministerio de Educación.
- Dri, R. (2011). *La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto. Una visión panorámica*. En *Hegelianas*. Buenos Aires, Biblos.
- Dussel, E. (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI.
- Friedemann, S. (2014). *El marxismo peronista de Rodolfo Puiggrós. Una aproximación a la izquierda nacional*. Documentos de jóvenes

- investigadores N° 39. Buenos Aires, IIGG. Disponible en: <http://webiigg.socials.uba.ar/iigg/textos/documentos/dji39.pdf>.
- Gómez, R. (2012). Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano. Crítica y emancipación. *Revista latinoamericana de ciencias sociales*, 7. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120605025226/CyE7.pdf>.
- González Casanova, P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 63(3) (pp. 15-32).
- Langieri, M. (2013). Lucha armada y política revolucionaria en la Argentina de los años sesenta y setenta. Entrevista a J.B., protagonista de la época. En Pozzi, P., et al. *Experimentar en la izquierda: historias de militancia en América Latina, 1950-1990*. Buenos Aires, CLACSO.
- Mariátegui, J. C. (2010) [1928]. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos. En Mariátegui, *Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. Tomo 2. Caracas, Ed. El perro y la lana.
- Marini, R. (2008) [1973]. *Dialéctica de la dependencia. América Latina, dependencia y globalización*. Bogotá, Siglo del Hombre – CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/critico/marini/04dialectica2.pdf>.
- Marx, K. y Hobsbawm, E. (1971). *Formaciones económicas precapitalistas*. Córdoba, Pasado y Presente.
- Myers, J. (2002). Rodolfo Puiggrós, historiador marxista-leninista: el momento de Argumentos. *Prismas*, 6 (pp. 217-230).
- Portelli, H. (1992). *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI.
- Puiggrós, A. (2010). *Rodolfo Puiggrós. Retrato familiar de un intelectual militante*. Buenos Aires, Taurus.
- Puiggrós, R. (1956). *Historia Crítica de los partidos políticos argentinos*. 1era edición. Buenos Aires, Ed. Argumentos.
- (1957) [1940] *De la colonia a la revolución*. 4ta edición. Buenos Aires, Leviatán.
- (1986) [1965] *Historia Crítica de los Partidos Políticos Argentinos*. Tomo 3. 2° edición. Buenos Aires, Hyspamerica.
- (2006) [1967] *Las izquierdas y el problema nacional*. Buenos Aires, Galerna.

- y Gunder Frank, A. (1973) [1965]. Los modos de producción en Iberoamérica. En *Introducción a la Historia*, 1ra parte, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Stavenhagen, R. (1972) [1965]. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En *Sociología y Subdesarrollo*. México, Ed. Nuestro Tiempo.
- Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Por Diego Berenstein¹

*Hegel y Marx:
Reflexiones en torno
al aula universitaria*

Introducción

En el presente trabajo intentaremos poner en diálogo a dos viejos amigos como son Hegel y Marx con todas las implicaciones que ellos tuvieron entre sí y para las ciencias sociales en general.

Todos sabemos que Hegel influyó a Marx y que este último “puso de cabeza” al primero, como así también reconocemos la herencia que ambos autores dejaron para todo el pensamiento social y para la sociología en particular.

De todas las influencias que podemos advertir y recoger de estos autores, sabemos que la idea de dialéctica propuesta por Hegel y retomada por Marx es –quizás– la más importante.

Nunca falta la advertencia fundamental que Marx ha tenido entre sus pilares de formación a la filosofía alemana hegeliana (Marx fue un Joven Hegeliano perseguido); en conjunto con las ideas de la Revolución Francesa y las lecturas de la economía clásica –sobre todo la inglesa–.

No es novedad todo lo hasta aquí dicho, es por eso que intentaremos hacer algo diferente con la idea de dialéctica, entre otras. El objetivo será usar esta y otras categorías de los autores ante mencionados para pensar y reflexionar sobre el aula como espacio dialéctico de lucha en donde el saber, “cómo cosa y mercancía” se pone en juego.

¹ Prof. y Lic. en Sociología FSOC-UBA / Maestrando FSOC-UBA / Docente CBC-UBA y ISTLyR / No docente CBC-UBA. diego.berenstein@gmail.com.

Nos preguntamos: ¿Qué pasa en el aula? ¿Cuál es la relación del docente con el estudiante? ¿Cuál es la relación del estudiante con el docente? Y sobre todo, ¿Cuál es la relación que mantienen el docente y los estudiantes entre ellos mediante el saber, allí, en el aula?

Intentaremos, entonces, responder estas preguntas abordando las concepciones antes mencionadas para así pensar qué pasa en el aula entre los docentes y los estudiantes, cuando lo que está mediando no es otra cosa que el saber como mercancía.

Dialéctica

La idea de dialéctica, acuñada por Hegel, aparece en su fundamental libro “La Fenomenología del Espíritu” que, como bien dice Dri en “La Fenomenología del espíritu de Hegel” (Dri, 2006), es la experiencia de menor a mayor que realiza la conciencia que camina hacia el conocimiento del mundo y que al intentar conocer, se conoce a sí misma y al conocer y conocerse, transforma al mundo y se transforma a sí. Por eso, este autor la denomina como “la odisea de la conciencia” (p. 16), odisea hacia la praxis. Conciencia que se debe realizar como autoconciencia, superando (o negando) el versus entre sujeto y objeto intentando llegar a la razón, al espíritu.

Del entramado de la “Fenomenología” de Hegel nos pararemos en la primera de las macro dialécticas, conformada por la Conciencia, la Autoconciencia y la Razón. Dentro de esta, focalizaremos en el micro mundo o micro dialéctica de la Autoconciencia conformada por: El Señor, El Temor y la Formación Cultural o trabajo formativo. Haremos hincapié en el momento del Particular (Primera Negación), en la lucha entre el Señor y el Siervo.

Particularizamos en este momento que, si bien es microscópico, es, a nuestro entender, el más importante, ya que allí las conciencias se traban en lucha (lucha a muerte) para llegar a ser reconocidas y, por ello, llegar a ser autoconciencias. Entenderemos al Docente como el Señor, al Estudiante como el Siervo, el temeroso; al saber como mercancía y al “estudio” (como acción) como la formación cultural (trabajo formativo).

Estamos seguros de las propuestas hegelianas (y marxista) son muy acertadas cuando plantean que al saber nos sabemos (al aprender nos aprendemos), al conocer nos conocemos y al conocernos nos hacemos, nos formamos, entonces nos particularizamos negando el universal abstracto del que venimos para después de formarnos volver a negarnos (segunda negación) para volvernos un universal concreto. En otras palabras “El saber es saberse; el conocer es conocerse; pero conocerse es hacerse, formarse” (p. 49).

Podemos decir entonces que al conocer nos conocemos (salimos de la conciencia desgraciada, de la indeterminación), “nos elevamos” y podemos acercarnos a la verdad y a desarrollarnos como auto-conciencias, allí el sujeto se opone o se conjuga con el objeto (el estudiante con el saber mediado por el docente, el poseedor del saber como medio de producción burgués), a través de la experiencia (Dialéctica Objeto-Sujeto-Experiencia) devenida de estructura dialéctica Universal Abstracto-Particular-Universal Singular (o concreto), que no es otra cosa que el motor para poder realizarnos (p. 81). Para que la conciencia se realice se debe particularizar y para eso tiene que “saber”.

El saber es el medio para la particularización, el medio por el cual docentes y estudiantes entran en contacto y, será a través de él (no desde el goce sino desde el aprehender), que estos alumnos se harán estudiantes, sujetos y serán reconocidos. Consideramos al saber cómo Marx toma a la mercancía, a la producción de bienes. Entonces para nosotros el saber será aquello que se pone en juego, y lo que toma el estudiante para poder realizarse.

Saber

El saber es un objeto de idolatría. Mientras que, para los docentes, es el goce mismo sobre la cosa, hedonismo puro e instrumento de poder, para los estudiantes es experiencia, trabajo (se deben de poner para aprender, ser) es el objeto por el cual se hacen y llegan a la certeza, al saber. Es el objeto por el cual al obtenerlo (tenerlo), pasan de ser objetos a sujetos, llegando a la autoconciencia porque se podrán reconocer como sujetos y ser reconocidos.

A los docentes el saber nos da la posibilidad de, con su goce dionisiaco, “ser”, pero al estudiante le da la posibilidad de hacerse mediante el estudio, que es el trabajo (como trabajo formativo) que si bien no es una formación técnica o artesanal pensada para la elaboración de mercancías, es una formación académica que tiende a la realización del ser.

Pensamos que el saber nos da la libertad, la libertad de ser-con-el-otro en un Estado ético. Entonces el saber como mercancía, como aquello que se negocia (o se pone en juego) en las aulas (como mercado), es aquello que media entre los docentes y estudiantes.

La dialéctica (Autoconciencia Duplicada-Lucha de Autoconciencias Contrapuestas-Señor y Siervo) es la que da lugar al miedo y al servicio (amos y esclavos) y que sólo (los estudiantes) podrán salir de allí con el trabajo (estudio). Es ésta la forma de tomar conciencia, de hacernos y sabernos sujetos de cambio. Transitamos, mediante el saber, el camino hacia la libertad, ya que nos superamos y nos liberamos con-el-otro.

La contraposición es entre el reconocido (Señor o docente) y del a “ser reconocido” o quien quiere ser reconocido (Siervo o estudiante), mediante el saber como la “cosa” que se pone en juego², y solo cuando el estudiante toma o incorpora el saber (lo hace suyo, lo aprehende), se da cuenta que el saber está dentro de él y no por fuera (o en otro, el docente), se vuelve singular, “él”.

Vamos a considerar al saber cómo a la mercancía que se pone en juego, que se negocia entre docentes y estudiantes. Así podemos decir que esta mercancía es la riqueza que posee el docente de manera gozosa y lo hace “rico”.

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como una “enorme cúmulo de mercancías”, y a la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza (Marx, 2004: 43).

La mercancía-saber, tendrá, como todas las mercancías, un Valor de Uso, entendiéndola como “La utilidad de una cosa hace de ella un Valor de Uso” (p. 44), que se utiliza para “satisfacer las necesidades o de servir a la comodidad de la vida humana” (p. 44). En este caso, puede ser no sólo el poder del saber y la posibilidad de dominación, sino también un Bien Simbólico, que desde las ideas de P. Bourdieu, podemos entenderlo cómo aquello que se pone en juego en un campo particular y que requiere que los participantes tengan un hábitus específico.

Entenderemos, entonces, a los bienes simbólicos de la siguiente manera:

El campo de producción y de circulación de los bienes simbólicos se define como el sistema de relaciones objetivas entre diferentes instancias caracterizadas por la función que cumplen en la división de trabajo de producción, de reproducción y de difusión de los bienes simbólicos (...). A diferencia del sistema de la gran producción (...) el campo de la producción restringida tiende a producir sus normas de producción y los criterios de evaluación de sus productos, y obedece a la ley fundamental de la competencia por el reconocimiento propiamente cultural otorgado por el grupo de pares, que son, a la vez, clientes privilegiados y competidores (Bourdieu, 2010: 89-90).

A los campos como:

Los campos se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios

² Saber que puede ser entendido como el bien simbólico que se pone en disputa en un campo como es el educativo y al cual podemos llegar a través de poner en práctica “hábitus de conducta específicos”, como ya lo ha advertido Pierre Bourdieu en sus diferentes trabajos. Trabajaremos esto más adelante.

estructurados de posiciones (...) cuyas propiedades dependen de su posición en dicho espacio y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (...).

Un campo (...) se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campo o a sus intereses propios (...) y que no percibirá alguien que no haya sido construido para entrar en ese campo (...) (Bourdieu, 1990: 135-136).

Y al hábitus como:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen hábitos, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007: 86).

Volviendo a nuestro tema central, tomaremos al saber-mercancía (o mercancía saber), como cualquier otra mercancía desde su carácter dual: en decir que posee un Valor de Uso y un Valor de Cambio. Con respecto al Valor de Cambio vamos a decir que no es otra cosa que su “realización cuantitativa” (Marx, 2004), es decir el valor relativo o equitativo con otras mercancías.

Ahora bien, como estamos analizando o pensando en la educación pública, laica y gratuita (como lo es la UBA, por ejemplo) vamos a dejar de lado la idea de precio de ese saber como algo posible de ser comprado y vendido cual otra manufactura pensando a ese Valor de Cambio como valor que valoriza al sujeto que la posee y por ello puede valorizarse a sí mismo, dándole más valor en el mercado de trabajo o en otras áreas³.

Partimos de considerarnos a los docentes como trabajadores, ya que al enseñar valorizamos las mercancías-estudiantes que tienen (tenemos) en el aula, es decir le damos más valor al estudiante del que ya tenía

³ Dejaremos para otra instancia “el pensar” la idea de Valor (Precio-Dinero) del saber o del trabajo pensando como: “(...) la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor” (Marx, 2004: 48) Para idea de Dinero. Ver: “*El capital*” de Marx Tomo1, Volumen 1, Libro 1, Sección 1º, Capítulo 3 Apartado 3.

en su inicio. Hacemos esto porque trabajamos durante un tiempo, con cierto esfuerzo. También lo debe hacer el estudiante cuando estudia, es decir que trabaja de, o como, estudiante estudiando (trabajo formativo, creativo). Al tener esta acción formativa un tiempo de reloj social que es intercambiable por otro equivalente o por dinero (como equivalente universal) se constituye como mercancía o valor a partir del trabajo realizado. “El trabajo que lo constituye, en efecto, se ve presentado ahora expresamente como trabajo equivalente a cualquier otro trabajo humano (...)” (p. 77).

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de una mercancía (p. 57).

La mercancía-saber, entonces, media, y es la excusa del encuentro, entre los docentes y estudiantes. Estos actores sociales (productores y reproductores de lo social) se encuentran divididos según el trabajo, es decir mediante la división del trabajo social, ya que ésta “(...) constituye una condición para la existencia misma de la producción de la mercancías (...)” (p. 52).

En relación a la apropiación o propiedad de la “mercancía-saber” decimos que los docentes son propietarios privados de este.

“Los dos [docentes y estudiantes] por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como propietarios privados. Esta relación jurídica (...) es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica” (p. 103).

No debemos olvidar que para el docente el saber es puro goce, no tiene un valor en sí mismo pero sí lo tiene para el estudiante, para él que lo quiere poseer.

Su propia mercancía no tiene para él ningún valor de uso directo; caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso para otros (...). Todo poseedor de mercancías sólo quiere intercambiar la suya por otra cuyo valor de uso satisfaga su propia necesidad (pp. 104-105).

Docentes y Estudiantes / Señores y Siervos

Docentes y estudiantes, señores y siervos, como autoconciencias y en relación dialéctica atravesando todos sus estadios (Universal Abstracto – Particular – Universal Concreto)⁴, entran en lucha por el saber como

⁴ La dialéctica a nivel general consta de tres momentos: el Universal Abstracto en donde el Sujeto es una totalidad en sí misma sin realizar-se, el Particular en donde el sujeto se

mercancía que media. El estudiar, como acción, es para el estudiante el trabajo formativo el cual propone Hegel para el Siervo.

El Señor es el reconocido y es el que puede reconocer a otro, es una conciencia en sí, es puro “ser-para-sí-por-medio-de-otro”, ya que posee la cosa deseada (el saber) y de esta manera domina y subsume a la servidumbre (a que el estudiante tenga que estudiar, pero cuando hace esto hace que aquel se haga) es por eso que el Señor goza sin trabajo formativo, domina e intenta que el dominado lo introyecte, generando en este otro “lo negativo”, es por eso que el verdadero ser del Señor está en el Siervo (Dri, 2006).

El Siervo, el objeto que quiere (y debe, estudiando, hacerse sujeto) tiene “medio”, como lo tiene el estudiante al parcial, es por eso estudia como si fuera un trabajo servil, pero si este trabajo pasa de ser servil a ser para-sí, es decir pasa a ser un trabajo formativo, se va a dar cuenta que cambió, y si cambió puede cambiar todo. Es por eso que Hegel propone que el trabajo niega la cosa objetual y pasa a ser algo propio (mío), allí el estudiante se da cuenta que detrás de él no hay nada (se particulariza), sólo él mismo, es por eso que se suele decir que la conciencia realizada a través del trabajo servil crea el mundo (Dri, 2006).

El estudiante, el que se hace mediante el estudio como trabajo, debe transformarse en sujeto, y sólo lo va a poder hacer si estudia (al conocer se conoce y se hace porque se ha puesto). El sujeto se determina y se independiza, ya que él es la verdad, la cual está en el sujeto y no en el objeto, así el estudiante como sujeto reconquista su ser a través del saber.

El sujeto al hacerse se afirma y se con-firma, se mueve, se hace, lo que no es otra cosa que él mismo, ya que él no puede ser otra cosa que él mismo, por más que esta idea parezca compleja, el sujeto no puede ser otra cosa que sujeto, o sea él. Porque la verdad es subjetual y fluye.

El estudiante al estudiar, se pone a sí, aprende y comprende, se hace (si bien sufre y se angustia, también se hace). Se pone y así se hace sujeto (pp. 61-65). El Sujeto se hace sujeto (se sujeta a sí y no a otro) ya que es puro él, poner es ponerse, hacerse (es todo un solo movimiento).

El movimiento del ponerse a sí mismo. El ser se hace, se pone y no tiene otra manera de ser que la de ponerse (...) El sujeto es puro hacerse sujeto, un puro ponerse como sujeto. Pero al ponerse es al mismo

hace sujeto por medio de un objeto (o se hace sujeto-objeto) al ponerse saliendo de la indeterminación y el Universal Concreto en donde el Sujeto vuelve a negarse (segunda negación) y se hace un sujeto particular, movimiento que nunca termina porque el sujeto siempre se está particularizando, siempre se está haciendo.

tiempo un poner. Poner-ponerse es un solo movimiento o actividad (Dri, 2002: 63).

El sujeto, el estudiante (por medio) y (con) el docente, es el que se mueve, es el que pasa por el proceso dialéctico, por todas las instancias (Universal Abstracto-Particular-Universal Concreto) tal como lo nombramos al inicio de este apartado.

Es en el momento del Particular en donde el docente y el estudiante se traban en lucha con el saber cómo medio, lucha que es a muerte y por el reconocimiento. Como afirma Dri (2002) el sujeto es lo que no es y no es lo que es. Y sólo es mediante el trabajo.

El sujeto se hace sujeto cuando este se sujeta a algo (al particular), se hace, se crea cuando realiza un trabajo (que debe ser incesante), una acción que debe ser de incorporación de saberes, es decir, trabajo formativo, creativo, en donde se co-hace y se co-crea con-y-para-el-otro.

Como habíamos dicho en la Introducción nos interesa de sobremanera la relación que se establece entre docentes y estudiantes, en ese espacio tan particular (aula), por ello no es menor detenernos por un momento en el docente que es quien puede cambiar las cosas, hacer la diferencia con los estudiantes dependiendo las acciones que este docente lleve a cabo⁵. El docente no sólo debe transmitir, sino que debe enseñar, como dice el refrán popular “debe enseñar a pescar y no dar-le el pescado”. Como actor (social y teatral) debe ser y parecer sensible, creíble (debe ser y parecer).

El docente debe ser un actor que representa, un artista de la representación⁶. Para Sarason (1999) “(...) la enseñanza debe tomarse en serio como arte de la representación” (p. 15). Creemos fervientemente que el docente debe introyectar, saber, que cuando está en el aula, es un artista con un público y sólo él puede motivar, cambiar las cosas, es decir ser un generador del cambio ya que es en la ecuación en donde podemos hacer la diferencia, el cambio.

Un docente es más que un conducto por el que circula la materia. Un docente crea literalmente un ambiente sobre el escenario del aprendizaje

⁵ Parafraseando a Marx podemos entender al docente como el burgués y al estudiante como el proletario y decir que “(...) la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte, ha producido también los hombres que empuñarán estas armas: obreros modernos, los proletarios” (Marx, 1997: 25).

⁶ “En el uso convencional, los artistas de la representación, son los que se muestran ante un público con la finalidad de estimular, instruir, complacer o entretener (...) el artista ha adoptado un rol que requiere suscitar en el público ideas y sentimientos (...)” (Sarason 1999: 27)

y el es primer actor, la “estrella”, el que encabeza el elenco (p. 20).

Un actor quiere sentir que ha atrapado al público, que ha despertado su imaginación, que los espectadores volverán ávidos y dispuestos del intervalo y que (...) comprarán entradas para ver la función una vez más. El docente, al igual que el actor, quiere causar un efecto durante la representación, y ambos desean sin duda que ese efecto se prolongue, de algún modo y de cierta medida, después de finalizar (p. 22).

Cuando decimos que alguien es profesor, queremos decir que tiene algo que profesar: un punto de vista, una manera distintiva de organizar y dar vida a los áridos datos de su materia. Dos profesores que dictan el mismo curso a grupos similares de alumnos tendrán modos más o menos distintos de organizar la materia y presentarla (o de poner en escena) e implicar a su auditorio de estudiantes (p. 37).

(...) el docente quiere que el auditorio de alumnos lo considere interesante, estimulante, creíble, alguien que los ayude a verse a sí mismos y su mundo de un modo novedoso y más vasto, alguien que satisfice su necesidad de nuevas experiencias que los abstraigan de su identidad habitual, alguien a quien vuelven con gusto porque quieren ver el siguiente acto de una obra sobre el aprendizaje. Y los docentes enseñan en un sistema que sólo habla de la boca para afuera de la necesidad de comprender las exigencias del rol docente (p. 64).

A este tipo de docente apuntamos porque es donde el estudiante puede realizarse, ambos pueden “realizarse y conformarse” como auto-conciencias en un estado ético, es por eso que el aula es y será el espacio físico en donde se da la clase, la escena, el encuentro (Sarason, 1999), la intersubjetividad y en donde se puede dar y realizarse el cambio, la diferencia.

Trabajo

Al trabajo podemos tomarlo, como lo hace Marx, como una magnitud (con dirección e intención), una fuerza que tienen todos los hombres⁷. Fuerza que se pone en acción para transformar un estado de cosas en otra, dándole valor⁸. Es la acción física que los hombres ponemos en acción y que, al ponerla en acción, (cambiando la naturaleza de estado) nos damos cuenta que somos capaces de cambiar el mundo.

Al trabajar, al estudiar, el sujeto lucha por el reconocimiento, se desiguala,

⁷ Usamos el vocablo hombres en plural para denotar a todo ser humano como genérico.

⁸ La Fuerza de trabajo es la única mercancía que se puede comprar y vender en el mercado de manera libre que tiene la capacidad de generar más valor que ella misma, es decir, capaz de valorizar.

se hace particular. El trabajo lo hace y al hacerse lucha a muerte. Esto hace que el sujeto se separe del objeto, separe su ser de lo que es (pase a ser alguien y deje de ser algo), por eso es que el trabajo debe ser formativo (activo). Sólo así será reconocido por el otro, por el trabajo que haga.

Pensando desde Marx y en las “Tesis sobre Feuerbach” podemos retomas las Tesis III y XI.

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla por encima de ella (por ejemplo, en Robert Owen).

La conciencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los nombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (Marx, 2006: 169. Tesis III).

Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo (p. 171. Tesis XI).

El trabajo no sólo es una actividad humana capaz de valorizar, sino una manera de desarrollar las Fuerzas Productivas⁹, ya que la Fuerza de Trabajo¹⁰ como parte de ella es la que puede (y debe) generar el cambio, es por eso que el docente debe trabajar para que los estudiantes trabajen de estudiantes y así puedan superarse y particularizarse.

Si los sujetos se desarrollan, también lo hacen las Fuerzas de Trabajo (como capacidad) y con estas últimas las Fuerzas Productivas que entran en contradicción con las Relaciones Sociales de Producción y así generarán el cambio¹¹. El cambio en el sujeto, en el Modo de Producción, el cambio hacia el Comunismo. Es por eso que el trabajo libera (Marx y Engels, 2004).

Las Fuerzas Productivas (por el desarrollo de las Fuerzas de Trabajo) entran en contradicción con las Relaciones Sociales de Producción y, a partir de ello, las clases sociales entran también en contradicción (que puede ser pensada entre docentes y estudiantes como entre burgueses

⁹ Entiéndase, retomando a Marx, por Fuerzas Productivas todo aquello que interviene en la producción de una mercancía (Materias Primas, Herramientas y Máquinas, Fuerza de Trabajo).

¹⁰ Fuerza como capacidad física de hacer, de transformar, de generar cambios en la naturaleza de las cosas.

¹¹ Recomendamos la lectura del “Prólogo a la contribución a la crítica de la económica política” de Marx (Ediciones Varias) para clarificar estas ideas.

y proletarios), es decir en lucha¹² y llevan a la revolución. En palabras Hegelianas sería el Ser para-sí-con-otros y el desarrollo del Estado ético empezando la verdadera historia, la historia del Ser. El trabajo es fundamental y puede lograr el progreso, la modernidad y el cambio.

Los individuos, los estudiantes, todos, debemos producir para no sólo consumir, sino para ser (quizá por ello estoy haciendo esto) pero no de forma hedonista sino conscientemente, dándonos cuenta de que somos sujetos de producción (no sólo de reproducción) y por ende de cambio.

(...) en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (...); la distribución determina la producción en que el individuo participa de estos productos (...) (Marx, 2009: 9).

Con el trabajo el sujeto asegura la producción, con ella nos aseguramos de que éste tome conciencia, y la toma porque ha trabajado, ha estudiado y ha aprendido, puede apropiarse de la cosa elaborándola o re-elaborándola, haciéndola suya.

Pensamos que al trabajo, en relación a la acción o el accionar que realiza el docente (el que trabaja con el saber) para con el estudiante, podemos tomarlo como “trabajo pedagógico” entendiéndolo como:

(...) trabajo de inculcación con una duración, suficiente para la producir una formación duradera, o sea, un hábitus como producto de la interiorización de principios de una arbitrariedad cultural capaz de perpetuarse una vez terminada la Acción Pedagógica y, de este modo, de perpetuar en las prácticas los principios de la arbitrariedad interiorizada (Bourdieu, 1998: 72)¹³.

Aula

Podemos definir al espacio aula simplemente como el lugar de encuentro entre dos actores sociales particulares, en este caso docentes y estudiantes. Un espacio específico, entre esas cuatro paredes, en donde esos actores pueden desenvolverse como talas.

¹² Marx plantea que “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx, 1997: 13). También podemos definir “Por burguesía (...) a la clase de los capitalistas modernos propietarios de los medios de producción social, que emplean el trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir” (p. 13).

¹³ Bourdieu define la Acción Pedagógica de la siguiente manera: “Toda acción pedagógica AP es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu, 1998:45).

Sólo en ella, allí, estos actores pueden cobrar vida, ya que es el espacio propicio para que cada uno se comporte como tal, es el espacio escénico adecuado, el lugar exclusivo con un diseño arquitectónico específico (pudiéndolo ser pensado como lo hace Foucault en su célebre libro “*Vigilar y Castigar*”) para que se de este encuentro¹⁴.

Para el Interaccionismo Simbólico, devenido de la Escuela de Chicago de los años ´60, el aula es el espacio en donde se da la interacción (encuentro) entre los actores sociales mencionados (docentes y estudiantes). Es por eso que la interacción es “(...) la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia mutua continua (...)” (Goffman, 2006: 27). Es evidente que entre los docentes y los estudiantes son mutuas las influencias cuando están dentro del aula.

A partir de la propuesta interaccionista de Goffman, devenida de las lecturas de la Sociología Alemana (Weber y Schutz entre otros), podemos pensar desde la idea de actores sociales (como actores de teatro que actúan un “Rol”), solamente cuando están en ese espacio físico determinado en co-presencia.

Una actuación (...) puede definirse como la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes.

Si tomamos un determinado participante y su actuación como punto básico de referencia, podemos referirnos a aquellos que contribuyen con otras actuaciones como la audiencia, los observadores o los co-participantes.

La pauta de acción preestablecida que se desarrolla durante una actuación y que puede ser presentada o actuada en otras ocasiones puede denominarse papel (...) o rutina (p. 27).

La relación entre docentes y estudiantes, entre estas dos auto-conciencias, sólo se puede dar en ese lugar determinado (aula), donde se da *la lucha a muerte* por el reconocimiento, allí el docente puede gozar del saber y el estudiantado acercarse al saber cómo cosa, para hacerla suya, mediante el trabajo formativo.

El aula es para los docentes y estudiantes el lugar de encuentro (siguiendo al propio Goffman), el espacio en donde está todo listo para que aquello suceda, es decir el medio escénico, el escenario propicio para la acción y la interacción de los diferentes actores. En el aula

¹⁴ Estamos pensando en las aulas “tipo” dejando para otros análisis otro tipo de aulas, es decir otro tipo de espacios de encuentro.

(...) se encuentra el medio (...), que incluye el mobiliario, el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de acción humana que se desarrolla ante, dentro o sobre él (p. 34).

En ese espacio, cerrado a la percepción para ajenos¹⁵; es donde los actores podemos ser lo que debemos ser (ser y parecer), por eso esa dotación artística, esa actuación más teatral, la que denominamos también como fachada.

(...) Será conveniente dar el nombre de fachada (...) a la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. La fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación (p. 33-34).

El aula, como espacio físico único y concreto, es el espacio donde se dará la relación entre el docente como Señor y los estudiantes como Siervos. Lugar donde el saber, como mercancía que media, es lo que nosotros habíamos denominado como Trabajo Formativo.

Allí se sucede la construcción intersubjetiva del sujeto, ya que se da el encuentro, la relación pedagógica entre enseñantes y enseñados, entre quienes ya son sujetos y los que están en búsqueda de esa subjetividad.

En palabras de Freire (pedagogo brasileño) podemos pensar esta relación pedagógica como “dialógica liberadora”, opuesta a la relación pedagógica bancaria. “La pedagogía del oprimido, es pues liberadora de ambos, del oprimido y del opresor. Hegelianamente diríamos: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido” (Fiori en Freire, 2006:13), del docente y del estudiante.

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación (p. 55).

De ahí que, para realizar esta concepción de la educación como práctica de la libertad, su dialogicidad empiece, no al encontrarse el

¹⁵ Espacio o lugar que puede ser entendido como una Región que “(...) puede ser definida como todo lugar limitado, hasta cierto punto, por barreras antepuestas a la percepción” (Goffman, 2006: 117)

educador-educando con los educando-educadores en una situación pedagógica, sino antes, cuando aquél se pregunta en torno a qué va a dialogar con estos (...).

Para el educador-educando, dialógico, problematizador, el contenido programático de la educación no es una donación o una imposición (...) sino la devolución organizada, sistematizada y acrecentada al pueblo de aquellos elementos que éste le entregó en forma inestructurada (Freire, 2006: 113).

Para que estos docentes y estudiantes (sujetos objetualizados en un rol determinado) devengan en sujetos individuales (a través de la doble negación) tienen, necesitan, del encuentro educativo que no es otra cosa que el momento (lugar) o ambiente de la Eticidad (Dri, 2011).

Al aula la entendemos como el lugar en donde se da el mutuo reconocimiento y el mutuo devenir en sujetos. Tanto el docente como los estudiantes tienen que salir de esa objetualidad del rol para devenir en personas que hacen “algo” específico, pero que no son solamente “eso”.

La ventaja que tiene el aula universitaria como lugar propicio para el mutuo reconocimiento es la elección deliberada por parte del estudiante de estar allí.

El individuo que llega a la universidad, en consecuencia, lo hace porque así lo ha decidido (...). Ello crea, a primera vista, una situación privilegiada para romper con la relación del señorío y la servidumbre (...) (pp. 133-134).

En tanto, a la relación pedagógica que sucede en el aula podemos pensarla también desde Freire como lo hace Dri:

La relación pedagógica se presenta como relación entre un educador y un educado, un enseñante y un ensañado, un maestro o profesor y un alumno, uno que sabe y uno que no sabe, uno que está formado y otro que está en formación. En una palabra, un señor y un siervo, un dominador y un dominado, un sujeto y un objeto. Por lo tanto se presenta como relación del mutuo no reconocimiento, asumiendo claramente la forma de la “educación bancaria”, como la denomina Paulo Freire (p 131).

Por ello, se deben nombrar dos cuestiones, por un lado, lo que Marx nos dice en la Tesis III anteriormente citada y, por otro lado, el poder que reviste el saber. Como afirma Dri, “El saber da poder. El profesor sabe, tiene poder. El alumno no sabe, no tiene poder” (p. 133). La cuestión será para que se usa ese poder.

(...) la relación pedagógica no es una relación viviente que conecte

dos sujetos en un acto de mutuo reconocimiento, sino una relación mecánica que conecta dos fichas, dos particularidades, dos números. No es una relación creativa sino alienante; no es una relación de vida sino de muerte (...) (p. 132).

Como afirma Dri, para que la relación de estas dos conciencias sea de auto-conciencias y de mutuo reconocimiento, se debe salir de la objetualidad de los roles porque la relación pedagógica debe ser de otra manera.

Para que la relación pedagógica sea realmente formativa, es necesario que desborde la particularización a que se ve sometida como relación profesor-alumno y pase a ser una relación de sujeto a sujeto, de universal a universal y no de particular a particular (p. 132).

El profesor debe tener conciencia de que el saber no es su propiedad exclusiva, pues está repartido, y el acto pedagógico es una intercomunicación de saberes (p. 133)¹⁶.

Para resumir, el aula es el espacio de encuentro, de desarrollo de las auto-conciencias, espacio también para la realización del ser-con-el-otro. Es lugar de lucha, de trabajo en los sentidos de realizarse (estudiante) y de “hacer” (docente), es un espacio-lugar en donde todo acontece y sucede...en donde podemos hacer la diferencia.

A modo de conclusión

De lo dicho en este trabajo, creemos firmemente que sólo en el aula y en la relación docente-estudiante se puede llevar a cabo la realización dialéctica de ambos en cuanto auto-conciencias que se contraponen y luchan por el reconocimiento, por la vida, por particularizarse y realizarse como sujeto. No sólo negarse una vez (como cosa abstracta) sino realizar la segunda negación, como cosa-objeto para ser sujetos que trabajan juntos para hacerse.

No debemos olvidarnos, por lo menos los docentes, de lo que implica serlo. Transmitir y compartir conocimientos y ser conscientes de qué

¹⁶ Podemos retomar desde la idea Relación Pedagógica algunas concepciones trabajadas por Bourdieu. En este sentido hacemos referencia a la idea de Violencia Simbólica como (...) todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, o sea relaciones de fuerza” (P. Bourdieu, 1998: 44). Violencia que impone significados como legítimos; y a la idea de Acción Pedagógica como “Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de un arbitrariedad cultural” (P. Bourdieu, 1998: 45). En este sentido (...) El profesor da órdenes sobre lo que se debe hacer. Determina cuáles son las condiciones para aprobar la materia, cuáles deben ser el comportamiento en el aula, cuáles son las lecturas que se deben realizar (Dri, 2011: 133). Si tomamos conciencia de ello, podemos cambiar las cosas.

manera se lo hace, si bancaria o dialógica, cómo y por qué, apelando siempre a los sentimientos. Así lo creemos, ya que sin sentimiento, sin sentir (pasión), poco se puede cambiar.

Tenemos que ser claros en el sentido del poder que reviste el saber, no sólo como goce del docente-señor sino de la potencialidad que éste tiene para el trabajo formativo en el estudiante-siervo que sólo trabajando, incorporando conocimientos, podrá salir del temor y luchar por el reconocimiento.

Es importante saber qué pasa en el aula, pensar que “vamos a ser o hacer” como docentes allí, ya que depende de lo que hagamos y seamos va a ser la relación, las posibilidades, el cambio.

Por último, para nosotros es fundamental que los docentes (y los estudiantes también) sepamos lo que implica el saber, la relación áulica y la potencialidad de la dialéctica como motor de cambio, de superación, de llegada para realizarse con-y-para-el otro en un estado ético, donde los sujetos podamos realizarnos y ser dos sujetos que se realizan juntos, en conjunto con-y-para-el-otro. Ser sujetos que nos-realizamos libres con-y-para-el-otro.

A eso apuntamos, a eso apunto y por ello escribo, así me hago, para co-crearme con-el-otro agradeciendo siempre por ello al espacio dado para que pueda y podamos realizarnos.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1984) *Sociología y Cultura*. México, Editorial Grijalbo.
- (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- (2010) *El sentido social del gusto. Elementos par una sociología de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P. y Passeron J. C. (1998) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*”. Buenos Aires, Editorial Laia.
- Dri, R. (2006) *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana Tomo 2 Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- (2007) *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del suje-*

- to-objeto*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- (2008) *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana Tomo 6. Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- (2011) *Hegelianas. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Freire, P. (2006) *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2005) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Goffman, E. (2006) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hegel, G. W. F (2006) *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.
- Marx, K. y Engels, F. (1997) *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires, Editorial Perfil Libros.
- Marx, K. (2004) *El Capital*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (2004) *La ideología alemana*. Buenos Aires, Editorial Nuestra América.
- (2006) *Tesis sobre Feuerbach en Marx, Karl Escritos de Juventud*. Buenos Aires, Editorial Antídoto.
- (2006) “Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía Política” en Marx, K. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1985*. Siglo XXI Editores.
- (2009) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 Tomo 1*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (2010) *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Editorial Colihue.
- Sarason, S. B. (1999) *La enseñanza como arte de representación*. Buenos Aires, Amorrortu.



Por Florencia Cendali¹

La Medicina Social y la Salud Colectiva: Transformaciones en y para el paradigma social Latinoamericano.

1. Presentación

La Salud es una necesidad humana, una condición de desarrollo de las capacidades individuales y colectivas, un requisito de la participación social plena, una garantía individual y derecho social, un valor no cuestionado y es eje de debate cómo garantizarlo universalmente, ya que la ausencia de salud puede generar sufrimiento o daño severo, individual y/o social (Laurell, 2009: 5).

Para Asa Cristina Laurell, referente de Latinoamérica, la Salud debería ser un derecho universal, gratuito y constitucional en la mayoría de los países del continente; no obstante, la extensión de la pobreza, la desigual distribución de recursos financieros y humanos, la precarización de la vida, la fragmentación de los sistemas nacionales de salud, entre otros factores no permiten cumplir con este derecho. Una de las principales coartadas para el desarrollo del capitalismo es que la salud se ha transformado en uno de los ámbitos de lucro legales más importantes en las últimas décadas.

Este artículo tiene el sentido de analizar el rol de la Medicina Social y/o la Salud Colectiva Latinoamericana como teoría y práctica que permite establecer -en la coyuntura actual- parámetros para trabajar cuáles son

¹ Licenciada y Profesora en Sociología. Magíster en Políticas Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Docente y becaria de investigación de la Universidad Nacional de Luján. Correo electrónico: florencendali@hotmail.com

los “determinantes de la salud”, esenciales para la calidad de vida de la población en el continente Latinoamericano.

El derecho a la protección social de la Salud es una obligación de los Estados Nacionales, y de cualquier gobierno de turno. Es importante identificar cuál es el paradigma dominante y cuáles son las consecuencias que éste trae aparejado para la sociedad en general y para la medicina, en particular.

El inconveniente es que el paradigma dominante en la actualidad es el de *la atención de la enfermedad*, mientras que el modelo de Salud está sesgado de manera mercantil, lo que lo vuelve ineficiente e incompatible con la justicia social.

Se avasalla el modelo de contención social sanitaria de alto nivel de prestaciones en todos los niveles, el sistema solidario de prevención y atención implementada -en el caso de la Argentina como país pionero en América Latina- desde la gestión del Dr. Ramón Carrillo en el primer gobierno peronista, a mediados del siglo XX.

Se impone una definición de salud individual, consumista de tratamientos modernos, privatizadora, centrada en lo biológico y en tratamientos médicos y medicamentosos caros con eficacia improbable, en contraposición de formar a la población para que pueda definir a la Salud como colectiva, mano de obra intensiva para todos los habitantes y que fomente *los remedios o recursos estructurales* para la prevención y la atención de los pueblos, ya que *tener un pueblo sano* no sólo implica tener *cueros sanos*, sino también la mejora de la calidad de vida del *cuero social*: tener educación, vivienda, salarios dignos, abrigos, contención, etc.

Es así que se considera fundamental analizar cuáles son los objetivos y acciones de los gobiernos para intervenir en los procesos de salud-enfermedad-cuidado y poder prever que las comunidades vivan dignamente.

Estudiar el estado de salud de las poblaciones, el proceso de salud-enfermedad, para poder intervenir velozmente sobre los problemas, planificar y actuar sobre los mismos, informar a los habitantes y ejecutar medidas para lograr (cuando sea posible) la prevención de dichos inconvenientes de salud.

Se recalca que el macromodelo político-social que se implantó en Argentina desde el año 2003, en la búsqueda de la inclusión, ha tenido la valentía y el éxito de enfrentar adversarios poderosos, pero ha dejado rezagado al Sector Salud, cuyas políticas vigentes son parecidas a las previas del 2003.

¿El Estado argentino está ejecutando políticas que definen a la salud como

un derecho pensado desde el paradigma latinoamericano de la Medicina Social y la Salud Colectiva, o como un bien intercambiable en el mercado, como puede ser pensado desde el Modelo Médico Hegemónico Tradicional? Interrogar sobre ¿qué modelo, qué paradigma es el que se in-forma a la población?

Este artículo se dividirá en tres ejes de análisis:

- 1.- Se caracterizará el proceso de medicalización de la vida, el Modelo Médico Hegemónico y la necesidad de regular el cuerpo de la población.
- 2.- Se describirá el cambio paradigmático que se produce con la formulación de la Salud Colectiva y de las prácticas de la Medicina Social Latinoamericana.
- 3.- Se terminará analizando la importancia de la construcción social y de la formación de la población sobre la Salud Colectiva.

Por ello es que se tiene como objetivo reflexionar sobre las principales líneas de pensamiento de la Salud Colectiva en el contexto Latinoamericano, y si es posible construirlas, a partir de nuestras prácticas culturales, políticas y sociales, superando al tradicional Modelo Médico Hegemónico Eurocéntrico, ya que se parte de considerar a la Medicina Social Latinoamericana como un aporte transformador para las teorías y las prácticas de América Latina.

2. La medicalización de la vida: El llamado “Modelo Médico Hegemónico” y la necesidad de regular el cuerpo de la población.

La medicina institucionalizada ha llegado a convertirse en una grave amenaza para la salud. La dependencia respecto de los profesionales que atienden la salud influye en todas las relaciones sociales. En los países ricos, la colonización médica ha alcanzado proporciones morbosas, en los países pobres está ocurriendo rápidamente lo mismo. Hay que reconocer el carácter político de este proceso, la “medicalización de la vida” (Illich, 1975: 9).

El tradicional Modelo Médico Hegemónico (MMH) se ha instaurado como un paradigma dominante en la política y en las sociedades del Siglo XX, como forma central para controlar el cuerpo, la salud y la enfermedad de la población, para el desarrollo de una sociedad moderna, productora y sana.

Este recorrido comienza a fines del siglo XVII, cuando el proceso salud-enfermedad-cuidado, específicamente el “control del cuerpo de la población”, se convierte en una prioridad para garantizar trabajadores sanos, ya que “El cuerpo, en tanto que un objeto de poder, es producido

con el fin de ser controlado, identificado y reproducido” (Turner, 1989: 61).

La importancia de la regulación del cuerpo como forma de control social pasa a ser una de las áreas “obligatorias y necesarias” de acción del Estado.

Desde el siglo XVIII una de las funciones del Estado, si no fundamental por lo menos importante, era la de garantizar la salud física de los ciudadanos. Sin embargo, creo que hasta mediados del Siglo XX la función de garantizar la salud de los individuos significaba para el Estado, esencialmente, asegurar la fuerza física nacional, garantizar su capacidad de trabajo y de producción (...) el derecho del hombre a mantener su cuerpo en buena salud se convierte en objeto de la propia acción del Estado (Foucault, 1978:17-18).

El desarrollo de las políticas de salud y la progresiva medicalización van de la mano de los avances de la ciencia, de la necesidad de los estados y los nuevos actores sociales –la burguesía en ascenso- que buscan beneficiarse económicamente. “La medicina estatal nace (...) debido a la preocupación de las burguesías capitalistas” (García, 1982: 102) de mantener una clase trabajadora que no se desvíe, enferme y continúe produciendo.

La medicina, principalmente el control y el aumento de la tecnología, se convierte en un monopolio que muestra “el uso político indebido que se hace de los progresos científicos en progreso de la industria y no del ser humano” (Illich, 1975: 10).

Para el desarrollo inicial del capitalismo a fines del siglo XIX era necesario fundar un Modelo, en el caso de la salud, el “Médico Hegemónico”, el cual:

(...) Se constituye en los países capitalistas centrales, coetáneamente con el proceso de obtención de hegemonía por parte de la burguesía (...) la necesidad de saneamiento y abatimiento de la morbimortalidad tienen que ver con un fenómeno de protección clasista pero también con el aseguramiento de procesos que aseguren una mayor productividad. (Menéndez, 1996: 55).

Un modelo médico que sea hegemónico en el sentido que cumpla con las cuatro funciones básicas, o sea “curativo-preventivo, normatizador, de control y de legitimación” de las clases dominantes para las clases trabajadoras (Menéndez, 1986).

Esto converge con la concepción de las enfermedades ya no como un problema individual o de beneficencia privada, abordable en la esfera

privada, sino como un problema económico/político que afecta a la comunidad, tanto para que los trabajadores sigan desarrollando sus labores, como para los sectores dominantes quienes necesitan continuar produciendo ganancias.

Desde la mercantilización de la vida social, se ha aceptado y publicitado a los médicos, junto con el aumento de la tecnología, como la “ilusión” de la eficacia de la medicina moderna, mientras se han admitido lesiones y tratamientos inútiles. “El crecimiento y la ineficiencia son dos grandes características de la Medicina Moderna occidental, que asume el rol de la reproducción de la explotación capitalista” (Navarro, 1979: 25).

Hay que considerar las nuevas enfermedades provocadas hasta por las mismas acciones de los médicos, *yatrogénesis* (*yatros: médicos y génesis: origen*), ya que estas son “las que no se habrían presentado si no se hubiese aplicado tratamientos ortodoxos y recomendados profesionalmente” (Illich, 1975:23). La yatrogénesis se relaciona con la necesidad de curar clínicamente las enfermedades “microbianas” de la población, sin considerar las consecuencias que estas prácticas generan en la vida.

Desde fines del siglo XIX, la enfermedad es explicada esencialmente desde el paradigma microbiano,

este paradigma barrió con explicaciones alternativas como las que enfatizaban el saneamiento (Pettenkofer), la política (Virchow), una sociedad nueva (Engels). Se concluyó que el enemigo de salud es el microorganismo y el menú capitalista para este es muy claro: vacunas y antibióticos, todos nuevos y patentados, y todas las acciones dictadas en el mercado y siguiendo sus reglas, a la vez, poca medicina preventiva, poca atención primaria, pocas redes de agua potable, pocas cloacas, poca organización popular, nada de plantear cambios sociales. (Escudero, 2010:3).

Es central combatir a los microorganismos que enferman a los sujetos, sin embargo, si la nutrición es mala y la calidad de la vida estructural de la población es incuestionable, interesa menos -es menos significativo- con qué clase de tecnología se intente curar una enfermedad.

Una condición ineludible de las Sociedades Modernas Capitalistas es el aumento en la dependencia de la atención médica, evidenciando un acrecentamiento de la medicalización de la vida; lo que conlleva a generar en el siglo XX un enriquecimiento no sólo de los médicos, sino también de los banqueros, inversionistas y grandes capitalistas en tecnología médica, quienes ayudan a esterilizar posibles cambios sobre la utilidad de la medicina moderna.

A más capitalismo salvaje, más control de las enfermedades biológicas, más aumento de la tecnología médica, más desarrollo del mercado de vacunas y medicamentos patentados, sin embargo, menos importancia a la calidad de vida de los sujetos en la Sociedad.

La investigación de la salud y la enfermedad se concentra en la microbiología y la parasitología por parte de instituciones estatales (García, 1982), centrando las acciones en medicamentos y vacunas, y no en actividades mano de obra intensivas como la medicina preventiva, políticas ambientales (como la construcción de cloacas, correcta aplicación de plaguicidas en los cultivos, etc.), políticas de mejora en los salarios, en la vivienda, en la asistencia social, entre otras.

No es casual que este paradigma dependiente de la atención médica coincida con los objetivos y las acciones actuales del mercado legal más lucrativo en el último siglo, el mercado de medicamentos, el cual se ejemplifica en la industria farmacéutica. Se define a la protección social de la salud no como un derecho, un bien social, sino como un bien mercantil que permite lucrar con la vida y la muerte.

El interrogante es saber cómo fue posible un cambio a esta lógica microbiana e individualista de pensar la salud, y hasta la vida, exclusivamente desde una visión médica.

Era imprescindible que el Estado diera una “contraprestación” a los aportes suministrados por los trabajadores, la cual se define en el acceso a beneficios estatales en la educación, la salud y en situaciones de riesgo como la enfermedad, la vejez, los accidentes. Se debía asegurar, a los asalariados y sus familias, integración social económica (aumento del consumo), política (participación en instituciones donde sus reclamos fuesen escuchados) y sociocultural (pertenencia comunitaria).

Según Esping-Andersen, los derechos sociales sirven por su capacidad para aumentar la desmercantilización.

El criterio relevante para los derechos sociales debe ser el grado en que estos permiten a la gente que sus niveles de vida sean independientes de las puras fuerzas del mercado. Es en este sentido en que los derechos sociales disminuyen el status de los ciudadanos como mercancías. (Esping- Andersen, 1993:20).

En Argentina, entre 1945-1955, se priorizó la intervención del Estado, cambiando este paradigma de intervención sobre la regulación del cuerpo de la ciudadanía. El aumento de las contraprestaciones del Estado Nacional, como derechos sociales para la integración y la desmercantilización, sirven para aumentar el control ciudadano, “el cuerpo del indi-

viduo se convierte en uno de los objetivos principales de la intervención del Estado” (Foucault, 1978:19).

El eje es conocer cómo se estableció dicho control poblacional durante el primer gobierno peronista y la gestión del Dr. Ramón Carrillo, primer Ministro de Salud de la Nación, ya que por primera vez se planificó tomando en cuenta la articulación entre salud y la estructura sociopolítica, trabajándose desde la “medicina moderna”.

La medicina moderna tiende cada vez más a ocuparse de la salud y de los sanos (...) no hacia los factores directos de la enfermedad, los gérmenes microbianos, sino hacia los factores indirectos de la miseria y la ignorancia, en el entendimiento de que los componentes sociales: la mala vivienda, la mala alimentación y los salarios bajos, tienen tanta o más trascendencia en el Estado sanitario de un pueblo, que la constelación más virulenta de agentes biológicos (Carrillo, 1951a:27).

La gestión Carrillo, durante el gobierno de Juan Domingo Perón, no concluyó siendo indiferente antes las necesidades del pueblo sino comprometido por la justicia social, a través de políticas universales y desmercantilizadas que buscaban la dignidad del pueblo argentino. En este período se busca la integralidad de las políticas públicas, esto implicó que la salud se articule con políticas de trabajo, vivienda y educación, políticas que encarnaban la redistribución de la riqueza y el nacimiento del “mito y la realidad” de una sociedad Argentina que comenzó a girar alrededor del peronismo.

Esto expresa que *el paradigma microbiano de la enfermedad* ya no será más la única causa de enfermedad, sino se considera la pauperización social y el rol unificador de los individuos por el Estado, el aumento de la integración social, el quiebre de la lógica y culpa individual, dominante en la ideología biomédica, para comenzar a pensar el proceso de salud y enfermedad de forma colectiva, como ocurrió en Latinoamérica.

Para concluir, se debe comprender que las políticas sociales, en este caso de salud, son mecanismos esenciales para el ejercicio del poder simbólico del Estado y contribuyen al proceso de legitimación e integración de un orden como totalidad, mediante su capacidad de definir, normativizar y normalizar. En este punto, hay que aclarar que no sólo son dispositivos superestructurales con la función de disciplinar a los sujetos para someterlos al modo de producción dominante; no hay que concebirlos como sujetos pasivos, como efectos de la violencia simbólica estatal, ya que hay una relación dialéctica de redefinición mutua.

Es necesario que los Estados con proyectos nacionales integrales se comprometan con la protección social, proveyendo servicios que no

sean arancelados como mercancías, *Remedios – Recursos Estructurales*, ofrecidos por un sistema universal, enfrentando a los grupos de presión que definen a la salud sólo como un ámbito de lucro, facilitando el control y una óptima salud de la población.

3.- Un cambio paradigmático. La Salud Colectiva y la Medicina Social Latinoamericana

Mientras los médicos sigamos viendo enfermedades y olvidemos al enfermo como una unidad biológica, psicológica y social, seremos simples zapateros remendones de la personalidad humana (...) La medicina no sólo debe curar enfermos sino enseñar al pueblo a vivir, a vivir en salud y tratar que la vida se prolongue y sea digna de ser vivida (Ramón Carillo, 1951, Plan Sintético de Salud Pública)

Se deben elaborar las líneas de pensamiento para la Medicina Social en el contexto Latinoamericano, posibilitar la reflexión sobre la salud a partir de las prácticas culturales, políticas, históricas y sociales de este continente, para que la medicina y los profesionales sociales no seamos simples “zapateros remendones”.

Para las sociedades occidentales de siglo XXI es ineludible que la salud depende del ambiente, la alimentación, las condiciones de empleo, los cuales son peligrosos para aquella, aunque “la gente todavía cree que la salud mejorará, conforme aumente la cantidad gastada en servicios médicos, que sería mejor que hubiera más intervenciones médicas y que los médicos son los que mejor saben qué servicios deben haber” (Illich, 1975:37).

Los médicos son considerados imprescindibles para los hombres, quienes les dan poder, dejando en sus manos sus cuerpos, su vida. “El médico comienza a apoderarse de la vida con el examen prenatal mensual, cuando decide cuándo y cómo habrá de nacer el feto; termina con su decisión de suspender las actividades de resurrección” (Illich, 1975:54).

Desde mediados del Siglo XX, en América Latina, se produce un quiebre, abandonando la concepción biomédica dominante, basada en el paradigma microbiano, para pensar que el estado de la salud de la población se debe a las condiciones del empleo, la vivienda, el ambiente, la educación, el uso apropiado y sustentable de agroquímicos, etc. o sea de los recursos o remedios estructurales que se elaboren y ejecuten desde los gobiernos.

No todo se debe definir por las acciones de médicos, ni por los avasalladores acontecimientos naturales (terremotos, tsunamis), sino que también son centrales “los determinantes sociales que conforman un amplio conjunto de condiciones de tipo social-político que afectan deci-

sivamente a la salud individual y colectiva, a la salud pública” (Benach y Muntaner, 2009: 33).

Los determinantes sociales de la salud y la enfermedad son el eje para la medicina social y la salud colectiva latinoamericana. Se deben considerar, por un lado, la posición socioeconómica, la estructura social y la clase social y, por otro, los elementos materiales como las condiciones de vida y de trabajo, los factores biológicos y los psicosociales.

Estos determinantes muestran que los problemas de salud, no sólo referencian cuestiones individuales, sino hechos que se sobreviven en comunidad, los cuales son influidos e influyen en el contexto socio-político macroeconómico.

Según Eibenschutz (2012), desde la Comisión de Determinantes Sociales de la Salud (CDSS) de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES), así como desde diversos grupos y organizaciones sociales que se especializan en la temática, se han aportado denuncias de la inequidad sobre estos, han contribuido a darle visibilidad mundial y han promovido la movilización social, buscando generar debates que permitan hacer realidad el derecho humano a la salud, a contracorriente de los planteamientos neoliberales, donde lo que predomina es la determinación social de la economía, del mercado, sobre la salud y el bienestar general.

Es necesario aclarar que existen dos tipos de determinantes sociales. Los primeros son los estructurales, que producen las inequidades en salud, y los segundos son los intermediarios. “Los determinantes estructurales tendrán impacto en la equidad en salud y en el bienestar a través de su acción sobre los intermediarios. Estos últimos pueden ser afectados por los estructurales y a su vez afectar a la salud y el bienestar” (Eibenschutz y otros, 2012: 27).

Parafraseando a la CDSS, los determinantes estructurales son la posición socioeconómica, la estructura social y la clase social; de ellos dependen las formas de educación, la ocupación y en consecuencia, las formas de ingreso. Estos determinantes están influenciados por el contexto socio-político, las políticas macroeconómicas, así como por la cultura y los valores sociales.

Mientras que los determinantes intermediarios hacen referencia al conjunto de elementos categorizados en circunstancias materiales (condiciones de vida y de trabajo, disponibilidad de alimentos, etc.), comportamientos y factores biológicos y factores psicosociales. En consecuencia, el sistema de salud (con sus subsistemas) es un determinante social intermediario

que depende de la política macroeconómica global y del proyecto político de gobierno que se esté gestionando a nivel nacional.

La Salud colectiva depende de la interacción entre saberes multidisciplinares que piensen un modelo de salud solidario que esté al servicio y beneficie al conjunto de la población porque

(...) no se obtiene mediante la sumatoria de relatos individuales (aunque esto no se descarta) sino que se pone en evidencia por intermedio de saberes/técnicas/procedimientos que provienen de la demografía, la epidemiología, la biología, la psicología colectiva, los estudios culturales, la historia, las ciencias políticas, la ecología. (Escudero, 2011:8),

Esto significa que la medicina no es la única que conoce y acciona sobre el proceso de salud-enfermedad-atención, sino que es necesario la interdisciplina para actuar ya no sólo de manera individual y correspondiente a la relación tradicional y exclusiva entre médico-paciente.

Que los médicos no sean los únicos “capaces” de accionar sobre el proceso; es necesario el compromiso activo de los científicos de las ciencias básicas-exactas como de los especialistas en ciencias sociales y humanas para contraponer el paradigma dominante que destruye la salud colectiva y la reduce a una mínima expresión biológica.

En contraposición al Modelo Médico Hegemónico que se instauró con la necesidad de sistematizar qué provocaba las enfermedades individuales con el objetivo de conseguir cuerpos dóciles que continúen trabajando (Menéndez, 1996), a través de un paradigma que centraba la responsabilidad en el sujeto (en cuestiones biológicas o hábitos individuales de vida), se comenzaron a fabricar algunos medicamentos/vacunas comerciales (algunos útiles y eficaces como los esenciales, otros no tanto o que no lo son en absoluto). La medicina y todas las ciencias a favor de la calidad de vida.

El cambio paradigmático al Modelo Médico Hegemónico Europeizante se produjo en el pensamiento y en las prácticas latinoamericanas, introduciendo una visión estructural del proceso de salud-enfermedad-cuidado, donde la salud colectiva, desde una visión multidisciplinaria, pondrá su eje de acción en otras cuestiones, en los “Remedios-Recursos Estructurales”, definidos por el maestro Horacio Barri (2011).

El cambio se visualiza en la disputa por el establecimiento de redes de agua potable, cloacas domiciliarias, viviendas en condiciones, sin hacinamiento, una mejor alimentación, buenas condiciones laborales, ingreso salarial mínimo, entre otras, o sea en los determinantes so-

ciales centrales que mejoran las condiciones de vida de la población y el control de la misma. (Barri, 2011:33)

Este paradigma también se centra en las mejoras intrasectoriales que implican cambios en las mismas experiencias médicas y del sector en general, tales como deberían potenciarse prácticas integrales de Atención Primaria de Salud, acciones mano de obra intensivas y, con respecto a los medicamentos, la producción pública de los mismos y tecnología médica de calidad.

En consecuencia, para conseguir una buena salud colectiva en Latinoamérica es necesario utilizar herramientas estratégicas que permitan mejorarla de manera integral, fomentando los remedios de prevención estructural (intra y extra sectoriales), profundizando “(...) la comprensión del proceso salud-enfermedad [atención] como proceso social” (Laurell, 1982:7). Generar así políticas más activas, enfrentando a los sectores con poder de cabildeo que buscan mercantilizar la salud y la vida en general, que sirvan para aumentar la legitimidad de los gobiernos, mejorando la salud de y para todos.

4. Para continuar reflexionando sobre la importancia de la construcción social y de la formación de la población sobre la Salud Colectiva.

La medicina puede producir directamente riqueza en la medida en que la salud constituye un deseo para unos y un lucro para otros (Foucault, 1978)... La salud no constituye un fin en sí mismo, para el individuo ni para la sociedad, sino una condición de vida plena (Ramón Carrillo, 1951)

Se espera haber sido claro en el resumen sobre los dos paradigmas predominantes en la Salud puesto que el interrogante es conocer ¿qué rol asumen los Gobiernos Nacionales frente a esta situación contradictoria de lucro y de deseo en salud?

En el caso de la Argentina, desde la gestión del Presidente Néstor Kirchner 2003-2007 y en la actual de la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner 2007-2011 y 2011-2015 se ha proclamado la recuperación de los valores nacionales y populares postulados por Juan Domingo Perón, con la finalidad de frenar la desarticulación social generada por la pobreza creciente en las últimas décadas a través de la instauración del neoliberalismo.

El inconveniente es, cómo mejorar la distribución de la riqueza, cómo devolver justicia social y dignidad del pueblo –en palabras de Carrillo-, sin tomar decisiones y acciones que lo cataloguen como una gestión “autoritaria”, con “falta de diálogo”, tal como han sido clasificados por

los medios de comunicación masivos que se autodefinen como “independientes”.

Los gobiernos Kirchneristas se han caracterizado por la recuperación de políticas de Derechos Humanos y, en el terreno de la economía, de políticas económicas Keynesianas, además de los intentos de redistribución de la riqueza. Sin embargo, cuando se refiere a la salud, son obligatorias políticas públicas de acceso por Derecho de Ciudadanía, sobre las cuales no se avanza o se lo hace de manera lenta y contradictoria, tal como es el caso del mercado competitivo de medicamentos.

Frente a esta situación, el propósito es reflexionar sobre las limitaciones y posibilidades existentes de conseguir una salud colectiva igualitaria que facilite el control y una óptima salud de la población, para lo cual es necesario enfrentar a grupos de presión poderosos, que buscan prolongar con el modelo mercantilizador-consumista, “esta dependencia del consumo –este fetichismo de los artículos del consumo- es intrínsecamente necesaria para la supervivencia de un sistema que se basa en la producción de artículos (como bienes de cambio)” (Navarro, 1979:147).

¿Cuál es el rol que deben asumir los médicos, los científicos sociales, los comunicadores? ¿Cómo articular proyectos sanitarios que presenten un modelo de salud no sólo Médico Hegemónico sino que considere a la Medicina Social y a la Salud Colectiva como un paradigma epidemiológico de salud?

Con la actual política se da prioridad al lucro de los capitalistas privados, en especial, los comerciantes del mercado de medicamentos, frente a que un tercio de la población mundial carece de acceso a los medicamentos que necesita (Capdevila, 2012). Se estimula la salud mercantil, individual, consumista y culpabilizadora de los sujetos; sin embargo, no se recupera otra lógica como son los factores de riesgo ambientales, la falta de agua potable, los basurales, etc., ya que no brindan las mencionadas ganancias.

¿Qué rol juegan los Medios Masivos de Comunicación? Parafraseando a Ordoñez y Saiz (2011) se necesita una oferta televisiva más variada que la actual, que exista un mayor control de los mensajes antisalud que aparecen en los Medios de Comunicación, algunos de los cuales son dañinos para la población, ya que no sólo estimula la venta de mercancías, sino los cimientos de una visión del mundo que se corresponde a la necesidad de legitimación del capitalismo y a la paralela búsqueda de acotar, sabotear, y eventualmente derrocar a los gobiernos y movimientos sociales “peligrosos”.

Es ridículo imaginar un gobierno que controle las publicidades de gaseosas, comidas chatarra y medicamentos de venta libre porque se

categorizaría de “censura” inmediata. A su vez, hay pocos programas de divulgación científica sobre Salud Colectiva en Latinoamérica, sobre tratamientos preventivos, manos de obra intensivas en salud que darían resultados positivos, que mejorarían la calidad de vida en la población.

¿Cómo pueden los gobiernos intervenir en Salud sin ser categorizados como “autoritarios”? ¿Cómo hacer que los médicos y profesionales de salud aprendan a notificar las enfermedades para hacer análisis e informes que puedan ser socializados y no censurados, por los propios gobiernos de turno, por no tener la imagen positiva para ser publicitados?

Es imprescindible que se respondan estos interrogantes desde el Ministerio de Salud Nacional, los Provinciales y los Locales, ya que sin el trabajo y el intercambio entre los saberes de Médicos y Profesionales de otras áreas es imposible establecer un diálogo y confrontación con estos sectores poderosos, cuya única finalidad es el lucro.

Dejar de pensar a la salud como un “gasto” y una “fuente de beneficio” y reemplazarla por una “inversión” y una “oferta a la población por derecho de ciudadanía”, ofrecida en un sistema universal que facilite el control para que el mercado no abuse de los ciudadanos y lograr así un óptima salud para todos.

Para finalizar, luchar por:

Cultura y Educación Sanitaria como decía el histórico Plan Sintético de Salud Pública de Ramón Carillo de 1951. Tener Medios de Comunicación Masivos, televisión, diarios y revistas que informen “los silencios y las voces” sobre la salud, la enfermedad, la atención y el cuidado, y no que sean meros vendedores de miedo, pánico, terror y soluciones mágicas. “Lograr difusión y propaganda sanitaria con un alto y refinado sentido periodístico que no caiga en el ridículo, se vuelva ineficaz y costosa” (Ramón Carillo, 1951:15) Y, a su vez, por la **Formación de Médicos, Profesionales y No Profesionales de la salud** para que no sean partícipes -activos o por omisión- del comercio de la salud, transformándose en un “factor de riesgo más” del capitalismo actual, buscando la IN-FORMACIÓN de este derecho por y para una Salud Colectiva que mejore la calidad de vida.

Bibliografía

- ALAMES (2010) Taller latinoamericano de determinantes sociales de la salud. Documento para la discusión. En: *ALAMES*. México. [Disponible on line] <http://www.alames.org/documentos/potencias.pdf>
- Barri, H. (2011) Reflexiones en torno a una política racional de medicamentos. En: *Revista Voces en el Fénix: En estado crítico*. No. 7, Buenos Aires. [Disponible on line] <http://www.vocesenelfenix.com/content/reflexiones-en-torno-una-pol%C3%ADtica-racional-de-medicamentos>
- Barri, H. (2007) *Prevención de los problemas mayoritarios de la población y uso racional de medicamentos*. Material no publicado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Benach, J. y Muntaner, C. (2009) La epidemia mundial de desigualdad en salud tiene su origen en la crisis socioecológica del capitalismo. En: *Ecología Política* No.37., Barcelona.
- Carillo, R. (1951b). *Plan Sintético de Salud Pública 1952-1958*. Ministerio de Salud Pública de la Nación. Buenos Aires: MSAL.
- Cendali, F. (2011) Políticas de Salud en el Partido de Luján: Una primera exploración al campo de trabajo. Trabajo Integrador de la Especialización en Planificación y Gestión de Políticas Sociales. Material no publicado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Eibenschutz Hartman, C., Tamez González, S. y González Guzmán, R. –Comps.- (2011) *¿Determinación Social o determinantes sociales de la salud? Memoria del Taller Latinoamericano sobre Determinantes Sociales de la Salud*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Escudero, J.C. (2011) Sobre la salud colectiva. En: *Revista Voces en el Fénix: En estado crítico*. No. 7, Buenos Aires. [Disponible on line] <http://www.vocesenelfenix.com/content/sobre-la-salud-colectiva>
- Escudero, J.C. (2010) ¿Por qué es tan mala nuestra salud colectiva. En: *Revista Cuadernos para la emancipación para la Salud y Educación*. Año 4, N°4. Córdoba.
- Esping-Andersen, G. (1993) *Changing Classes: Social Stratification in*

- Postindustrial Europe and North America* (editor and contributor). London: Sage.
- Foucault, M. (1978) Primera conferencia: La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. En: *Medicina e Historia*. Washington DC: OPS/OMS.
- García, J. C. (1982) La Medicina Estatal En La América Latina: 1880-1930. En: *Revista Latinoamericana de Salud*. 2, 102-117. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Illich, I. (1975) *Némesis Médica. La expropiación de la Salud*. Barcelona: Barral Editores.
- Laurell, A. C. (2011) Los proyectos de salud en América Latina: dos visiones, dos prácticas. En: *Revista Voces en el Fénix: En estado crítico*. No. 7. Buenos Aires. [Disponible on line] <http://www.vocesenelfenix.com/category/ediciones/n%C2%BA-7>.
- Laurell, A. C. (2009, agosto 31 a septiembre 04) Seguro Obligatorio de Salud o Pagador Único o Sistema Único de Salud. En: *Documento de del XXVII Congreso ALAS 2009. Latinoamérica Interrogada. Depredación de recursos naturales y conflicto ecológico. Ciudadanía y democracia participativa. Nuevos escenarios productivos en América Latina. Producción de conocimiento*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Menéndez, Eduardo (1996) Modelo hegemónico, crisis socioeconómica y estrategias de acción del sector salud. Materia del curso de postgrado. En: *Salud social y comunitaria*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- Navarro, V. (2011) Afán de lucro y sanidad En: *Revista Voces en el Fénix: En estado crítico*. No. 7, Buenos Aires. [Disponible on line] <http://www.vocesenelfenix.com/content/af%C3%A1n-de-lucro-y-sanidad>
- Ordoñez, M. y Saiz, L. (2011) Medios de Comunicación y Salud. En: *Revista Voces en el Fénix: En estado crítico*. No. 7. Buenos Aires. [Disponible on line] <http://www.vocesenelfenix.com/category/ediciones/n%C2%BA-7>.
- Pérez Peña, J. L. (2004) Dos enfoques sobre los medicamentos y la industria farmacéutica. En: *Revista Cubana de Salud Pública*. Vol 30, N°4. Cuba

-
- Rachid, J. (2013) La Salud, una batalla constante. En: *Revista digital El mensajero diario*. Buenos Aires. [Disponible on line] http://www.elmensajero diario.com.ar/contenidos/salud-batalla-constante_31449.html
- Turner, B (1989) *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Por Silvia Ziblat¹

Hasday Crescas. Política, Religión, Ciencia, Filosofía: Algunos problemas del Siglo XIV.

1. Justificación inicial.

La religión, forma primitiva de la organización política, norma ética de convivencia, consiste, únicamente, en Caridad y Justicia –sociedad, y política. Ni hermenéutica racionalizadora de la fe, ni lectura textual que idolatre letras y tinta. Ni rebuscamiento interpretativo, ni fundamentalismo. La única tarea legítima del sabio será la de la crítica bíblica o la del estudio de lo sagrado sobre nuevas bases conceptuales en cada época, si es que ello aporta a una concepción del mundo que tenga en la mira lo mejor para todos, y no para los pocos de siempre. De algo de todo esto se trata esta discusión.

Maimónides, el gran filósofo cordobés del Siglo XII, será rebatido por otro grande del Siglo XIV, llamado Hasday Crescas, natural de Barcelona. La razón que da cuenta de la fe, en el primero -razón elaborada sobre la filosofía de Aristóteles- recibirá la refutación del catalán. No se trata, solamente, de una polémica erudita, sino de una controversia necesaria en virtud de los grandes cambios políticos, sociales, religiosos que acontecieron entre uno y otro. El cuestionamiento de Crescas responde a una coyuntura política de emergencia, de sobrevivencia. Si es cierto que una concepción de Dios constituye siempre, una posición política –y modestamente así lo creo- esta remota discusión podría tener una acuciante actualidad.

¹ Profesora en Filosofía (UBA - Instituto Superior de Profesorado Joaquín V. González) sziblat@hotmail.com

2. Contra Maimónides. Hasday Crescas.

En el Siglo XIV, la ya famosa obra de Maimónides, el –o la- *Guía de perplejos*, construida sobre la filosofía de Aristóteles, produce efectos encontrados, por motivos político- religiosos. La potencia intelectual del cordobés y su extraordinario predicamento, tanto en el ámbito judío como musulmán y cristiano, mereció reconocimiento general, pero también recibió agudas críticas, que se expresaron en discusiones, escritos y comentarios disidentes. Se acendrarón polémicas sobre cuestiones vitales en relación con la creencia, la índole del judaísmo, y aún sobre la sobrevivencia política y religiosa de las comunidades, particularmente durante los Siglos XIII y XIV. Se debatió en el norte y el sur de Francia, tanto como en la España cristiana.

El crítico principal de Maimónides, por lo sistemático de su obra, es Hasday Crescas (Barcelona, 1340- Zaragoza, 1410 ó 1412). Rabino, filósofo, geómetra, líder comunitario, diplomático, este catalán se enfrenta con la *Guía de los perplejos* del Maestro, Maimónides, y entabla discusión directa con el Filósofo, Aristóteles.

En polémica contra el Maestro, Crescas rechaza que la razón pueda dar cuenta de la fe hasta el punto de, casi, reemplazarla. Si la filosofía cumple esa función, la redención es propiedad exclusiva del sabio. El saber esotérico, infinitamente más valioso que el divulgado, ingenuo, al alcance de todos, deja fuera, como siempre, a los que no cuentan. La profecía tiene mayor alcance, pero menor rango que la filosofía. Con Maimónides, la filosofía no es la discusión abierta en la *polis*, sino sabiduría para iniciados. La respuesta de Crescas -en defensa de los muchos- también se lleva a cabo con gran voltaje filosófico, pero su utopía es la totalidad de su pueblo.

Hasday Crescas estuvo al servicio de los reyes de Aragón, pero no fue judío de corte, sino un luchador por el bienestar y la supervivencia de las *aljamas* a su cargo. El ascendiente del que gozó sobre los monarcas de turno siempre fue aprovechado para la mejor administración de las comunidades. Estudioso de sólida formación, nunca perdió de vista a los hombres simples, no por caridad, sino por convicción. La religión razonada según la cosmovisión de Aristóteles –la propuesta de Maimónides- apta para las minorías ilustradas, aleja a éstas de los hombres sencillos, y también aleja a esas minorías del propio judaísmo.

Crescas escribió su *Or Adonai*, en hebreo –*La luz del Señor*, o *La luz del Eterno*- concluida en 1410, como respuesta al *Guía de los perplejos* De Maimónides. No es un texto antifilosófico, sino contra Aristóteles.

Frente a la presión conversionista, no pocos intelectuales judíos cedieron, por múltiples y complejas causas; acaso, desde su particular situación, también sinceras. Lejos de constituir actos individuales, esas conversiones generaban desaliento, escepticismo, y real desamparo a los no letrados en filosofía. Como se sabe, el año 1391 culminó con ataques, saqueos, asesinatos y gran número de conversiones en las comunidades de Sefarad².

Conversión o muerte no sería una proclama fácil de resolver por los perseguidos. Salvar la vida o salvar la fe es un dilema que, tal como salvar la vida abjurando del conocimiento, dirimieron, siglos después, de manera muy diferente entre sí Giordano Bruno y Galileo Galilei.

3. El *Guía de Perplejos* de Maimónides.

El autor expresa su propósito. Su objetivo consiste en elaborar una ciencia del Pentateuco, dirigida, de modo selecto, a hombres de fe y sabios en escrituras, pero, sobre todo, sabios en filosofía. Así, lejos de caer en la perplejidad, comprenderán que el pensamiento racional da cuenta, completamente, de la revelación.

La obra apareció en 1190, escrita en árabe, la lengua corriente de Maimónides y también el idioma de los intelectuales de su tiempo y entorno. Oportuna y eficaz, hizo del judaísmo un saber renovado y le otorgó justificación filosófica según el sistema de Aristóteles que ya había reingresado en los círculos de estudiosos.

El *Guía* (*Dahalat-al-hairin*, en árabe; *Moré nebujim*, en hebreo), causó un gran impacto dentro y fuera del judaísmo. Hasday Crescas la leyó en hebreo en una versión controlada por el mismo Maimónides, versado en ambas lenguas semíticas. Crescas, en cambio, no tenía acceso al árabe. Sus lenguas eran el catalán y el hebreo.

4. Repercusión del *Guía*. Múltiple destino de un texto.

Pronto aparecieron comentarios en árabe de eruditos musulmanes, respecto de los problemas de la existencia de Dios y otros temas. La obra no quedó indiferente ni para Alberto Magno ni para Tomás de Aquino: fue la primera *Summa* filosófica y teológica del judaísmo. Ya en 1220 es vertida al latín bajo el título *Dux seu director dubitantum aut perplexorum*, por Yehuda all-Harassi.

Sin embargo, la corriente de estudios filosóficos que impulsó, renovadora de

² Véase, Silvia Ziblat, “Algunas lecturas previas al estudio del pensamiento de Hasday Crescas”, en *Diaporías. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales* N° 11 (2013)

las anteriores corrientes judías neo-platónicas, ocasionó violentas reacciones.

Al comenzar el Siglo XIII, había de desencadenarse una de las polémicas más enconadas en el seno del judaísmo, a propósito de los conceptos del filósofo cordobés, y fue un rabino español, Meir Todros Abulafia, de Toledo, el que inició el ataque. En 1232, en Montpellier, se proclamó la excomunión contra los que estudiaran la *Guía de los descarriados*, (nombre alternativo con el que también circuló el texto) y se iniciaron ásperas discusiones entre las comunidades de España y Francia. Fue un proceso muy complejo: había creyentes fervientes, doctos en filosofía, que nunca abjuraron de su fe; otros, rechazaban el estudio de la filosofía sin más. Hubo quienes la aceptaban, pero como estudios de postgrado, después de formarse sólidamente en las Escrituras y en la Ley Oral.

Por cierto, algunas minorías ilustradas o pretendidamente ilustradas, sobre todo en sectores aristocráticos, ligados a las cortes, sufrieron un debilitamiento de sus vínculos comunitarios, justificándose –con o sin fundamento- en la razón.

Las críticas a Maimónides incluyen, también, algo de autocensura. Es frecuente que los conductores espirituales de las minorías impongan una ortodoxia que les permita defenderse de la acusación de ateísmo.

La tensión entre la filosofía –la filosofía de Aristóteles- y la religión, transita parecidos procesos en los tres monoteísmos. No se puede prescindir del saber descubierto con el que el Filósofo ordenó razonablemente el Mundo, pero había de serle perdonado su paganismo, había que disculparlo por desconocer las Escrituras Sagradas de las religiones monoteístas, y, en fin, poderlo, domesticarlo, rectificarlo en todo aquello de lo cual no daba cuenta: la creación, el libre albedrío, la voluntad, la Providencia.

El *Guía*, escrito oportuno, dio lugar a disidencias de suma importancia religiosa en forma casi inmediata a sus primeras lecturas, de variadas consecuencias. No obstante, la situación en tiempos de Hasday Crescas fue muy diferente. El mundo había cambiado. No transcurría ya la Edad de Oro de las tres religiones bajo poder musulmán, cuyo final vivieron Maimónides y Averroes. Ahora predomina la barbarie de los reinos cristianos, que amenaza y azota con violentas aguas bautismales, como preludio y ensayo de esa peculiar “solución” de 1492. En virtud de las crecientes persecuciones y del hostigamiento con objeto de conversión, no se trata, solamente, en torno a 1390, de una cuestión doctrinal, sino de un problema político que presenta variadas aristas: la supervivencia para la identidad hebrea, los intereses políticos y económicos de las monarquías que requerían los servicios de los judíos y el pago de tributos, y que no veían con agrado la disolución de las comunidades, puesto que les convenía ese mal necesario. Se combinaban con ello las políticas del papado, el cisma, las aspiraciones de las órdenes mendicantes y predicadoras.

Si el *Guía*, a poco de ver la luz, había ocasionado tremendas discusiones, dos siglos después daba lugar a sensibles pérdidas: las conversiones aumentaban. Y las más significativas, las de personas de formación y lecturas, preocupaban a Crescas. Así como Maimónides escribe su libro para iniciados, para que la filosofía no haga dudar de la fe sino para que la sustente, Crescas responde con su texto, también a los iniciados, para que no cedan a la tentación de una falsa identidad que acarrearía males mayores, para que no desamparen al resto, en fin, por la dignidad de existir en la libertad de sus convicciones y herencia.

Ciertamente, no fue por Maimónides, ni con intención, ni a su pesar, que se produjeron las conversiones. El *Guía* fue un texto necesario para un judaísmo cuyo entorno se componía de razonamiento, progreso de las ciencias y recepción de la filosofía de Aristóteles, y para la misma tradición judía, cuyo rasgo fundamental es la interpretación y la discusión. Lo que también es cierto, es que el vasto influjo del texto racionalizador de Escrituras, obraba de un modo disolvente en los tiempos del Siglo XIV español. Si la razón puede dar cuenta de todo, ¿por qué inmolarse por la fe? ¿Por qué sufrir por la defensa de Escrituras, si, finalmente, Dios no es uno, sino trino? ¿Habremos interpretado mal la Ley Escrita y la Ley Oral, el *Talmud*? Los cristianos dicen que sí, que Jesús está anunciado como Mesías en el *Talmud*, verdad ocultada por la perfidia rabínica. Nuestra pertinacia, tal vez ¿no atrasa la segunda venida de Cristo y con ello la redención final? ¿Sufrimos por nuestros propios y cotidianos pecados, o por la culpa deicida?³

En contexto de opresión, la duda debió instalarse sin esfuerzo: difusión, evangelización, predicadores, esperanza mesiánica, peste negra, impuestos, medidas agraviantes, saqueos, escarnio. Podría pensarse por qué, frente a todo ello, no fueron aún más numerosas las conversiones.

Extraño proceso el del judaísmo y el de su esfuerzo por la sobrevivencia, raro *conatus* de fuerzas tan desiguales respecto de su entorno. Tal vez la resistencia se haya sustentado en la veneración por las Escrituras, nunca consolidadas, sino siempre discutidas y abiertas, desde la temprana tradición hermenéutica, particularmente *talmúdica*: controversias, comentarios, súper-comentarios; esa clase especial de filosofía que se labra con la Ley Oral y que nunca ofrece una solución final a los problemas. Probablemente esa actitud haya constituido el factor de cohesión a lo largo de una historia trágica, en la que tantas veces se intentó la **solución final**.

³ Estas vacilaciones fueron tratadas por Raimundo Martin, dominico aragonés, presente en la Disputa de Barcelona de 1263, luego de la cual escribió su *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* (*Puñal de la fe contra moros y judíos*), un manual para perseguidores. El religioso, cuyo libro tuvo gran influencia, sostenía que la verdad del cristianismo se hallaba en el *Talmud* y estaba siendo ocultada por los rabinos. El método que se propone es algo así como combatir al enemigo con sus propias armas.

5. Un célebre converso: Abner de Burgos-Alfonso de Valladolid. (Burgos, 1270-Valladolid, 1346).

En ocasión anterior se ha incursionado en la cuestión de las conversiones y en el efecto devastador a que dieron lugar.

Para comprender el propósito de Hasday Crescas y el sentido de sus escritos, importa aproximarse al caso de Abner de Burgos. Rabino, médico, estudioso, talmudista, conocedor de la Cábala, lector de Maimónides y de los filósofos musulmanes, accedió al bautismo en 1321, tomando el nombre de Alfonso de Valladolid, ciudad en la que vivió después de su conversión, con un cargo de sacristán. Escribió en hebreo y en castellano, y continuó escribiendo en hebreo después de su exilio cristiano, con el objeto de influir en sus antiguos correligionarios. Pasó, gradualmente, de la duda a la polémica y del disenso al ataque del judaísmo. Hasday Crescas lo leyó con mucha atención; reparó en su postura determinista, y a la vez anti-racionalista, lo que influyó no poco en sus propios escritos.

No se trata de un caso de judío cortesano, generalmente frívolo y de lecturas superficiales, sino de un hombre de origen modesto y apasionado en la fe, precisamente, uno de los tantos que Hasday Crescas hubiera querido salvar de la perplejidad en que los sumía la *Guía de perplejos*.⁴

Abner de Burgos hizo su propia síntesis combinando a San Pablo y a San Agustín, más algunos ingredientes del fatalismo de algunas teologías musulmanas. La predestinación es un elemento fuerte en sus desarrollos. En su *Moré Tzedek – Mostrador de Justicia*- considera que los judíos no se convierten, entre otras razones, por orgullo, por falta de entendimiento y de maestros, y porque Dios no desea el arrepentimiento del pecador.

Se manifiesta apasionado por lo trinitario y a la vez, casi panteísta: su entusiasmo por la encarnación es rasgo notable.⁵

Las obras de Abner de Burgos se complementan con el intercambio de cartas que mantuvo con Isaac Policar, amigo de su juventud, con quien sostuvo agrias disputas. De este epistolario nos ofrece Itzjak Baer largos tramos. Policar discute con el converso desde su fe racionalista, mientras que Abner de Burgos, responde en el estilo de Raimon Martín y de su ya

⁴ En los círculos aristocráticos y cortesanos, hubo judíos que no cultivaban ninguna inclinación religiosa. Algunos de ellos, conocedores o no de la filosofía de Aristóteles y de Maimónides, justificaban en ello sus conductas hedonistas y poco piadosas. (Cfr. Y. Baer, 1981: 192)

⁵ Abner de Burgos interpreta los *midrashim* (enunciados de exégesis bíblica) cristológicamente: la mención de tres veces consecutivas del nombre de Dios, como en Salmos, 50, 1, alude a la trinidad. De manera análoga se vale de numerosos ejemplos, referidos tanto a la trinidad como a la encarnación. (Cfr. Baer, op.cit: 270-271)

famosa *Pugio fidei adversus maurus et judaeos*, utilizando argumentos judíos contra el judaísmo, con variado grado de objetividad, tal como se puede sospechar.

Abner reprocha a su antiguo amigo el aceptar a Maimónides como si fuera la *Toráh*, y expresa su postura anti-racionalista. No es el conocimiento del Filósofo y su adopción por el Maestro, Maimónides, lo que conduce a la salvación, sino la práctica sincera de los preceptos. La discusión que entabla –sobre la base de su enorme erudición- repudia el conocimiento filosófico. Conocer a Dios consiste en la práctica de la piedad, el derecho y la justicia: nada más.

La escritura de Abner de Burgos, da cuenta,- aún violentando un poco a Maimónides, que era observante y no admitía tan ligeramente a Aristóteles en cuestiones tales como la eternidad del mundo- de una reacción contra el estudio predominante de su tiempo, la literatura del Maestro.

El converso, que luego devino militante agresivo contra sus antiguos compañeros de fe, expresa algunos elementos que mucho interesaron a Hasday Crescas: la piedad profética, no intelectual, la prevalencia de la práctica –ética, social, comunitaria- por sobre la actitud contemplativa, y, lo más difícil, a dirimir en otros estudios –si llegáramos a ello- la compatibilización entre vida ética y determinismo.

El caso de Abner de Burgos constituye un patente ejemplo de lo que Crescas quería evitar: el exilio de la conversión y la patología que ello encarnaba, puesto que Abner ni siquiera fue un cristiano verdadero, sino un judío contrariado y un cristiano exótico. Da cuenta de ello su firme posición determinista, casi fatalista, opuesta a ambas religiones. Su destino fue patético: la Iglesia lo toleró porque su prédica convenía: fue instrumento de las alternativas políticas de la Castilla de Alfonso XI.

Abandona el judaísmo porque no puede asumir el dolor del diferente, y la religión racionalizada de Maimónides no le brinda respuesta. Mezcla cábala con misticismo, enuncia revelaciones a él dirigidas, elementos musulmanes, y hasta proclamó y propició masacres con sus escritos.

Su testimonio, en este caso, proporcionado por Andrés Claro:

Vi la pobreza de los judíos, mi pueblo, del cual desciendo, que ha sido oprimido y quebrado y agobiado pesadamente por impuestos a lo largo de su cautividad...Un día que meditaba intensamente en el asunto fui a la sinagoga llorando y muy triste. Y oré al Señor diciendo: Te ruego, oh, Dios, que por compasión tomes nota de las aflicciones que nos agobian. ¿Por qué eres tan duro con tu pueblo estos días?... ¿Por qué dicen los gentiles: “dónde está su Dios?”...Luego de estas angustias en mi corazón y los afanes que me impuse, descansé y me

dormí... En un sueño vi la figura de un hombre alto que me decía: “Por qué dormitas? Escucha las palabras que te digo y prepárate para el momento designado; pues yo te digo que los judíos han permanecido tanto tiempo en cautiverio por su tontería y debilidad y porque no tienen un maestro de la rectitud que les permita reconocer la verdad” (Andrés Claro, 1996: Vol. I, 136)⁶

Creemos o no en la verdad de esta revelación cuasi profética, -o de raptó místico-, el escrito es muy significativo. Desazón en lo social, insatisfacción intelectual, quiebre interno, presión externa. Influyó, además, un cierto delirio mesiánico desatado por aquellos días en las comunidades judías: en un segundo sueño, la túnica del que volvía a hablarle estaba llena de cruces, y Abner, así, reconoció a Jesús como Mesías.

La conversión vitaliza la crueldad, nada consecuente con la práctica piadosa que reivindicaba más arriba:

...el palo es el modo de enderezar al muchacho para que estudie y de encaminarlo por la buena senda, según está dicho(...) pero el muchacho dejado a su albedrío avergüenza a su madre (Proverbios, 29,5) (...) También está escrito en el libro de Ben Sira: “Al sabio, un guiño; al necio, un puñetazo” Por su parte Rabí Yojanán dijo: “Cuando veas una generación disminuyendo continuamente, espérala (al Mesías)” (Sanedrín,98 a). Con ello nos instruyó R. Yojanán acerca de lo que vemos en muchos momentos de la Historia, que se da muerte a aljamas enteras y en consecuencia se reduce esa generación de los judíos, pues enseguida hay judíos que por temor se convierten a la religión de los cristianos, que mandan entre ellos para así salvarse como dos de sesenta mil... Ciertamente, R. Yojanán había perdido la esperanza de que hubiese Redención para los judíos por otro camino.... Por ahí les llegará la Redención *per accidens*. Esto quería decir Rabí Eliezer cuando dijo: “El Santo, bendito sea, erigirá sobre ellos un rey cuyos decretos serán tan duros como los de Hamán y de ese modo les hará volver al camino recto (Sanedrín, 97b). Ahora bien, ese camino recto no consiste en el arrepentimiento y las buenas obras que ellos piensan... (sino que por el dolor y las miserias) descubrirán una interpretación de la Torá diversa a la de la Ley y costumbre judías por la que antes de eso se conducían(...) Y serán tenidos por herejes y ateos entre las masas que no reconozcan el secreto. Y ésta es la Redención que está destinada a los judíos en cualquier momento que uno de ellos quiera. (Y. Baer, 1981: 282)⁷

⁶ El fragmento se ubica en Manuscrito español de la Bibliothèque National de Paris N° 43, folio 12. Es la Introducción al *More Tzedek (Mostrador o guía de justicia)*. Cfr. Y. Baer (1981): 729.

⁷ Se trata del Manuscrito de Parma, folio 58 y ss. Cfr. Y. Baer (1981): 730.

He ahí el programa de las masacres de 1391 y sus consecuencias. No le faltaban a Abner de Burgos-Alfonso de Valladolid, visión histórica y predicciones acertadas.

Sobre otros significativos conversos se estudiará en ocasión próxima. Los casos son parecidos: todos ellos hombres de gran formación, capacidad discursiva y notable elocuencia: Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe, entre otros.

Fueron utilizados por la Iglesia frecuentemente en las Disputas-públicas, obligatorias y humillantes-, como interlocutores de los rabinos y sabios que debían defenderse. Actitud políticamente astuta y de indudable eficacia la de los organizadores de aquellos nefastos encuentros: el ex-judío contra el judío.

6. Hasday Crescas. La militancia teórica.

En la Introducción a la segunda parte del *Guía de los perplejos* de Maimónides, se encuentra la declaración de sus principios filosóficos que le permiten demostrar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios. Los titula “Proposiciones de los peripatéticos”. Se trata de veintiséis enunciados, que acepta en número de veinticinco.

La proposición final será discutida, puesto que afirma la eternidad del tiempo y del movimiento. Las demás, solamente enunciadas, remiten al lector a su conocimiento anterior sobre el Filósofo.

La última de ellas, en efecto dice.

“El tiempo y el movimiento son eternos, perpetuos, existentes, persistentes en acto, y es el quinto cuerpo. (...) Aristóteles la acepta como verdadera y admisible más que ninguna. Se la concederemos a título de hipótesis. (Ella) afirma como necesaria la eternidad del mundo. (...) (Maimónides, 1994: 239) .

Maimónides discute intensamente contra el concepto de eternidad del mundo, a fin de salvar la doctrina creacionista, con notable esfuerzo filosófico y escriturario. En realidad, es la única proposición que le preocupa: “(La hipótesis) partidaria de la eternidad del Mundo es la que presenta más inseguridades y la más arriesgada en orden a la ciencia que debe profesarse respecto de la divinidad.” (Maimónides, 1994:297).

Su toma de posición es clara:

Todo cuanto afirmó Aristóteles sobre lo que existe bajo la esfera sublunar hasta el centro de la tierra es indudablemente cierto, y na-

die se apartará de ello sino quien nada comprenda (...) Pero lo que Aristóteles expone, de la esfera lunar arriba, con algunas salvedades, tiene visos de simples conjeturas, y *a fortiori* en lo referido al orden de las inteligencias así como en algunas de las teorías metafísicas que adopta, las cuales encierran graves incongruencias y evidentes errores (...) (Maimónides, 1994:296-97).

Agrega Maimónides que esta cuestión no ha sido debidamente probada, sino que tiene el rango de hipótesis. Y dado que no ha sido probada, prevalece como verdadera la creación del mundo, que presenta, según su argumentación, menos dificultades.

En cambio, considera fundados y probados los enunciados anteriores.

Citaremos sólo algunas de ellos:

I. Primera proposición: la existencia de una magnitud infinita es inadmisibile.”

II. Segunda proposición: La existencia de un número infinito de magnitudes es inadmisibile, suponiéndolas simultáneas.

III. Tercera proposición: La existencia de causas y efectos en número infinito es imposible, aún no siendo magnitudes (...)

(...)

V. Quinta proposición: todo movimiento equivale a un cambio y tránsito de la potencia al acto. (Maimónides, 1994; 235-236).

El resto, de mayor o menor complejidad, expresa sucintamente todo el sistema de la física y metafísica de Aristóteles.⁸

Hasday Crescas realizará una tarea de refutación de todas las proposiciones aristotélicas del *Guía*.

Para empezar, discutirá con la primera, que afirma en acuerdo con el Filósofo- Aristóteles-, que la existencia de una magnitud infinita es inadmisibile.

Sistematizará su argumentación en cuatro apartados:

- 1) Acerca de la imposibilidad de la existencia de una magnitud inmaterial infinita;
- 2) Acerca de la imposibilidad de la existencia de una magnitud corporal infinita;
- 3) Sobre la imposibilidad de la existencia de un móvil infinito, sea su movimiento circular o rectilíneo;

⁸ Véase Maimónides,(1994) : 235 y ss.

4) Sobre la imposibilidad de la existencia de un cuerpo infinito en acto.

Estudiaremos la primera idea: imposibilidad de la existencia de una magnitud inmaterial infinita. Crescas analizará esta concepción aristotélico-maimonídea sobre la base de varios criterios.

a) Criterio de la divisibilidad.

Aristóteles argumenta que, si una magnitud infinita fuera divisible, habría varios infinitos, algunos mayores que otros, lo que de todo punto de vista es absurdo. Si aquella magnitud infinita fuera indivisible, se trataría de una magnitud no atravesable, tal como un punto, y decir que un punto sea infinito tendría tan poco sentido como predicar de la voz que no es visible.⁹

Aristóteles trata negativamente el infinito: lo no pasible de ser recorrido, o bien algo cuyo recorrido fuera interminable, o interminable para nosotros, u operaciones como la adición o la división, que nunca tienen fin.¹⁰

La réplica de Crescas a este argumento es la siguiente: se trata de una petición de principio cometida por el Filósofo, quien excluye la tesis adversa, entablando una discusión aparente. El filósofo catalán aduce que quien admite la existencia de una magnitud infinita inmaterial, también afirma la existencia de una medida inmaterial, y así, el criterio de divisibilidad o indivisibilidad no procede en este caso. Sobre la base del número, que puede ser dividido o aumentado infinitamente, podría concebirse una magnitud inmaterial infinita. Desde luego, Aristóteles descarta por principio a la aritmética y a la geometría del terreno de la física. Para Aristóteles, el espacio euclidiano no es compatible con un orden cósmico. Los cuerpos geométricos no pueden dar cuenta de los cuerpos reales, sólo son abstracciones.

Como el griego descarta el vacío sin la debida justificación, Crescas lo postula directamente:

Si nosotros admitimos (la existencia del vacío), la existencia de una medida inmaterial para las cosas tangibles, no sería imposible (una magnitud inmaterial infinita); y tal vez sería ella misma necesaria, porque el vacío es susceptible de ser medido y se lo puede calificar adecuadamente de grande o de pequeño, tal como otras propiedades de la cantidad. Es, pues, sólo habiendo descartado de entrada la existencia del vacío que, sobre esta base, él ha podido construir su demostración. (Hasday Crescas, 2010:272-273)

⁹ Cfr. Aristóteles (1995/2012) *Física III*, 5, 204 a- 204 b, pp.38,39.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, loc. cit.

La discusión que entabla Crescas con Aristóteles forma parte de análogas inquietudes del siglo, que más adelante se expondrán. Resulta evidente que se trata de otro universo, cuyo diseño no está aún claramente formulado.

b) Criterio de la superficialidad del vacío.

El vacío, problema respecto del cual muchos lectores anteriores a Crescas entablaron cuestión, constituye una especie de **no concepto** para el Filósofo. Resulta interesante que Aristóteles, frente a la *fysis* de su tiempo, reaccione considerando una verdadera economía de sustancias. En virtud de esa economía, como parte de la elegancia del sistema, el vacío es superfluo. No hay vacío, sino **lugar**, lugares naturales que funcionan como ordenadores de los movimientos y les proporcionan actualización a los cuerpos que se desplazan. El vacío conspira contra esos lugares: en el vacío, un cuerpo no sabría hacia dónde dirigirse, ni tendría razón para moverse en una u otra dirección o sentido. ¿Cómo, entonces considerar la causa final?¹¹

Crescas responde, en estas discusiones iniciales, respetando la teoría de los lugares propicios, lo que significa aceptar, aunque provisoriamente, los principios del adversario.

Nada impide que los elementos, mezclados entre sí en el seno del vacío conserven su afinidad con el lugar natural, ni que los lugares de origen y destino del movimiento sean distintos por naturaleza en función de su proximidad y alejamiento de la periferia o del centro de la esfera. (Crescas, 2010: 373)

El rabino está suponiendo el espacio libre entre los cuerpos del mundo sublunar, sin atacar aún los fundamentos del sistema. Se aproxima a la noción de espacio, contra la noción de lugar, del griego; está avanzando en la consideración de la idea de un espacio independiente de los objetos que lo ocupan.

La existencia del vacío no implica la imposibilidad del movimiento natural y del movimiento forzado. Y *a fortiori*, esta demostración no implica en absoluto la imposibilidad del vacío exterior al universo, porque aún si no existiera ninguna diferencia de naturaleza en el vacío exterior al universo y entre los lugares de origen y de destino del movimiento, ello no impediría en absoluto que se produjese el movimiento circular de un cuerpo esférico. Y eso va de suyo. (Crescas, 2010: 373.)

Así, el espacio, el vacío entre los cuerpos sublunares, no impide el movimiento,

¹¹ Cfr. Aristóteles (1995/2012) *Física IV*, 8, 214 b- 215 a, pp. 74-75.

ni impide que haya vacío exterior, en el que un cuerpo esférico se moviera, fuera a otro lugar vacío. Aquí Crescas se apoya en la virtud del movimiento circular, que no necesita diferenciación de lugares naturales. No encuentra contradicción entre el movimiento circular de la esfera celeste que envuelve al mundo y el vacío fuera de él. Por otra parte, agrega que Aristóteles no ha refutado la concepción pitagórica del vacío fuera del universo.

c) Criterio de la duración del movimiento, problemática en el vacío, según Aristóteles.

El impulso del motor de un móvil no se comunica directamente, por contacto e impulso del motor hacia lo movido, sino que el medio que envuelve al móvil es quien transmite el impulso de manera continua. Así, la velocidad del movimiento depende del receptáculo o medio, tal que en el aire la velocidad será mayor que en el agua. Siendo el vacío una ausencia de medio, el movimiento resultaría instantáneo, sin medida de tiempo.¹²

Crescas se opone a esta afirmación, argumentando que el movimiento implica **siempre** una duración y descartando la hipótesis del movimiento instantáneo. La duración del movimiento tendrá que ver con la fuerza del motor, que comunica directamente al móvil su impulso.

El catalán admite la comunicación directa del impulso del motor al móvil. En consecuencia, incluso en un espacio vacío (potencia del receptáculo igual a cero), la velocidad del móvil no es nula ni infinita; ella está determinada por la potencia del motor. Existe, pues, siempre, una velocidad originaria del motor, es decir, una relación determinada entre una distancia y una duración, comunicada por el motor. En este sentido, el tiempo no es sino un accidente del movimiento, como lo dice Aristóteles, pero sí esencial a él. El receptáculo o medio no tiene otra influencia sobre el movimiento que el de aminorar o acrecentar la velocidad.

De nuevo, el vacío entre los cuerpos no afecta ni a los lugares naturales ni, en este caso, al medio transmisor o receptáculo.

d) Criterio de la contrariedad de los movimientos, que necesita siempre de la existencia de medio o receptáculo.

Aristóteles considera, sin embargo, que el vacío afecta al receptáculo. Si hubiera vacío entre los cuerpos de movimiento rectilíneo, sublunares, el movimiento devendría imposible.

12 Cfr. Aristóteles (1995/2012) *Física IV*, 8, 215^a-215b.pp.75-76.

Extremando la cuestión, si sólo hubiera vacío entre los cuerpos y ellos no necesitaran el receptáculo conductor, podría pensarse que la pesantez y la ligereza pertenecen a los móviles, sin que ningún medio sea necesario para su movimiento.

“Se podría, tal vez, incluso pretender que todos los móviles tienen un peso cualquiera y que no se distinguen más que por una cantidad más o menos grande” (Crescas, 2010: 376.)

Esta observación indicaría que lo liviano y lo pesado dejan de ser contrarios, con lo cual nos alejamos de la física cualitativa.

Sin embargo, otorgando razón a Aristóteles respecto de la necesidad de un receptáculo, este no sería necesario más que para los movimientos rectilíneos.

Aún cuando admitiéramos que el medio intermediario es condición indispensable para la existencia del movimiento, nada impediría que existiera un vacío exterior al universo, en el seno del cual se moviera circularmente un cuerpo esférico, porque este género de pruebas (las de la necesidad del receptáculo), no se aplica más que a un movimiento rectilíneo de un cuerpo ubicado en el vacío, mientras que un cuerpo esférico puede muy bien moverse sin cambiar nunca de lugar. (Crescas, 2010: 377)

El movimiento circular no tiene lugares de destino. La esfera celeste se mueve sin desplazarse, no necesita receptáculo y podría estar rodeada de vacío.

e) Criterio de la impenetrabilidad para negar la existencia del vacío.

Aristóteles sostiene que si un cuerpo penetrara en las dimensiones del vacío, podría también penetrar en las mismas tres dimensiones de un cuerpo, con lo cual el mundo sería reducible al máximo. El Filósofo piensa en el **lugar**, y el lugar es el lugar ocupado por cuerpos, sin dimensiones incorpóreas entre ellos. No hay espacio libre penetrable. Si los cuerpos son impenetrables, el vacío –si existiera –también sería impenetrable. El vacío asumiría las cualidades del cuerpo.

Crescas responde que el cuerpo es un ente tridimensional, cuyas dimensiones son tomadas de la materia:

Sólo las dimensiones materiales ocupan un lugar, y es solamente de este modo que se produce la impenetrabilidad de los cuerpos. Nada justifica la idea de que dimensiones abstractas requirieran de un lugar, y esto es perfectamente evidente.¹³

¹³ Cfr, Crescas (2010):p.378.

f) Criterio de la imposibilidad de la distancia inmaterial.

La impenetrabilidad de los cuerpos se debe, pues a sus dimensiones materiales. La distancia que media entre un cuerpo y otro no es lugar, sino espacio.

El vacío es un sitio no ocupado, un espacio inmaterial, en el que se ubican los cuerpos. Tal vacío es mensurable, es el espacio libre entre un cuerpo y otro. El lugar de un cuerpo no es sino esa vacuidad cuyo volumen coincide con el cuerpo.

g) Criterio de la imposibilidad de un cuerpo infinito.

Esta idea implica que fuera del universo no hay nada.¹⁴ Todo cuerpo en el mundo tiene medida, y lo infinito sólo se admite como infinito potencial, como la adición numérica; no como realidad física. Ahora bien, Crescas argumenta que esa **nada** no tiene límite, no la limita ningún cuerpo, ni lugar inocupado limitado a su vez por un cuerpo, y así al infinito. ¿Por qué entonces no aceptar esa nada como inmaterial e infinita, puesto que no tiene límite ninguno?

h) Criterio de la imposibilidad de medir una magnitud infinita.

Lo infinito no es medible, no hay infinito más grande ni más pequeño. La carencia de este atributo –ser mensurable–, no invalida la posibilidad de su existencia. El infinito no tiene cantidad, porque la cantidad es atributo de un cuerpo finito, de la distancia entre dos cuerpos, y aún de la distancia entre los radios infinitos de una circunferencia; así, no son mensurables las longitudes de dos semirrectas infinitas que con sentidos diferentes comienzan en el mismo punto.

Crescas señala, de paso, la incongruencia de Aristóteles, quien, si fuera consecuente con sus principios, no podría medir el tiempo. Pero esa es ya otra cuestión.

8. Un balance provisorio y algún proyecto.

1. Se ha intentado el estudio de cuestiones enunciadas de modo muy general en ocasión anterior.¹⁵ En el presente estudio, el problema de las conversiones ha sido particularizado en Abner de Burgos, a fin de comprender algo más de los proyectos y obra de Hasday Crescas.

2. Con el mismo espíritu hubimos de iniciar el estudio de Maimónides y de su principal obra filosófica, el *Guía de perplejos*.

¹⁴ Cfr. Aristóteles (1995/2012), *Física III*,6,206b. pp.47-48.

¹⁵ Véase, Silvia Ziblat, op. cit.

3. A partir de ellos, comenzó el estudio sistemático del *Or Adonai* de Hasday Crescas, vasta obra de refutación a Aristóteles y a Maimónides.

4. La polémica entre Crescas y Aristóteles requiere de la continuidad del estudio de ese núcleo duro, aún a desbrozar. La importancia de la discusión no consiste en quién pudiera tener la verdad definitiva- si la hubiera- , sino en comprender el sentido práctico-político de tal esfuerzo epistemológico.

Por lo demás, sólo podemos decir que se ha vuelto a desordenar el Mundo, y que este desorden de los cielos es el desorden humano: duda, revisión, transformación, rectificación, en fin, incompletitud que quiere ser reparada.

No hay oposición simple entre lo religioso y lo mundano, entre el creyente y el filósofo. Cada uno de esos opuestos tiene su propia negación y superación en el contexto de totalidades inacabadas e inmersas en un infinito de posibilidades.

El tradicionalista Crescas imagina un mundo distinto para defender sus creencias y vivir conforme a ellas.

Se pone en entredicho la clausura del único mundo, por insatisfacción científica, pero sobre todo por las cuestiones que acechan a la convivencia humana, a lo social y político, expresado, en este caso por las creencias, las discusiones sobre Dios y su incidencia en los resortes del poder, por parte de quienes lo detentan y por parte de quienes carecen de él, en controversia infinita.

De nuevo: la Caridad y la Justicia. En este mundo que ya no es totalidad cerrada, sino infinito, todavía se oye ese clamor.

Bibliografía

Aristóteles (1995-2012) *Física. Libros III-IV*, Traducción, introducción y comentarios de Alejandro G. Vigo, Buenos Aires, Biblos.

Baer, Ytzhak (1981) *Historia de los judíos en la España Cristiana. Volumen I y II*. Traducción del hebreo por José Luis Lacave, Madrid, Altalena.

Claro, Andrés (1996) *La inquisición y la Cábala. Un capítulo de la*

diferencia entremetafísica y exilio. Volumen I y II. Santiago de Chile, Lom.

Crescas, Hasday (2010) *Lumière de l'Éternel*, Traduit de l'hébreu, présenté et annoté par Éric Smilevith, Paris, Ruben Ed, Hermann.

Maimónides (1994) *Guía de perplejos*, edición de David González Maseo, Madrid, Trotta.

Ziblat, Silvia (2013) “Algunas lecturas previas al estudio del pensamiento de Hasday Crescas” en *Diaporías, N° 11, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, Publicación de la cátedra de Sociología de la Religión, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A., pp. 73-94.



RELIGIÓN



Por Rubén Dri¹

*La comunión con Dios
a través de la tierra.
La cosmovisión de Teilhard
de Chardin.*

Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu

Creo que el Universo es una Evolución

Creo que el Espíritu desemboca en lo Personal

Creo que lo Personal supremo es el Cristo-Universal

Pierre Teilhard de Chardin

En las trincheras del ejército francés que en la primera guerra mundial (1914-1918) enfrentaba al ejército alemán se encontraba un sacerdote jesuita alistado como camillero. Se llamaba Pierre Teilhard de Chardin, el cual expresaba que “por educación y formación intelectual” era “hijo del cielo” y “por temperamento y estudios profesionales” en cambio, era “hijo de la tierra” (Teilhard, 1970: 105). Cielo y tierra, espíritu y materia, alma y cuerpo, el dualismo que atraviesa toda la filosofía occidental y, en especial, la teología de la Iglesia Católica, encarnados en un científico reconocido, que al mismo tiempo es un religioso, un místico y un teólogo².

¹ Rubén Dri es Filósofo, Teólogo, Profesor Consulto e Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.

² El 2 de febrero de 1916 desde la trinchera le escribía a su prima Margarita: “Creo que hay que hacer una sana reconciliación de Dios y del Mundo, de las aspiraciones que se desprenden del cristianismo y de la profunda pasión que hace vibrar todo nuestro ser cuando experimentamos algo del gran Todo del que formamos, innegablemente, parte (Teilhard, 1965a: 110).

Teilhard efectivamente unía en sí mismo, en su experiencia, en su práctica y en su pensamiento, esos dos mundos, cuyo origen tal vez lo podamos situar en Platón. La tarea de unir esos dos mundos se transformó para él en una obsesión. En la práctica ello no le produjo ningún tipo especial de traumatismo como se podría pensar. Él firma que naturalmente la unión de los dos mundos se fue presentando en su vida en forma que podríamos denominar natural y armónica.

En las trincheras, ámbito donde se enseorea la muerte, él siente palpar la vida en forma exuberante. De hecho, es allí donde él comienza la tarea de poner por escrito sus vivencias en textos palpitantes de vida y entusiasmo. En uno de ellos que lleva como título “La vida cósmica” (Teilhard, 1966: 21-92) se encuentra *in nuce* su cosmovisión que no dejará de desarrollar en escritos posteriores, hasta el fin de su vida³.

Así comenzaba el texto: “escribo estas líneas por exuberancia de vida y por apremio de vivir, para expresar una visión apasionada de la Tierra y para buscar una solución a las dudas de mi acción; porque amo el Universo, sus energías, sus secretos, sus esperanzas, y porque, al mismo tiempo, estoy consagrado a Dios, único Origen, única Salida, único término. Quiero dejar que se exhale aquí mi amor por la materia y por la vida, y armonizarlo, si fuera posible con la adoración única de la sólo absoluta y definitiva Divinidad” (Id.: 23).

Como puede verse, se trata de un hombre entusiasmado con la vida, con el mundo, con el universo, a los que cita con mayúsculas, igual que a Dios. Así, en estos escritos primeros resaltan el ardor, unas “consideraciones ardientes” como dice, característica que nunca faltarán en sus escritos, en los cuales se mezclan la ciencia, la filosofía, la teología, la mística y la poesía. Inventa nombres como el de ultrafísica o hiperfísica y se apodera de otros, como fenomenología. El texto básico se llama precisamente: “*El fenómeno humano*”.

“*La vida cósmica*” comienza con “el despertar cósmico, es decir, la primera experiencia de pertenecer a un cosmos en el cual la vida es una prolongación de la materia, la cual nos llama a bañarnos en ella, pues allí se concentra y trabaja la vida en la producción del *superhombre*⁴.”

³ La vida de Teilhard de Chardin transcurre entre 1881, fecha de su nacimiento hasta su muerte, en 1955. Si bien la censura eclesiástica no le dejó publicar sus escritos teológicos, es decir, en aquellos en los que exponía su cosmovisión, ello no le impidió seguir escribiendo. Los escritos eran enviados a su prima y amiga Margarita. Después de la muerte comenzó la publicación de los mismos. En francés fueron publicados por Éditions du Seuil y, en castellano, por la Editorial Taurus.

⁴ El superhombre al que no sólo aspira Teilhard, sino que asegura estar ya en camino

Comunión con la tierra, pues, pero sin estacionarse en ella, sino levantarla, espiritualizarla. La comunión con Dios, no apartándose de la tierra como sostienen todos los espiritualismos acósmicos, sino “a través de la tierra”, “amor cósmico del mundo y amor celeste de Dios” y, en consecuencia, “ser absolutamente cristiano más que a fuerza de ser desesperadamente humano” (Id.: 76). No se trata de un cosmos estático, sino en evolución, en la “Santa Evolución”.

La energía y las leyes de la evolución

Todo el proceso evolutivo está impulsado por una energía que al principio funciona como una causa eficiente que impulsa desde fuera, como empujando a los seres y luego se va interiorizando, mostrándose como una causa final. Es una poderosa energía que, de física, pasa a ser psíquica⁵, culminando en el amor, que continuamente eleva la marea cósmica hacia adelante, o hacia arriba, hacia más-ser. Es la energía radial que se complementa con la energía tangencial que actúa horizontalmente, ligando a los seres entre sí⁶.

La energía radial obedece a determinadas leyes, y, en primer lugar, a la ley fundamental, denominada *ley de complejidad-conciencia*, que hace que continuamente se avance desde estados menos complejos y menos centrados, hacia estados más complejos y más centrados. A mayor complejidad, más conciencia, o sea, más centración.

La complejidad no es una simple agregación o suma de elementos; no es tampoco una simple repetición, sino que es una combinación de elementos de un conjunto cerrado de radio determinado como el átomo, la molécula y la célula (Teilhard, 1956: 28-30; 1965: 130-132). Desde lo más elemental de la materia, desde los átomos, es posible seguir el hilo de la evolución guiada por la *ley complejidad-conciencia* o *centro-complejidad*, en la medida en que la complejidad conlleva siempre un determinado centro.

A la ley citada la acompañan, al menos desde un determinado momento de la hominización, es decir, desde el momento en que aparece el

no es un superhombre aislado, sino en perfecta comunión con los demás, conformando una superhumanidad.

⁵ En realidad Teilhard afirma que la energía siempre fue psíquica: “Esencialmente, lo admitimos, toda la energía es de naturaleza psíquica” (Teilhard, 1955: 62).

⁶ “Esta energía fundamental se divide en dos componentes distintos: una *energía tangencial* que hace solidarios a todos los elementos del mismo orden (es decir, de la misma complejidad y de la misma centridad) en el universo; y una *energía radial*, que empuja hacia la dirección de un estado siempre más complejo y centrado, hacia adelante” (Teilhard, 1955: 62).

“fenómeno humano”, la *ley de convergencia y socialización*, y la de *personalización*. Como se verá más adelante, la evolución en un primer y largo momento realiza un movimiento de expansión en el sentido de cubrimiento de todo el espacio terrestre, para comenzar luego la marcha de convergencia, centrándose sobre sí misma.

La evolución, luego de su proceso de expansión, cubriendo toda la capa del universo terráqueo, inicia su movimiento de convergencia, sostiene Teilhard, en contra de la concepción bergsoniana que sostiene que la evolución se pierde en ramas divergentes⁷.

Mientras que en la Evolución creadora de Bergson, el cosmos se revela como una irradiación divergente a partir de un manantial central, la figura del Universo, tal como la descubre la ‘Unión creadora’, es la de una reducción, la de una convergencia, la de una confluencia centripeta a partir de alguna esfera infinitamente distendida. Igualmente evolutivas, las dos teorías son inversas la una de la otra (Teilhard, 1966: 220).

Siguiendo esas leyes, la evolución pasa por las estas diferentes etapas, estadios o esferas:

- Pre-biogénesis – Pre-biosfera – Pre-Vida
- Biogénesis – Biosfera – Vida
- Antropogénesis o Noogénesis – Antroposfera o Noosfera – Pensamiento⁸
- Cristogénesis – Cristosfera – Omega

Pre-biogénesis – Pre-biosfera – Centridad fragmentaria

La evolución comienza por lo que conocemos con el nombre de materia, la materia pura, sólo que Teilhard inmediatamente nos corrige, porque no existe lo que creemos materia pura, es decir, materia sin ninguna vislumbre de algo que preanuncie la conciencia o el espíritu. Por el contrario, en el más elemental átomo o lo que sea, hay un “adentro y un afuera”, “un pequeño ‘adentro’ –*petit dedans*- donde se refleja, más o menos esbozada, una representación particular del mundo”, lo cual significa que la conciencia “es una propiedad molecular universal” (Teilhard, 1963: 106-107).

⁷ “La vida, desde sus orígenes es la continuación de un único y mismo empuje –*élan*- que se divide en líneas de evolución divergentes” (Bergson, 1966: 53).

⁸ En “el fenómeno humano”, el texto en el que Teilhard desarrolla los fundamentos de su cosmovisión, los distintos estadios reciben las denominaciones siguientes: Pre-vida, Vida, Pensamiento, Súper-vida.

Obedeciendo a la ley de complejidad-conciencia, en la materia primera de la pre-biosfera se desparraman los “nudos cósmicos”, átomos, moléculas, electrones. En una atmósfera difusa nacen las galaxias y luego las estrellas y de éstas, los planetas, entre los cuales, la tierra, en la cual por casualidad se encuentran las condiciones para que nazca la vida.

El proceso en sus primeras etapas habría comenzado con los electrones y protones, para seguir con los átomos, las moléculas y las megamoléculas. Teilhard postula, de esta manera, que la historia comienza mucho antes de que aparezca el ser humano, encontrándose ya en el mundo físico-químico.

Una característica de los átomos que los distingue de los elementos posteriores es la carencia de *fyla*, es decir de descendientes. Los átomos se asocian formando moléculas mediante cristalización y polimerización.

Como vemos, el universo tiene una estructura granular formando cada uno de los granos un “centro” que obedece a la ley de *centro-complejidad*, de modo que podemos seguir las diferentes etapas evolutivas tomando como referencia la realización del centro correspondiente. Los centros no se encuentran completamente aislados, sino que tienen entre ellos una triple ligazón:

-En primer lugar, una ligazón *tangencial*, impulsada por la energía tangencial que las liga horizontalmente, ligazón todavía superficial, en la que se encuentra *in nuce*, la posterior socialización.

-En segundo lugar, la ligazón *radial*, es decir, la ligazón que se da entre los centros, no meramente en la superficie. En este fenómeno se encuentra preanunciado el paso de la mera sociabilidad a la comunidad. Esta es la vía de realización de los seres humanos que, comprimidos en su expansión por los límites del globo terráqueo, se unen en la íntima comunicación de los centros.

-En tercer lugar, la ligazón *radial hacia el Punto Omega*, o sea, la comunidad que se liga también religiosamente. La comunión con la divinidad, expresada ésta como “Punto Omega”.

-Los “nudos cósmicos” que conforman esta esfera, o sea, los átomos, electrones, moléculas, están incompletamente centrados en sí mismos. Están orientados hacia el centro, se encuentran en los comienzos de la centración, por lo cual no tienen todavía un verdadero “adentro”, sino sólo la disposición a tenerlo. “Una cierta masa de conciencia elemental se encuentra aprisionada, desde los orígenes, en la Materia terrestre” (Teilhard, 1955: 71).

Ello significa que no podemos encontrar allí la vida, pero sí la *pre-vida*

o el *pequeño adentro* –*petit dedans*- que vendría a ser la vida en potencia, para utilizar esta categoría aristotélica, o la vida todavía no-puesta, como diría Hegel.

La vida comenzará a ponerse con la *célula*. Allí se produce el salto que da origen a la siguiente esfera, la *biosfera*.

Biogénesis – Biosfera – Centridad fylética

La vida, nos dice Teilhard, no es un epifenómeno, no es una accidente, no es un algo agregado como un injerto, sino que es “el fenómeno mismo” en una nueva etapa, la biosfera, superior a la mera pre-biosfera, que podríamos llamar “geosfera”. La vida, como lo hemos señalado, comienza con la *célula*, la cual representa un nuevo grado de complejidad y. en consecuencia, de conciencia.

Lo que antes era pre-céntrico, centridad fragmentaria de la pre-biosfera, se transforma ahora en “centridad fylética”, centros que ascienden radialmente trazando un *fyllum* debido a la fuerza de la “self-complejificación”. Por otra parte, al “ego nuclear” se le agrega un “ego periférico”, separable, capaz de formar un nuevo núcleo de ego incomunicable (Teilhard, 1963: 114).

La vida aparece tanto en seres pequeños, muy pequeños, como en seres de gran tamaño, con la diferencia de que cuando lo hace en los primeros, siempre aparece en multitud, como podemos observarlo en los piojos y las hormigas. En cambio cuando la vida se desarrolla en seres grandes como en los caballos o los elefantes, aparece en pocos ejemplares.

Ahora bien, en sus orígenes la vida aparece en forma microscópica y, en consecuencia, formando multitudes en uno o en varios puntos, difícil de dilucidar, pues ello nos pone el “problema de los comienzos” que consiste en que éstos son pequeños, débiles, que pronto desaparecen. Así pasa no sólo en los comienzos de un fenómeno universal como el de la vida, sino el de cualquier ciudad, movimiento social o cultural. ¿Cuándo nace el pueblo hebreo? ¿Dónde se encuentran sus brotes primeros? ¿En Ur III, 1700aC? ¿En el desierto luego de salir de Egipto, 1250 aC? ¿En 1200aC en el Pacto de Siquem? ¿Dónde, cuándo nació el cristianismo? ¿En el 40 dC con el evangelio Q? ¿en el 70 dC con el evangelio de Marcos?

Las células con las que comienza la vida al principio están unidas en “simbiosis de vida”, al mismo tiempo que asimilan los elementos de la pre-biosfera mediante una selección.

El problema que se presenta con relación al origen de la vida a partir de la materia lo constituye el interrogante de ¿por qué ello no se produce

ahora? Como se sabe, este problema ha sido presentado como un argumento en contra de la concepción evolucionista, postulando que la vida es producto de un acto de la creación por un ser inteligente.

Teilhard responde que la vida apareció en unas condiciones de una época ya pasada de la que poco o nada podemos decir. “La aparición de la biosfera ha trastocado, empobrecido y distendido el quimismo primordial de nuestro fragmento del universo”, de modo que su reproducción natural aparece como imposible, pero ello no quiere decir que no se pueda hacerlo artificialmente.

La evolución cósmica es un fenómeno único, no repetible, no reversible, en la cual la aparición de la vida constituye el primer gran salto cualitativo. Una vez aparecida, la vida se desarrolla a través de la reproducción, la conjugación, la asociación y la aditividad dirigida.

En el mundo del ser humano, la reproducción se realiza mediante la relación sexual, la cual fue pasando por diversas etapas, en la primera de las cuales la finalidad era la salvación de la especie, amenazada por desaparición como acontece con todos los seres vivos en sus inicios, como ya se ha señalado,

pero, desde el instante crítico de la Hominización, otro rol, más esencial, se ha encontrado devuelto al amor, rol del cual parece que recién comenzamos a sentir la importancia: quiero decir la síntesis necesaria de los dos principios, el masculino y el femenino, en la edificación de la personalidad humana (Teilhard, 1962: 91-92).

Noogénesis – noosfera – pensamiento

Orientándose por la ley de *complejidad-conciencia* la evolución en un momento determinado da el salto de la vida al pensamiento, entrando, de esa manera a una nueva esfera, la *noosfera* o *antropósfera*. El universo en el ser humano se enrolla en sí mismo, se curva completamente. De la centridad *fylética* se pasa al *eu-centrismo*, el buen centro, la autoconciencia.

“De la misma manera que en los orígenes de la centridad *fylética* el cierre sobre ella misma de una cadena de segmentos (Centración) había determinado la primera aparición de centros *vivientes*, aquí, por el paso a cero de su diámetro céntrico (Reflexión), el centro viviente accede a su vez a la condición y a la dignidad de “grano de pensamiento”. Y así, a través de un nuevo punto crítico, se constituye una isosfera de tipo fundamentalmente nuevo, la isosfera del Espíritu, la Noosfera” (Teilhard, 1963: 115).

Los corpúsculos cósmicos impulsados por la energía tangencial forman un Megacentro que se enrolla sobre sí mismo, impulsado por la energía radial. La unión que hasta este momento tenían dichos corpúsculos, no pasaba de una relación externa, meramente “social”, bajo la acción de la energía tangencial. Desde este momento sin dejar de estrecharse esa relación, ahora se complementa con la profundización de la energía radial que lleva a la relación de “centro a centro”, es decir, al amor. Es el descubrimiento de la clave para solucionar el gravísimo problema al que ahora se enfrenta la evolución.

Consiste ese problema en que la expansión a que lleva la energía tangencial hace que la humanidad termine encerrándose en los estrechos límites de la tierra, corriendo el riesgo de transformarse en una organización como la de las termitas. El destino del hormiguero. La unión lograda sólo por la energía tangencial, aprisiona. Es el encierro. Pero la unión que se logra por el empuje de la energía radial que lleva a que los centros se unan entre sí, rompe las rejas del encierro, sobre todo si esa unión está atraída por un Súper-Centro que súper-centra a los centros. Es lo que realiza el Punto Omega.

De esta manera responde Teilhard a uno de los problemas, o tal vez, *al problema* que en la etapa de entreguerras obsesionaba a las filosofías de la existencia, el problema de la *comunicación* entre los seres humanos. Kierkegaard, “el poeta de la soledad heroica” había planteado la imposibilidad de tal comunicación, siendo “la soledad” una condición esencial del ser humano, el que se encuentra “solo ante Dios” al cual sólo se puede alcanzar mediante el salto al absurdo. En la misma línea, pero desde una posición atea, Sartre sostiene que dicha imposibilidad hace que los otros sean “el infierno”. Gabriel Marcel, en cambio, y Martin Buber sostienen la plena comunicación del “yo y el tú”, que nos coloca en el ámbito del “misterio del ser” como sostiene Marcel. Esta experiencia comunicativa, sin embargo, no sobrepasa al yo y el tú o, en todo caso al pequeño grupo.

El Punto Omega

El problema de la evolución como todos los problemas que se plantea la humanidad tiene su propia historia, sus debates, sus propuestas de solución, pero es evidente que, a partir de los descubrimientos y de la teoría transformista elaborada por Charles Darwin, el problema entró en su período incandescente, sobre todo por la oposición de la dogmática religiosa y, especial, la de la Iglesia Católica que no dudó en condenar como herética dicha concepción.

La teoría evolucionista chocaba con el dogma de la creación según el cual

Dios en un momento determinado había creado una pareja humana que fue el germen a partir del cual se propagó la especie humana. A esta teoría se la conoce con el nombre de teoría fijista o creacionista, por oposición a la teoría evolutiva. Se produce, de esta manera, uno de los episodios más importantes de la lucha de la ciencia contra la religión y viceversa.

Teilhard de Chardin, además de un científico mundialmente reconocido, fue un sacerdote y, en consecuencia, religioso, creyente en Dios. Como científico y además con especialización en la paleontología, acepta plenamente el evolucionismo, no sólo en lo relacionado con la proveniencia del hombre con relación a los animales, sino en lo relacionado a la totalidad del universo. No hay una partícula en él que no forme parte de la realidad evolutiva.

¿Qué lugar puede tener Dios en semejante universo? Un lugar fundamental, pero no ya como causa eficiente o creadora, sino causa final. Teilhard lo designa con el nombre de Punto Omega, la última letra del alfabeto griego.

Hablando genéticamente, es decir, observado desde la posición que ocupamos en el Espacio-Tiempo, Omega se nos presenta fundamentalmente por el centro definido por la última concentración de la Noosfera sobre ella misma e indirectamente de todas las isosferas que la preceden. En él, una complejidad máxima, de amplitud cósmica coincide con una centridad cósmica máxima (Teilhard, 1963: 117).

El Punto Omega es personal, como no puede ser de otra manera, en la medida en que está dotado de la “suprema centriedad”. Es también individual, diferente de los centros inferiores que él súper centra, “reagrupándolos en el seno de su unidad” (Id.: 118).

Es personal e individual, pero no está separado del universo de seres como el *theós* aristotélico que también es causal final como Omega. El *theós* sólo se mira sí mismo, es “pensamiento del pensamiento”, pensamiento que se piensa a sí mismo, que se contempla a sí mismo. Omega actúa en forma diferente. Por una parte “parcialmente actual” y “parcialmente trascendente”, actúa como “una fuente de luz”, asegurando la irreversibilidad sin la cual todo el universo se vendría abajo. Es emergido y emergente, motor y totalizador de toda la “Centrogénesis”.

Se produce, en consecuencia una doble acción, una por parte de Omega y otra por parte de los centros o mónadas que van ascendiendo súper-centrándose. Acción y pasión se conjugan. De la mutua confluencia depende el éxito de la evolución.

Está claro que el movimiento evolutivo va de la dispersión hacia la

unión, desde la máxima dispersión de la pre-biosfera hacia la máxima unión en la reagrupación que se realiza en Omega. Es un proceso de creación continua en la medida en que la unión, en la medida en que es de centro a centro, o sea, en la medida en que es amor, crea, diferencia y personaliza, de manera que toda la evolución es un “proceso cósmico de personalización, un continuo ascender de lo personal en el universo.

Naturalmente que tratándose de un proceso en el que luego de la etapa de expansión, la multitud de las mónadas, o granos de pensamiento de se van concentrando hasta formar una ingente multitud, se corre el peligro de caer en una “colectivismo ciego”, el hormiguero. Ello sería si sólo funcionase la energía tangencial, pero ésta es contrarrestada por la energía radial, que ya no sólo une centro a centro a los millones de centros, sino que es súper-centrada por Omega.

Concluyendo un trabajo sobre la formación de la noosfera Teilhard culmina con esta deslumbrante utopía:

Las hojas de la humanidad de dimensión planetaria nos aparecieron como los pétalos de un loto gigantesco que a la caída de la tarde se cierra lentamente sobre sí. Y en el corazón de este cáliz enorme, bajo la misma presión del replegamiento, se descubrió un poderoso foco, en el que la energía espiritual, liberada gradualmente por un gran mecanismo totalitario, y concentradas luego hereditariamente en una especie de súper-cerebro, se transformaba luego, poco a poco, en una visión común cada vez más apasionante (Teilhard, 1965: 220).

Soluciones incompletas

La salvación de la humanidad no se ha de buscar en el freno a una evolución que cada vez se acelera más sino en la fe en ella en la medida en que está dotada de los atributos de *irreversibilidad*, *totalidad* y *personalidad*. Irreversibilidad, en primer lugar, es decir, la marcha hacia un futuro irreversible, hacia un horizonte que no sólo se vislumbra como exultante, sino también con tal consistencia que haga imposible una marcha atrás. Un futuro abierto, luminoso.

Totalidad, después. No se trata de la evolución de algunos de los elementos que componen el universo, sino de la totalidad de los mismos. “Espíritu y Materia están por una vez de acuerdo en precipitarnos irresistiblemente hacia alguna unificación superior” (Teilhard, 1968: 161).

Finalmente, *personalidad*. El avance de la totalidad podría amenazar a las personas, convirtiéndolas en ladrillos de una inmensa construcción, simples piezas de un todo. Pero ello no es posible en la medida en que la

evolución se orienta hacia una siempre mayor espiritualización, la cual es incompatible con el ahogo de la persona.

Este proceso evolutivo irreversible, total y personal es una deriva universalmente sentida que exige de parte del hombre su activa participación. Ésta no ha faltado. Efectivamente, pueden verse los diversos intentos de organización económica, política, social y cultural como otros tantos proyectos de avanzar en el proceso evolutivo de la noogénesis. En la década del 30 del siglo XIX Teilhard veía tres intentos incompletos de avanzar en el proceso evolutivo de convergencia. Se trata de la *democracia*, el *fascismo* y el *comunismo*.

La democracia surgida con la idea de progreso de las revoluciones modernas “creció con la entusiasta esperanza de perfeccionamientos terrestres ilimitados” de cuyo fuego sigue estando impregnada, pero arrastra esas inadaptaciones y esos simplismos que caracterizan a veces a las primeras manifestaciones de la verdad” (Id.: 163), confundiendo personalismo con individualismo y totalidad con multitud. El comunismo, por su parte, cuyo nombre debería ser “terrorismo” exalta las potencias cósmicas de la materia que termina velando el espíritu y finalmente el fascismo con su ambición de “englobar amplios conjuntos bajo su Imperio”.

En cada uno de uno de estos movimientos, incluso en el fascismo, Teilhard ve aspectos positivos, contrarrestados por otros negativos. La democracia promueve al individuo, pero lo confunde con la persona; el fascismo busca la totalidad en un espacio reducido y el comunismo exalta las potencias de la materia. Especial predilección de Teilhard por el comunismo, pues “todos los hechos demuestran, desde hace veinte años⁹, la potencia espiritual que encierra el evangelio de Lenin” (Id.: 165).

El espíritu y la materia

Como ya hemos aclarado, la superación del dualismo es para Teilhard tema central de su pensamiento. El dualismo se ha presentado desde Platón en adelante, como la contraposición de espíritu y materia, alma y cuerpo. Teilhard como sacerdote y científico, como hemos visto no podía de ninguna manera aceptar dicha dicotomía. Estaba tan enamorado de su sacerdocio, del espíritu, de Dios, como de la ciencia, del mundo, del progreso, de la materia¹⁰, a la que le dedicó hermosos poemas.

⁹ El texto fue escrito en 1936, cuando ni el estalinismo ni el hitlerismo habían mostrado toda su perversidad. Pero no puede no verse cierta “ingenuidad” en el análisis que lo lleva a proponer como salida la realización del “Frente humano” (Id.: 167-171).

¹⁰ La materia en Teilhard recubre múltiples aspectos, por lo cual recibe diferentes nombres: materia formal, materia concreta, materia universal, materia total, materia

El camino del universo es el de la materia hacia el espíritu, es decir, el de la dispersión hacia la unificación, hacia la síntesis, de manera que la materia espiritual o el espíritu es material. La fuerza que impulsa todo el proceso evolutivo, la fuerza radial, comienza con la hegemonía de lo material sobre lo espiritual, de lo disperso sobre lo sintético. En la medida en que se va avanzando, es lo sintético lo que va logrando la hegemonía.

Todo el universo puede ser visto como un vasto cono cuya base está constituida por la máxima dispersión granular, la materia pura, aunque nunca puede darse en su extrema pureza, en la medida en que no deja de tener su “*petit dedans*”, y cuyo vértice lo constituye la máxima unión, la máxima síntesis.

Es por ello que Teilhard puede referirse a la “potencia espiritual de la materia” y dedicarle un bello poema, al cual pertenecen los siguientes párrafos¹¹:

Yo te bendigo, Materia, y te saludo, no como te describen, reducida y desfigurada, los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud, un amasijo, dicen, de fuerzas brutales o de bajos apetitos, sino como te me apareces hoy, *en tu totalidad y tu verdad*.

Te saludo, inagotable capacidad de ser y de Transformación en donde germina y crece la Sustancia elegida.

Te saludo potencia universal de acercamiento y de unión mediante la cual se entrelaza la muchedumbre de las mónadas y en la que todas convergen en el camino del Espíritu. Te saludo, suma armoniosa de las almas, cristal límpido de donde ha surgido la nueva Jerusalén.

Te saludo, Medio divino, cargado de Poder Creador, Océano agitado por el Espíritu, Arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado (Teilhard, 1966: 458-459).

La evolución y el cristianismo

Teilhard era sacerdote católico y, como tal se enfrentaba con la necesidad de reinterpretar la cosmovisión católica, es decir, la teología, con sus dogmas en el ámbito de la cosmovisión evolutiva que proponía. Diversos ensayos fueron dedicados a la solución del problema en el que le iba la vida.

relativa, materia unificable, materia invertida, materia muerta, materia liberada, materia resucitada, materia elemental, materia total, materia juvenil, materia matrix, materia original, materia primera, materia segunda (Cfr. Cuénot, 1970: 172-176).

¹¹ El himno lleva como fecha el 8 de agosto de 1919.

Dios es presentado como el Punto Omega que, desde el vértice del universo atrae todo hacia sí mediante la energía radial. Pero “Punto Omega” ni dice nada sobre la naturaleza de Dios, sobre su esencia, déficit que es subsanado en diversos intentos de definición. En uno de ellos afirma: “Un Yo (o Sí Mismo) supremo (Dios hiper-personal) se incorpora a sí, sin confundirlos los “yo” humanos, en y por medio del “yo” “Cristico” (Teilhard, 1970: 147).

Omega, en consecuencia, es un “Yo supremo” que como un imán atrae hacia sí a los seres humanos, pero sin quitarles personalidad, sin “colectivizarlos”, creando el ámbito divino en el que confluyen transformándose en más centrados, más personalizados, al mismo tiempo que unidos radialmente, formando comunidad. En esa tarea cumple un papel central el “yo Crístico”, el “Cristo histórico”, dice Teilhard, es decir, el Jesús histórico que lidera el avance hacia Omega.

Ahora bien, en la teología católica, hay tres dogmas en lo referente a las relaciones entre Dios y el mundo que presentan especial dificultad en la concepción evolutiva de Teilhard, la creación, la encarnación y la redención. El dogma de la creación sostiene que el mundo fue creado mediante una intervención personal de Dios. “Al principio creó Dios el cielo y a la tierra” comienza el Génesis, el primer texto de la Biblia. Según el dogma de la encarnación, el Hijo de Dios, se encarnó en un hombre llamado Jesús de Nazaret, el Cristo. El dogma de la redención, finalmente, sostiene que Cristo nos redimió del pecado cometido por Adán, mediante su muerte en la cruz, abriendo, de esa manera, las puertas del cielo que habían sido cerradas por el citado pecado de Adán.

Teilhard dice que todo el proceso evolutivo puede llamarse creación, encarnación o redención, dependiendo ello del punto de vista a partir del cual se lo contemple. “El proceso se llama ‘creación’ si se comprende que los ‘yo secundarios’ (humanos) se constituyen bajo la atracción del Yo Divino” (Teilhard, 1970: 148). La evolución es vista como un proceso de creación continua, sin necesidad de una intervención puntual de Dios. Pero puede ser llamado “encarnación” si se comprende que el “Yo divino” se sumerge en su obra, formando el “medio divino”. Y “¿la redención?” Consiste en la recuperación de la desorganización residual del proceso evolutivo.

En consecuencia, “Creación, Encarnación, Redención no son hechos *localizables* en un punto determinado del tiempo y del espacio, sino verdaderas dimensiones del Mundo (no objetos de percepción, sino condición de todas las percepciones)” (Id.: 149).

Desde la ortodoxia de la teología católica esta cosmovisión no respeta

suficientemente el ámbito “sobrenatural” donde debe situarse a Dios. Es decir, no se respeta la trascendencia divina, cayendo en el panteísmo. Teilhard no rehúye el problema porque ve en las concepciones panteístas, diversas respuestas a la necesidad de la integración con el universo, con la tierra, con la materia, que experimenta el ser humano y que las visiones dualistas, “espiritualistas”, idealistas se la niegan.

Teilhard siente profundamente la necesidad de dicha integración para lograr, la cual distingue diferentes formas de panteísmo¹². En realidad lo que se denomina “panteísmo” es el “medio divino”. Todo el cosmos es una deriva hacia Omega, transformándose, de esa manera en un verdadero medio divino que puede expresarse como panteísmo y, en consecuencia el cristianismo puede considerarse como un panteísmo:

En virtud de la Creación, y aun más de la Encarnación, *nada es profano* en la tierra para quien sabe ver. Por el contrario, todo es sagrado para quien distingue, en cada criatura, la parcela de ser elegido sometida a la atracción de Cristo en vías de consumación (Teilhard, 1959: 54).

Bibliografía citada

- Bergson, Henri (1966) *L'Évolution créatrice*. Paris, Presses universitaires de France.
- (1967) *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Preses universitaires de France.
- Chauchard, Paul (1965) *El ser humano según Teilhard de Chardin*. Barcelona, Editorial Herder.
- Cuénot, Claude (1970) *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*. Madrid, Taurus Ediciones.
- Mathieu, Pierre-Louis (1970) *El pensamiento político y económico de Teilhard de Chardin*. Madrid, Taurus Ediciones.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1966). *Escritos de tiempo de guerra*. Madrid, Taurus Ediciones.

¹² El panteísmo puede ser de convergencia, de unificación, de unión, de amor, de diferenciación, de disolución, de identificación, y otros (Cfr. Cuénot, 1970: 2-1-225).

- (1955) *Le Phénomène humain*. Paris, Éditions du Seuil.
 - (1954) *El medio Divino*. Madrid, Taurus Ediciones.
 - (1965a) *Génesis de un pensamiento*. Madrid, Taurus Ediciones.
 - (1965b) *El porvenir del hombre*. Madrid, Taurus Ediciones.
 - (1956) *La place de l'Homme dans la Nature*. Paris, Éditions du Seuil.
 - (1963) *L'Activation de l'énergie*. Paris, Éditions du Seuil.
 - (1962) *L'Énergie humaine*. Éditions du Seuil, Paris.
 - (1968) *Ciencia y Cristo*. Madrid, Taurus Ediciones.
 - (1970) *Como creo yo*. Madrid, Taurus Ediciones.
- Tresmontant, Claude (1964) *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Madrid, Taurus Ediciones.



Por Rafael Villegas¹

La revolución de la alegría. Perspectiva socio-teológica del júbilo comunitario

Es inconcebible una revolución que no tenga por fin la alegría, entendiendo por ella la supresión de todo lo que nos humilla, nos explota, nos aliena, nos distancia, nos mutila.

Julio Cortázar

El arte de nuestros enemigos es desmoralizar, entristecer a los pueblos. Los pueblos deprimidos no vencen. Por eso venimos a combatir por el país alegremente.

Arturo Jauretche

1. Introducción

Considerada una de las grandes pasiones del alma, la alegría es un afecto primordial en la experiencia humana. Significa estar vivo, animado y despierto². Como afecto o emoción expansiva, responde a los modos en que los pueblos desde sus propios valores, narraciones, culturas y visiones que tienen de sí, expresan a través del júbilo, el bienestar que proporciona el disfrute de los pequeños y grandes acontecimientos del vivir, así como también procesar, resistir y amortiguar mediante diferentes tácticas como el humor y la risa, las tensiones de la vida, atenuando el peso de las penurias e infortunios de la cotidianidad.

¹ Lic. En Psicología. Psicólogo Social.

² Alegría proviene del latín *alacer*, *alacris*. Significa, rápido, vivaz, animado.

Las diferentes intensidades y modos en que la alegría se expresa, serán ocasión para reír, bailar, festejar o reposar, contribuyendo a un hecho social de trascendencia que es el re-apasionamiento de la vida, el aumento de la vitalidad, el optimismo, la fraternidad y la esperanza renovada³.

Cabe subrayar que de igual modo, todas las emociones que conforman la trama de la vida anímica (ira, tristeza, celos, culpa, vergüenza, nostalgia, etc.) se derivan fundamentalmente de situaciones socio-históricas específicas que —a fin de comprender la compleja naturaleza del mundo afectivo, perceptivo y sintiente del sujeto— no podemos soslayar.

2. La naturaleza política de la alegría en las festividades populares.

Hay suficiente evidencia que desde tiempos remotos, la cultura de la fiesta⁴ y la danza, ocupaban el centro de la actividad humana. Dichas prácticas, anteriores aún al lenguaje, dan cuenta de la enorme importancia de las celebraciones colectivas en la antigüedad, ya sea para festejar la vida, ahuyentar y cazar, enfrentar la amenaza de otros grupos de homínidos⁵, etc.

En la antigüedad, el lenguaje comunicativo distaba mucho de pertenecer al puro ámbito del logocentrismo característico de Occidente. En el tacto y contacto de los cuerpos, el baile anima a los sentidos, permitiendo como señala Root-Bernstein (2002) la emergencia de intenciones, imágenes e ideas, muscularizando el pensamiento propiciado desde escenas que tienen como punto de apoyo el contacto lúdico, sensual y erótico.

Danzar es conversar con las palabras afectivo/corporales de las huellas primeras. Por eso, entre otras cosas, la danza es tan conmovedora y subversiva. Danzar es preguntarse y escuchar a los otros, a través del movimiento, desde la historia que construimos y nos construye en la profundidad afectivo-intelectual-ética de nuestros cuerpos. Quien danza se toma en serio que somos todos una compleja biografía corporeizada. (Contreras Villaseñor, 2013: 5-7).

Mediante la aprehensión sintiente de la realidad, los cuerpos se constituyen en un lugar pedagógico de reapropiación subjetiva, derribando las murallas del racionalismo instrumental que anula en su arrogancia dominadora toda sensorialidad. De allí el carácter incisivo y de ruptura de la celebración, puesto que abre causas que inauguran territorios en el que el sujeto, en la intercorporeidad, “produce las cualidades de su

³ En el teatro griego, la risa cumplía una función social importante, que era la superación de los miedos y el triunfo sobre la angustia, es decir la comedia sobre la tragedia.

⁴ Fiesta, del latín dies festus, día de alegría.

⁵ Ver, Ehrenreich, B. (2008). Una historia de la Alegría. p.33-37.

cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico” (Le Breton, 2002: 19).

Para los semitas —como todas las culturas de la Mesopotamia— la danza, la música, el banquete y el buen vino, eran componentes centrales de la vida cultural, social y religiosa en su afirmación de la vida material, sensual y colectiva.

Podríamos afirmar entonces, la existencia de toda una espiritualidad de la alegría en la vida semita en la que —vale resaltar— eran las mujeres quienes ocupaban un rol decisivo, como es el caso de la profetiza Miriam, a quien la Biblia describe liderando la fiesta con panderos y danzas celebrando las victorias de Yavhe⁶.

Macuilxóchitl Xochipilli, el Dios Azteca de la alegría, el amor, la danza, el juego y la fiesta, o las celebraciones de la Pachamama, son claros ejemplos de cómo también en las culturas de los pueblos originarios de América Latina el panorama no difiere en absoluto. Ellos poseen una gran cultura en torno a las prácticas festivas de sus cultos y ritos sagrados en los que celebran a sus dioses y la vida, con una alegría desbordante.

La experiencia celebrativa de la fiesta como lugar desde donde el júbilo se enciende, es la manera en que los pueblos preservan su identidad y sus tradiciones ancestrales en el encuentro entre el tiempo histórico y el tiempo mítico.

El Carnaval, es otra de las grandes festividades populares cuyo fenómeno es de suma importancia en lo que concierne al carácter subversivo que conlleva la alegría. Por ello es que las clases dominantes siempre han tratado de controlar y en muchos casos prohibir las fiestas populares⁷.

La calle es el teatro de los pueblos. Jugando a derrocar al opresor, y parodiando a los ricos, el Carnaval ha propiciado en muchos momentos la concientización de las clases subalternas en el que el juego, se constituyó en un escenario para ensayar la sedición. El célebre carnaval de Romans (Francia) en 1580 representa un hito de la sublevación popular⁸.

Sobre la forma caricaturesca del carnaval, dice Bajtin (1995):

Ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar

⁶ Ver, *Éxodo* 15:20.

⁷ El feriado del Carnaval fue prohibido durante la Dictadura, por un decreto del genocida dictador Videla en 1976, siendo restituido 34 años después por la presidenta, Dra. Cristina Fernández de Kirchner.

⁸ Ver, Ehrenreich, B. (2008). *Una historia de la Alegría*. p.96-97.

con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo. (p. 37)

La alegría posee un efecto descolonizador. Sin dudas, desata escenarios disruptivos que desafían los poderes hegemónicos, permitiendo el tránsito de lo traumático hacia el dominio de lo vivo y liberador, tendiendo puentes entre la memoria y la utopía.

2.1 Alegrías en conflicto. Risa, humor y lucha de clases.

La risa es la música de la alegría. Pero hay alegrías y alegrías. En este sentido, fue Mijail Bajtin quien dio cuenta de la íntima relación entre la risa y la revuelta. No hay alegrías naturales ni neutrales. Las formas en que se organiza la alegría en el humor y la risa, son un fenómeno de clase.

En la cultura burguesa y capitalista, la alegría es pan y circo. Su humor banal gira en derredor de sus víctimas, es decir el débil y el explotado. Se trata de una alegría falsa y encubridora que incuba en su cruel arrogancia, la discriminación y el desprecio por el pueblo y lo popular. Esconde su secreto en la siniestra satisfacción alcanzada por quedarse con algo que es de otro. Su regocijo en el consumo, lo complace en tanto otros sean privados de tal dicha, ya que sólo puede erigir su profana alegría sobre la tristeza de los demás. Es precisamente la sonrisa del patrón capitalista tan bien descrita por Marx en el momento en que el trabajador es estafado con argucia (Marx, 1973).

La alegría no es una emoción a-política. Ernesto Cardenal (1971) plantea el nítido contraste entre la alegría burguesa y la proletaria:

Muchos dirán que La Habana es triste, le dije a Benedetti, porque aquí no hay la alegría burguesa, pero aquí hay la verdadera alegría. Las ciudades capitalistas parecen muy alegres en el centro: pero para los que no tienen un centavo en ellas, son un horror. La alegría es sólo para los ricos, y esa alegría de los ricos además es falsa y es otro horror. Aquí yo veo la inmensa alegría de una urbe sin pobres, sin miseria. *Y la alegría de ser todos iguales.*

Cierto es que el júbilo de la burguesía, si bien contrasta con el de los pobres y el pueblo en general, no mantiene una frontera claramente delimitada dado que la cultura represora utiliza como instrumento de dominación y propaganda ideológica, el humor chatarra y pueril para amaestrar y adormecer las conciencias mediante la exaltación de un tipo de alegría que impide el surgimiento de aquella otra de naturaleza opuesta. La alegría insurgente del pobre que –como dijo Gustavo Gutiérrez– es “un desafío al poderoso” (Gutiérrez, 1978).

2.2 El humor y la revolución

El humor provoca hilaridad, bienestar. Des-aliena cuando “Surge del pueblo con carácter de crítica, con ansias de reforma y de denuncia de injusticias, es por ello, corrosivo con la sociedad” (Hernández, 2008: 17).

Freud (2004) observó que la función del humor es desmitificar al mundo: “Véanlo: ese es el mundo que parece tan peligroso. ¡Un juego de niños!, bueno, nada más que para bromear sobre él”. (p. 162)

Un rasgo característico de los grandes líderes revolucionarios es su gran sentido del humor y la utilización del mismo como arma retórica.

Carlos Marx fue recordado como un hombre lleno de alegría, humor e ironía⁹. Para él, la tragedia y la comedia hilvanan la historia.

Fernando Buen Abad Domínguez (2008) comenta:

Marx aporta siempre, sin obviedad, su sentido del humor irónico indispensable que deja ver al capitalismo como esperpento absurdo y tragicómico fabricante de tristezas enormes... Como si fuese una clave narrativa, la táctica del humor irónico en Marx se hace indispensable hasta para maldecir, sugerir y socavar clandestinamente, las instituciones morales y económicas burguesas incendiándolas con gasolina irónica que contrasta con la severidad científica de sus tratados. Incluso cuando Marx debía conseguir ingresos para la manutención de su familia, aprovechaba para no dejar prenda immaculada. Su humor corrosivo siempre ha llamado la atención. Marx se reía hasta de lo sagrado, gracias a un humor que desnuda la sordidez del capitalismo sentido del humor repleto de rigor ético.

El presidente Hugo Chávez, definió a la Revolución Bolivariana como “una revolución alegre”. La imponente figura del comandante “hizo renacer la fiesta popular en Venezuela, era festivo, alegre, nadie se quedaba ni un momento sin sonreír estando con él”¹⁰. Después de tantas décadas de opresión, la alegría rebelde del pueblo venezolano enfrenta con bravura al odio de una burguesía criminal que tiembla ante un pueblo festivo.

Jesús fue un profeta alegre. En su praxis se observa una ética del humor expresada a través de parábolas y dichos populares a los que recurría constantemente. Con mucha destreza, su humor e insolente ironía descu-

⁹ Ver: “Cómo era Carlos Marx, visto por quienes lo conocieron. Selección de textos”.

En: Biblioteca virtual Omegalfa, www.omegalfa.es

¹⁰ Declaración de la cónsul General de Venezuela en Recife, Carmen Navas Reyes en víspera del Carnaval. Marzo, 2014. Disponible en: <http://www.vtv.gob.ve/articulos/2014/03/02/figura-gigante-de-hugo-chavez-desfilara-en-el-carnaval-de-olinda-brasil-4098.html+%&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=ar>

bría realidades muy serias, enseñándoles a los oprimidos que la realidad puede ser transformada si se mira de otro modo, mediante la alegría que es también gozo anticipado y esperanzador.

El teólogo protestante Juan Stam (2014) señala:

Los evangelios narran muchas frases y situaciones que, si nos paráramos a imaginarlas o si las tomáramos literalmente, nos caerían con mucha gracia, por ejemplo el señor que no quería levantarse de la cama para contestar la puerta (Luc. 11:5-9) y la viuda terca que insistía e insistía hasta que el juez se cansó y le hizo justicia (Luc. 18:1-5). Tiene humor simpático el comentario de Jesús sobre Juan el Bautista (Luc. 7:24-26), que podríamos parafrasear así: “¿Qué esperaban ustedes encontrar en el desierto, un predicador con saco y corbata?”. No falta un humor acerbo en el comentario de Marcos 5:26 sobre la mujer “que había sufrido mucho de muchos médicos, y gastado todo lo que tenía, y nada había aprovechado, antes le iba peor”. ¡Ay de esos matasanos mercenarios!

3. La alegría con sangre entra.

El Papa Francisco I ha ubicado a la alegría en el centro de su teología, otorgándole una cualidad primordial¹¹.

Se desprende de su teología —en armonía con el pensamiento del Papa Juan Pablo II y Benedicto XVI— que para él la raíz de la alegría no tiene una base material y erótica como eco y expresión viva de una comunidad que se libera, sino que remite su fuente y motor a la crucifixión de Jesús como el gran acto salvífico de Dios en respuesta a la culpabilidad que pesa sobre toda la humanidad¹²

En el asesinato de Jesús como elemento motivante del gozo, se encuentra el secreto eficaz de la dominación religiosa: *la culpa*. Ella es el chasis que sostiene la locomotora del capital y lugar desde donde el capitalismo junto a la teología Papal se prestan mutuo apoyo¹³.

Esta teología Perestroika de la alegría, claramente tiene como objetivo

¹¹ Ver, Francisco I (2014). Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*.

¹² “El Evangelio, donde deslumbra gloriosa la Cruz de Cristo, invita insistentemente a la alegría” (Francisco 2014:4).

¹³ En la encíclica *Evangelii Gaudium*, el Papa invita a resolver los factores causantes de la pobreza, pero deja en claro que se refiere a “las causas estructurales de las disfunciones de la economía” (nota al pie N^o 176) y no las causas estructurales de la economía en sí. Desde esta posición teológico-política en defensa del capitalismo, Francisco I llama a que sean los ricos quienes tomen la iniciativa de dar respuesta a la injusticia, y a los pobres que esperen en paz y “alegría”.

anular toda diferencia terrenal, política y de clase, desplazándola hacia un orden metafísico desde donde punza y anima las conciencias, así como también la noción de amor interclasista dispuesta a encubrir —en la indiscriminación del amor etéreo— el rostro de cada opresor y enemigo.

Para el Papa Francisco “seguir de cerca a Jesús no es fácil, porque la vía que Él elige es la vía de la cruz”¹⁴. Así, la muerte como modelo identificatorio y la vida en el más allá como promesa, encastran término a término con la lógica e intereses del capitalismo.

He aquí la coartada. El camino a la crucifixión como modelo a seguir, busca desviar la agresividad que, debiendo volverla al obstáculo exterior que la engendró, retorna contra el propio yo ahora culpable, por desear su liberación y rebeldía. Culpa feroz que además de socavar los mecanismos elementales de auto-conservación, hasta nos hará sentir culpables por desatar el enojo del victimario y no amarlo como dios manda a amar, amando a todos por igual.

De esta forma —culpa mediante— la manipulación de la afectividad es el modo en que esta teología de la muerte, doblega al sujeto contribuyendo a preservar el capitalismo de cualquier desmadre y colapso social. Para ello, la identificación a seguir, será la mansa y sumisa entrega al opresor en nombre de una paz que consagra la injusticia. En su homilía en Santa Marta (Vaticano) decía Francisco que: “La prueba de que un cristiano es verdadero es su capacidad de llevar con alegría y con paciencia las humillaciones”¹⁵.

Es importante aquí señalar que la teología sacrificial que sostiene la Iglesia Católica se apoya en el mito de la expiación, una antigua interpretación medieval que atribuye cualidades salvíficas a la tortura y el asesinato de Jesús. Esta lectura esotérica que se ha hecho sobre la muerte de Jesús, necesariamente tiene que obviar las causas políticas de su asesinato. La advertencia del Papa Francisco en cuanto al peligro de “ideologizar el evangelio” desde un “reduccionismo socializante”¹⁶ pretende silenciar este asunto, dado que, ideologizar el evangelio es darle sentido histórico a las causas del asesinato de Jesús, con lo cual la teología sacrificial se desplomaría en mil pedazos.

Los hechos históricos y la narración de los evangelios desmienten tal interpretación redentorista (Dri, 2000). Jesús experimento la muerte de

¹⁴ Declaración de Francisco I, en ocasión de la Semana Santa del 28/4/2014.

¹⁵ Ver, Homilía de 2013 en Santa Marta. En: http://es.radiovaticana.va/news/2013/09/27/un_verdadero_cristiano_soporta_las_humillaciones_con_paciencia_y/spa-732386

¹⁶ Ver, Discurso del Papa Francisco a los Obispos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) del 29/07/2013. En: <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=18073>

los *desobedientes*, no la de los obedientes. El apóstol Pablo dice que Jesús “fue obediente *hasta* la muerte”¹⁷, no dice que fue obediente “a la muerte”. Fue fiel a un proyecto de liberación hasta las últimas consecuencias y por eso lo mataron. La muerte del nazareno es relevante solo por el hecho de haber sido asesinado por enfrentar al Imperio Romano. Su crucifixión no justifica el sufrimiento, ni lo propicia en absoluto, sino que lo denuncia y desenmascara. Por eso, la reflexión sobre el asesinato de Jesús, debe ser leída en continuidad con los crucificados de la historia.

Entonces, la teología de la alegría que propone el Papa Francisco, es una alegría espuria, comandada desde la culpa y el terror.

La culpa enferma y mata. Se aloja en el psiquismo como la aduana de la razón destruyendo la autoestima y precipitando conductas paranoicas de autoacusación y reproche. En su desmentida la culpa muchas veces adquiere la forma de la alegría, pero es lisa y llana euforia. Son los espasmos del terror que anidan en la exaltación ciega. Un estado maniaco de evitación y de no enfrentamiento con la realidad simulando estar enfrentándola. Haciendo “lío” como dijo Francisco a miles de jóvenes en Río de Janeiro (Brasil) durante la XXVIII jornada Mundial de la Juventud 2013.

La euforia religiosa es en última instancia el intento desesperado por acallar la voz interiorizada del opresor, diciéndonos sin pausa que estamos en falta ante a un dios que, con la muerte de Cristo por nosotros —afuera y viva como espejo— nos “salva” y amenaza al mismo tiempo desde dentro, para mantenernos disciplinados.

Vemos, pues, que la alegría y la euforia tienen orígenes radicalmente opuestos. La alegría genuina nace del deseo libertario. La euforia, de la culpa represora.

4. El evangelio de la alegría.

La proclamación del Evangelio es descripta en el segundo testamento como una potente alegría, El ángel lo festeja diciendo: “Os anuncio una gran alegría para todo el pueblo”¹⁸.

El nuevo reino se compara con un banquete feliz y alegre. “Dichosos los que comen pan en el reino de Dios”¹⁹. A Jesús lo conocen como un “bebedor de vino”²⁰ y su alegría contagia a todos. La praxis de Jesús in-

¹⁷ Ver, Carta a los Filipenses 2:8.

¹⁸ Lc, 2:11

¹⁹ Lc, 14:15

²⁰ Lc, 7:33.

augura un tiempo de Júbilo: “¿Pueden, acaso, estar tristes los convidados a la boda, mientras el novio está con ellos?”²¹. Comentando este pasaje del evangelio de Marcos, dice Dri (2000):

Hemos visto que Jesús compara su mensaje al novio... Anunciar el Reino es como ponerse de novio, usar un traje nuevo o tomar vino generoso. Son todas figuras que inmediatamente evocan fiesta, alegría. (p. 147)

Ésta no es la alegría de los ricos. A la alegría del rico le dice Jesús “¡Ay de vosotros los que reís ahora, porque tendréis aflicción y llanto!”²², porque para ellos el evangelio es preanuncio de derrota. Es la “alegría subversiva... y que por ello inquieta al dominador, denuncia el miedo de los vacilantes y revela el amor del Dios de la esperanza”. (Gutiérrez, 1978: 110-112).

La alegría del evangelio es revolución. Celebra el nacimiento de un poder anti-imperial y de otra naturaleza. No es una alegría maníaca que elude la realidad, sino aquella que nace de su fundamento corporal y colectivo en el compartirlo todo, creando una nueva ética de la heteroestima. Se trata de la ética del “heme aquí” de Levinas (1999), en respuesta a la pregunta por el prójimo (el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero), en contraposición al imperialismo del Yo en el que otro siempre sobra.

Desde su praxis, corpo-afectiva y comunitaria, el movimiento de Jesús trasciende hacia el más allá de los límites del individualismo en los que no hay reconocimiento ni identidad más que en lo igual a sí mismo.

Esta es la versión de la alegría de los de abajo, de los oprimidos y explotados. Alegría esperanzadora que se apoya en las posibilidades concretas y reales del socialismo, construyendo poder popular, trascendiendo hacia el más acá de la vida material y colectiva.

Es la alegría de la justicia social, que no siempre supone estar contento sino también atento y despierto frente a los momentos en que la tristeza asoma, ya que la tristeza no se opone a la alegría sino a la amargura y el desánimo, pues ella también ilumina en la alegría.

²¹ Mc, 2:19. Ver también, Mt, 9:15; Lc, 5:34.

²² Lc, 8:25

Bibliografía:

- Bajtín, M. (1995). *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El contexto de François Rebeláis*. Madrid: Alianza.
- Biblia* (1960). Antigua versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Buen Abad Domínguez, F. (2008). *Risas y sonrisas de Karl Marx. Otra risa es posible contra la alienación*. Revista electrónica Rebelión. Disponible en:
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=61618>
- Cardenal, E. (1971) “Apuntes de Cuba”. Revista de la Universidad de México, Nº 12, Volumen XXV.
- Contreras Villaseñor, J. (2013). “*Danza y política, o sobre la promesa, la fiesta y el disenso*”. Regiones, suplemento de antropología, Nº 50. Disponible en: <http://www.suplementoregiones.com>
- Dri, R. (2004). *El Movimiento Antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires: Biblos.
- (2000). *La utopía de Jesús*. Buenos aires: Biblos.
- Ehrenreich, B. (2008). *Una historia de la alegría: El éxtasis colectivo de la Antigüedad a nuestros días*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Francisco I. (2014). Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*. Disponible en:
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Freud, S. (2004). *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras Obras*, [1927 - 1931]. Tomo XXI. Oras completas. Amorrortu Editores.
- Gutiérrez, G. (1978). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Levinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

- Marx, K. (1973). *El capital*. Tomo I, sección V, “*El trabajo y proceso de valorización*”. México: FCE.
- Romero, J. L. (1999). *Estudio de la mentalidad Burguesa*. Buenos Aires: Alianza.
- Root-Bernstein, R. y M. (2002). *El secreto de la creatividad*. Barcelona: Kairós.
- Stam, J. (2014). “*Jesús tenía sentido de humor (2)*”. *Revista Protestante-digital.com*. Disponible en: <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/6358/El-fino-sentido-del-humor-de-jess>



Por Ezequiel Oria¹ y Romina Ramírez²

Contribución al análisis de la religión en la teoría marxiana y en el marxismo

En este artículo se revisarán las posturas frente al fenómeno religioso de Karl Marx –en adelante marxianas- y de los autores considerados marxistas.³ El objetivo del trabajo es analizar la importancia de este fenómeno para esta corriente teórica. Al mismo tiempo, se discutirá la visión que reduce a la religión al “opio de los pueblos” y la vacía de todo componente transformador (Dri, 2004). Por lo tanto, se planteará que el marxismo, en tanto se nutre del materialismo dialéctico e histórico, está basado en realidades concretas, circunscriptas a un contexto determinado y con interlocutores visibles. Por eso, se plantea que reducir toda una teoría a sólo una frase merece, al menos, ser debatido.

Según Rubén Dri “el marxismo es el máximo de conciencia posible de esta etapa y representa el máximo desarrollo de conciencia de las ciencias sociales” (2005: 124) porque plantea ejes epistemológicos que enmarcan la crítica al modo de producción capitalista. En este sentido, se deja en claro que K. Marx criticó este modelo de producción y sentó las bases para un camino dirigido hacia un socialismo que no pudo ver realizado. Basado en la filosofía de la praxis, creía que nada es estático y que todo podría ser dinámico o dialéctico (Dri, 2002). Siguiendo esta

¹ Sociólogo. J.T.P. de la materia Sociología de la Religión, Cátedra Dri, FSOC-UBA. ezeoria@gmail.com.

² Socióloga. FSOC-IIGG. Becaria doctoral de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la materia Sociología de la Religión, Cátedra Dri. rominaramirez@gmail.com.

³ Cuando se alude al término *marxiana* se refiere a los escritos de K. Marx. En cambio, cuando se refiere a *marxista* se retoma a los teóricos que se enmarcan dentro de la corriente teórica.

línea, retomando los aportes de Michel Löwy (1999) el fenómeno religioso adquiere desde la perspectiva marxiana un carácter dual, porque si bien reconoce que hay elementos que deben ser criticados, también pone de relieve el componente transformador. Es decir, por un lado se señala a la religión por su carácter de legitimador del *statu quo* pero por otro lado se observa que podría ser portadora de críticas a la realidad, que podrían convertirse en elementos reformistas e incluso revolucionarios.

Como se ha mencionado anteriormente, alrededor del pensamiento marxiano existe un reduccionismo que limita su teoría a la frase “la religión es el opio del pueblo”. Por esta razón, se considera necesario analizarla cuidadosamente, contextualizándola de manera adecuada.

La miseria religiosa es al mismo tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo (Marx, 1968: 3).

Se observa que Marx tiene una postura al menos ambigua con respecto al fenómeno religioso. Por un lado le otorga la capacidad de ser un instrumento que podría hacer visible la disconformidad del hombre con su realidad. En este sentido no tendría una función únicamente contemplativa, sino que podría contribuir al cambio o al menos a la denuncia de la situación. Por otro lado, completando su visión respecto a la temática, la religión actúa como un aliento que permitiría al hombre soportar la situación a modo de paliativo, como un opio que pudiera calmar su sufrimiento.⁴

Una simplificación de la cita elude el sentido otorgado por el autor -cosa que generalmente se ha hecho con esta frase- resaltando únicamente el carácter negativo de la religión, dejando de lado la posibilidad de denuncia que Marx le asigna.

Otro elemento central para la teoría marxiana consiste en cuestionar el supuesto determinismo que aparece en el prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política (1989) en el que se sostiene que:

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que condiciona su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que condiciona su conciencia (Marx, 1989:8).

⁴ Es necesario aclarar que en la época que Marx escribió este texto el opio carecía de la carga negativa que tiene en la actualidad, producto de las políticas prohibicionistas de drogas. Fue utilizado como elemento ritual para el contacto con realidades superiores, como alivio físico o simplemente como recreación. Fue recién “en 1920 que Estados Unidos declaró la prohibición del opio” (Escohotado, 1999: 22).

Como se puede observar, Marx no utilizó la palabra *determinar*, sino que planteó la existencia de un *condicionamiento* a la *totalidad*. Este problema surge de una interpretación equívoca. Por lo tanto, realizar una lectura y una traducción correcta de este prólogo vislumbrará una realidad muy diferente. El error en la traducción de la palabra *determina* -en alemán *bestimmen*- en lugar de *condiciona* -*bedingen*-, utilizada por Marx, lleva al marxismo a un *determinismo mecanicista* aún presente en nuestros días (Dri, 2005: 42).⁵ Una vez realizada esta aclaración, se continuará analizando la temática propuesta.

Es necesario considerar que, dada la lógica dialéctica que utiliza la corriente de pensamiento creada por Marx, los fenómenos sociales analizados deben estar contextualizados e historizados, ya que una posición de estos autores frente a un fenómeno dado, puede cambiar por completo en circunstancias diferentes. El objeto estudiado es dinámico, no estático.

Para contextualizar el interés del joven Marx respecto de la religión, resulta interesante repasar el pensamiento sobre la temática de L. Feuerbach. Cuando murió G.W.F. Hegel, en 1831, sus alumnos y seguidores se dividieron en dos grupos, los denominados Hegelianos de Derecha y los de Izquierda o Jóvenes Hegelianos. Los primeros se caracterizaron por utilizar la teoría de Hegel para justificar al conservador Estado Prusiano, legitimado por la religión luterana. Sin embargo, los Jóvenes Hegelianos criticaban a la sociedad y al Estado, entonces plantearon la necesidad de erosionar al sistema estatal que consideraban corrupto y despótico. Así, se esforzaron por atacar la base de la religión utilizando argumentos filosóficos.⁶ El encargado de iniciar la polémica fue Ludwig Feuerbach quien fuera muy valorado por Marx y Engels en el desarrollo de su teoría posterior. La admiración que despertó este autor luego de la aparición de la obra *La esencia del Cristianismo* fue tanta que muchos autores contemporáneos se convirtieron en feuerbachianos. Engels explicó por qué motivo este trabajo resultó tan importante:

entonces apareció *La esencia del Cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la

⁵ L. Althusser intentó justificar el determinismo, aludiendo a la “determinación en última instancia”. Esta salvedad perdería sentido si se partiese de una traducción que reflejase el término utilizado por K. Marx.

⁶ Los Jóvenes Hegelianos más destacados fueron: Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Friedrich Engels. En este trabajo nos detendremos en los tres últimos.

naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (1975: 38).

Para Feuerbach, el hombre ha creado a Dios a su imagen proyectando en él idealizaciones que remiten a la perfección. De esta manera, le atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos realizados y también sus angustias. Así, enajenándose, da origen a la divinidad.⁷

De lo expuesto surge la pregunta ¿por qué lo hace? La respuesta puede variar según cada ser humano, sin embargo podría pensarse que el origen de este extrañamiento se encuentra en el hombre mismo. Aquello que el hombre necesita y desea, pero que no puede lograr inmediatamente es lo que proyecta en Dios. La palabra Dios tiene peso, seriedad y sentido inmanente en boca de la necesidad, la miseria y la privación. En este sentido, los dioses no han sido inventados por los gobernantes o los sacerdotes, que se valen de ellos, sino por los hombres que sufren. Por lo tanto, el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. “Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre ambas cosas son una” (Feuerbach, 2006: 26). Feuerbach sostiene que el hombre coloca su esencia primaria fuera de sí, antes de encontrarse en sí mismo. La conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí, el conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana que el hombre proyecta fuera de sí y que ya no reconoce como propia. De lo expuesto se desprende que el autor intenta demostrar que entre lo divino y lo humano hay una ilusión que refleja la contradicción que existe entre la esencia humana y el individuo humano. Por lo tanto, plantea que el objeto y el contenido de la religión son absolutamente humanos.

En respuesta a Feuerbach, Marx trabaja estas ideas y se separa de él planteando que hay que criticar todo el materialismo anterior. Le reprocha que conciba la realidad sensorial sólo de manera objetual, contemplativamente. Por lo tanto, para el materialismo criticado por Marx, solamente se podría conocer en la medida en que recibimos información del mundo

⁷ Erich Fromm (1991) definió la enajenación como una experiencia de extrañamiento que vivencian las personas. Mediante este proceso el hombre se ha separado de sí mismo. No se siente como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. Este concepto ha sido abordado por Marx en los manuscritos de 1844. Marx observó que en el hombre se produce una ruptura en la que se percibe como ajeno a sí mismo, en tanto hombre concreto, sensible. En este mismo escrito, para explicar la situación en la que se encuentra el hombre recurre a una analogía entre el hombre y la religión en la que el hombre desdoblado de sí suspende la razón y este lugar lo toma Dios, en tanto ser independiente de él, ilimitado y dominador.

exterior. De esta manera, el hombre no tendría la capacidad de generar su propia visión sobre la realidad, sino que ésta le vendría dada. Aquí se presenta la primera objeción que Marx le realiza a Feuerbach porque el hombre quedaría sin la posibilidad de transformarse a sí mismo y de transformar el mundo que lo rodea. Se lo reduce a un ser genérico y se lo separa de la base terrenal. Así, el ser humano adquiere una función estática, es decir se lo disminuye a aceptar todo lo que proviene del exterior sin poder modificarlo. Frente a esto Marx sostiene que el hombre es *Praxis*, porque puede crear su contexto, modificarlo y también transformarse a sí mismo. En este sentido, es un ser dinámico que crea y recrea el mundo (Dri, 2003).

Otro elemento para entender la crítica que Marx le realiza a Feuerbach refiere a la *autoenajenación religiosa*⁸ del hombre, que plantea la existencia de dos mundos: uno religioso-imaginario y el otro real. El primero está diluido en el segundo y, por lo tanto, no se logra diferenciarlos. Aquí radica el principal problema del hombre, ya que vive en un mundo ilusorio creyendo que es real. A esto, se le agrega la cuestión de la razón, ya que si Dios es el portador de la misma, el hombre queda despojado de ella, enajenado. Entonces, si la razón pertenece al ámbito objetual -Dios-, los hombres pierden su subjetividad y también se reducen a la condición de objetos. De lo expuesto surge un problema que se relaciona con la función de la religión. Si la razón ilimitada pertenece a Dios, su función será la creación del hombre. Para Marx, y aquí coincide con Feuerbach, son los hombres quienes crean a Dios, no Dios quien ha creado a los hombres. Este punto de contacto se escinde en el momento en que Marx les otorga a los hombres la potencialidad de transformación.

Para Feuerbach, la separación de la base terrenal y la base religiosa lleva implícita una escisión que se produce únicamente en la mente del hombre provocándole un profundo sufrimiento que desgarrar su ser y limita sus acciones. Su solución consistiría en convencer teóricamente al hombre de que el desdoblamiento es ilusorio para que el mundo religioso dejara de existir. Sin embargo, para Marx, el planteo está incompleto, ya que ignora las consecuencias prácticas y cotidianas de dicha ruptura. Aquí cobra relevancia la Tesis 11 –escrita por Marx en 1845 y publicada luego por Engels- que sostiene que “los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero no se han ocupado de transformarlo” (Engels, 1975). La clave aquí, sería que el ser humano modificara su realidad tanto teórica como prácticamente. El hombre es responsable de sus decisiones, tiene

⁸ En tanto la alienación / enajenación es generada por el mismo hombre que se escinde de sí mismo y crea una división de mundos ficticia, en la que existe un mundo religioso-imaginario y otro real, concreto y sensible. Esta división lleva a que el hombre habite dos realidades que parecerían irreconciliables y le provocan un profundo sufrimiento.

autonomía⁹ para tomarlas y no debe rendir cuentas a ningún ser superior.

Años más tarde, cuando Marx escribió *El Capital* (1867), retomó el problema analizado en función de la religión, y describió las similitudes existentes con el proceso de producción de las mercancías. Así como es el hombre quien crea a Dios y luego se arrodilla ante su propia creación, es también él quien crea las mercancías y les otorga características propias de un ser superior, subjetualizándolas y objetualizándose a sí mismo. El objeto de su creación es transformado en fetiche (Marx, 2002).

El “fetichismo religioso” es un proceso mediante el cual el objeto creado por el hombre lo domina. Dios -al que Marx consideraba como objeto, producto de las relaciones sociales- adquiere características subjetivas porque se transforma en un ser dotado de voluntad propia, mientras que los hombres que entablan las relaciones, se reducen a objetos al convertirse en instrumentos de esa voluntad.

El problema que Marx le encuentra a la religión es que opera en los hombres como una conciencia que tergiversa el mundo, porque considera al mundo del más allá e ilusorio como si fuera el real. En este sentido, la religión es una creación humana que ayuda a matizar los sufrimientos humanos ocasionados en el mundo real. Pero Marx advierte dos peligros. El primero reside en que oculta las condiciones de dominación existentes y el segundo en que el ser humano se ha “olvidado” de que ha sido el creador de Dios y también de la religión. Para que este problema se solucione, los hombres deben reconocer sus condiciones reales de vida e intentar modificarlas, conformando una asociación de hombres libres, sin clases explotadas, tal como la que propone el comunismo.

Llegado este punto hay que reconocer que en la teoría marxiana la religión no ocupa un lugar central, pero es un elemento sobre el cual el autor se interesó en momentos clave de su obra para entender teóricamente el funcionamiento del capitalismo.

Fue Friedrich Engels, su más cercano colaborador, quien quizás por su educación pietista¹⁰, profundizó el estudio sobre el cristianismo en particular y se ocupó de historizarlo en su trabajo *Historia del Cristianismo Primitivo* y luego también en *Las Guerras Campesinas en Alemania*.

F. Engels intentó hacer un estudio del cristianismo en concreto, superando

⁹ Cuando se habla de autonomía se refiere a la ley interna propia de la modernidad, que se diferencia de la heteronomía propia de la Edad Media en la que Dios era el responsable de las acciones humanas.

¹⁰ El pietismo es una corriente religiosa, surgida en el siglo XVII del Cristianismo Protestante, que pone énfasis en el comportamiento individual, tomando como modelo la vida de Jesús.

el análisis de una esencia del cristianismo atemporal como el que había realizado Feuerbach. Engels analizó al cristianismo dentro de un contexto histórico, ligándolo a la lucha de clases en los dos períodos que estudió.

En el primero de estos textos, Engels no sólo analizó la Biblia, sino que describió los hechos acontecidos luego de la muerte de Jesús. Trabajó sobre lo que sucedió posteriormente con sus seguidores y con el movimiento cristiano. A través de este análisis trazó un paralelismo entre este movimiento y los obreros del siglo XIX. Sostuvo que ambos representan a los sectores oprimidos, que luchan contra la dominación, ya sea contra el Imperio Romano y el Sacerdocio Judío o contra el Estado Burgués y la clase capitalista. También afirmó que ambos movimientos fueron perseguidos por el poder y han tenido que pasar a la clandestinidad, pero que gozaron de la adhesión de las masas. Sin embargo Engels distinguió que mientras unos – el movimiento cristiano- luchaban por la liberación después de muertos, los otros, pelearon por la liberación en su contexto.

El otro texto en el que el autor analiza el fenómeno religioso es el de *Las Guerras campesinas en Alemania*. Aquí describe a la religión como un espacio simbólico disputado por grupos sociales antagónicos que pugnan por el poder. Por un lado, se encontraba el alto clero que representaba a la teología feudal; por otro lado el protestantismo burgués –liderado por Martín Lutero- y finalmente, las herejías plebeyas, conformadas por campesinos – liderados por Thomas Münzer-.

Este mosaico, aparentemente disímil, fue descrito por Engels para comprender la lucha de clases en el siglo XVI en Alemania. La religión era el elemento en el cual se basaban los diferentes actores en disputa. Por un lado legitimaba este sistema, era su base más sólida, pero a su vez era también el elemento que lo podía debilitar a través de las críticas. Para poder tocar el orden existente había que despojarlo de su carácter sagrado.

El alto clero defendía el *statu quo*, el sistema feudal, y su organización económico-política. Los reyes y la nobleza eran los elegidos por Dios para concentrar el poder. Frente a esto, tomaron notoriedad las críticas al sistema realizadas por la creciente clase burguesa, que incluía el bajo clero de las ciudades. Fundamentalmente atacaban los privilegios de la aristocracia laica y clerical. Proponían una reforma del sistema, que posibilitara una interpretación más individual de la religión, quitando poder a los intermediarios entre Dios y el hombre. En este contexto Lutero tradujo la Biblia del griego al alemán y posibilitó así el acceso a todos aquellos que supieran leer.

Los campesinos, quienes pretendían un regreso al cristianismo primitivo, la desaparición total de los privilegios, la abolición del sistema feudal y el

establecimiento del Reino de Dios, se encontraban aliados a este grupo.¹¹ El sustento de esta comunidad liderada por Thomas Münzer también era religioso. Tenían un discurso milenarista y radical que fue descrito por Engels como “casi comunista y revolucionario desde el punto de vista religioso” (Löwy, 1999: 19).

Para concluir con esta historización del feudalismo, Engels rememora la transformación llevada a cabo por Lutero y la moderación de su postura, enfrentándose así a los grupos campesinos más radicalizados. Concluye que la misma Biblia que sirvió de sustento a Lutero para criticar al alto clero es la que ayudó a traicionar al campesinado.

Otra autora importante del marxismo que realiza un análisis similar al de Engels es Rosa Luxemburgo. Ella estudia también los orígenes del cristianismo en Palestina e historiza los cambios que llevaron a dicho movimiento a través de los siglos haciendo hincapié en las transformaciones que hacen que el cristianismo pase de ser un movimiento revolucionario clandestino a ser la principal institución legitimadora del orden feudal y luego del Estado Burgués.

El socialismo y las iglesias (1978) constituyó el intento de desterrar algunos prejuicios que tenían los obreros polacos. Allí, sostuvo que la Iglesia Católica, institución que se oponía en esos días a la socialdemocracia, no fue siempre reaccionaria, sino que a lo largo de la historia se ha ido modificando hasta llegar a serlo. Afirmó que al mismo tiempo hubo vertientes, fundamentalmente en sus orígenes, a las que se podría considerar socialistas.

La autora, en este trabajo, comienza defendiendo a los socialdemócratas de las acusaciones que reciben por parte del clero. Dice que mientras los primeros luchan por la emancipación de los trabajadores, los curas los incitan a soportar la explotación con paciencia y resignación. Luego compara las prédicas de la socialdemocracia con las enunciadas por Jesús y sostiene que mientras los socialdemócratas se proponen poner fin a la explotación de los trabajadores por los ricos, Jesús dice: “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que los ricos entren en el reino de los cielos” (Mc. 10, 25). Los socialdemócratas sostienen un programa basado en la igualdad, libertad y fraternidad de todos los ciudadanos. En tanto, Jesús sostiene “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mt. 22, 39).

¹¹ En el Antiguo Testamento se describe al Reino de Dios como la experiencia realizada por la Confederación de Tribus de Israel luego del Pacto de Siquem. En este reino se reconoce como único rey a Yavé, quien se encuentra en el pueblo y se caracteriza por tener una organización horizontal. El poder es entendido como servicio y la economía está basada en el compartir (Clevenot, 1978).

Cuando el clero se convirtió en vocero de los poderosos, legitimó la explotación y contradijo la doctrina de Jesús. La autora afirma que “los obispos y curas no propagan la enseñanza cristiana: adoran el becerro de oro y el látigo que azota a los pobres e indefensos” (Luxemburgo, 1978: 170). Por lo tanto, el cristianismo pasó de ser un movimiento subversivo y clandestino a ser la religión oficial del Imperio. Esta es la razón por la cual les reprochan las ideas “comunistas” a los socialdemócratas.

Luego compara las similitudes que existían entre la Roma de la época de Jesús y la Rusia zarista de su época. Critica la existencia de un puñado de ricos entregados a la holgazanería, el lujo y los placeres, a costa del trabajo de otros. Contrapone esta realidad con la que vive la masa popular, rodeada de pobreza y víctima de la opresión de un gobierno despótico basado en la violencia y la corrupción. A pesar de esta observación, la autora encuentra como diferencia principal el hecho de que en Roma no se conocía el capitalismo y, como el trabajo productivo dependía de los esclavos, no se podía esperar una revolución social. Por lo tanto, los campesinos se convertían en mendigos en las ciudades. La única salvación era la que ofrecía el cristianismo que les exigía a los ricos que compartieran con los pobres los bienes que debían pertenecer a todos. Así, el cristianismo primitivo predicaba la igualdad de todos los hombres y la propiedad colectiva.

En el texto trabajado se remarca que esta colectivización era de bienes de consumo y no de producción, por eso estaba condenada al fracaso. Con el tiempo, los ricos comenzaron a dejar de participar en la vida comunitaria, y en vez de dar todo, daban el excedente y aparece así la limosna.

Dentro de la Iglesia se visibilizaron voces disidentes, críticas de la creciente desigualdad social. Se los denominó “Padres de la Iglesia”, y son, entre otros, San Basilio (s. IV) San Juan Crisóstomo (s. IV) y San Gregorio Magno (s. VI). Ellos predicaban el retorno de los cristianos al comunismo primitivo.

La comunidad cristiana se amplió y los roles de los responsables se convirtieron en cargos burocráticos y de acumulación de poder. Así se fue formando una casta de empleados separada del pueblo: el clero. Las comunidades se unificaron en una Iglesia única bajo el mando del obispo de la comunidad más fuerte y rica, Roma. Así se creó el papado. Mediante este proceso el cristianismo pasó a ser la religión oficial del imperio.¹²

¹² Al principio las donaciones de los miembros ricos eran para los pobres, luego se comenzó a utilizar gran parte de esto para pagarle al clero. Después, cuando el cristianismo dejó de ser clandestino las ceremonias comenzaron a celebrarse en iglesias cada vez más exuberantes. Ya en el s. V los ingresos de la Iglesia se dividían en cuatro partes: Obispo, clero inferior, mantenimiento de la iglesia y por último, los pobres.

Sintetizando su exposición, Luxemburgo pone de relieve cómo se fueron modificando las relaciones entre la iglesia y el pueblo en el curso de los siglos. Al principio el mensaje fue dirigido a los oprimidos, sin intermediarios. Luego, se abandonó la lucha contra la propiedad privada y el clero acumuló fortunas, uniéndose a la nobleza. A fines del s. XVIII y comienzos del XIX, la alianza fue con la burguesía industrial y comercial. Actualmente, la Iglesia Católica posee capitales que invierte en el comercio y la industria.

En la misma línea de los autores marxistas, Antonio Gramsci considera que la temática religiosa no debe ser ignorada porque aporta elementos y pistas para comprender la sociedad. En esta teoría se entiende a la religión como una necesidad del espíritu humano que representa la forma primordial e instintiva de las necesidades metafísicas del hombre (Gramsci, 2014b).

Para estudiarla, propuso abordarla centrándose en el catolicismo porque éste expresa la tradición de la burguesía. Rafael Díaz Salazar (1991) identifica dos etapas en los estudios religiosos gramscianos. La primera, que transcurre entre 1914 y 1918, constituye una crítica ideológico-cultural que estuvo influenciada por Marx y B. Croce. La segunda en cambio, que va desde 1919 hasta 1926, estuvo centrada en el aspecto sociopolítico.

Para el autor, la religión es un componente fundamental de la cultura de las clases subalternas. La importancia del fenómeno religioso reside en la organización político-institucional que convoca y aglutina a las masas campesinas. Aquí está la clave del análisis porque si por medio de la religión se construye una ética y una cultura que reúne a diversos sectores -fundamentalmente a los más desfavorecidos- estudiar la incidencia política del componente religioso sobre el campesinado, se torna fundamental. Para realizar este examen, revisar la transformación intelectual y moral que se produce en la sociedad civil resulta imprescindible (Gramsci, 2014abcd).

En los *Cuadernos de la Cárcel* se vislumbran dos visiones sobre la religión. En primer lugar, se consideran los temas religiosos como un modelo¹³ negativo porque intentan defender ideas que, en general, no benefician a los sectores más desprotegidos. Por el contrario, es la burguesía la que monopoliza los hechos religiosos para defender sus intereses de clase. En este sentido, la religión sólo sirve para frenar las luchas emprendidas por el pueblo y la revolución social. En la Italia de su tiempo, Gramsci realiza críticas a la figura del Papa ya que es el ícono que adormece las tentativas de organización. En este sentido, no es considerado un sujeto

¹³ Cuando el autor habla de *modelo* lo hace en función de la trayectoria histórica que presenta la religión.

que dinamice las luchas morales porque representa a una institución que surgió para obstaculizar el avance de la historia. Esta postura puede comprenderse si nos trasladamos a Turín donde el enfrentamiento discursivo entre los círculos católicos y los socialistas era notable. Tanto es así que el autor denunció la actividad de los círculos católicos por emprender luchas contra el socialismo, considerándolo como el diablo o alentando el desfinanciamiento de las asociaciones socialistas.

Por otro lado, el elemento positivo aparece en el análisis de la comunidad de fieles que poseen determinadas iglesias. Así, se interesa por la destreza que tienen algunos credos al momento de la creación del sentido común a lo largo de la historia y la adhesión que logran en el pueblo¹⁴. Para Gramsci la religión logró una unión a la que el socialismo debería aspirar: la de los intelectuales y el pueblo. En el discurso que publicitó, nunca ha dejado de ser popular, llegó a poblaciones a las que muchas veces ni el Estado, con todo su poderío, logró acceder. Por lo tanto, cada parroquia se convirtió en un espacio de referencia barrial o en “unidades básicas” en las que los fieles se congregaban cotidianamente.¹⁵

Otro tema que merece ser analizado y que es inescindible de la religión es el tema de la educación. Las clases hegemónicas a través de las diversas instituciones educativas crean una mentalidad uniforme que aspira a la dirección intelectual y moral de la sociedad civil. Considera esto más importante que lo que puede lograr la mera coerción de los órganos de la sociedad política, como son el ejército, la policía y los tribunales. Por eso Gramsci, desde su tarea de promotor de las asociaciones obreras y de la cultura obrera, critica enfáticamente el monopolio de la educación en manos de los jesuitas y pide a los socialistas que discutan la mentalidad dogmática e intolerante creada por ellos en la sociedad italiana. Esta preocupación puede comprenderse mejor si se analiza la inquietud del autor por las organizaciones juveniles e infantiles de la Iglesia porque considera que adormecen el espíritu y paralizan el cambio.

Aunque Gramsci critica las bases que sustentaron a la religión, reconoce algunos valores positivos de la experiencia religiosa, como por ejemplo la voluntad de búsqueda, el estudio, la coherencia y la disciplina. Estos elementos los comparte con los otros marxistas analizados, pero a diferencia de ellos, el autor italiano se detuvo en los elementos superestructurales

¹⁴ Gramsci ve los esfuerzos que realiza la Iglesia Católica para unir al pueblo con los intelectuales y evitar cualquier escisión entre ellos.

¹⁵ La figura del párroco rural debe ser especialmente considerada porque son ellos quienes ayudan a la creación del sentido común tradicional y facilitan la trasposición didáctica de los evangelios para el pueblo.

para llevar adelante la revolución socialista. De allí la importancia que le asigna a la religión en general. Sin embargo, advierte que el Estado debe correrse de toda tutela eclesiástica y basarse en el cristianismo primitivo porque fue un paradigma de “destrucción y creación histórica” que movilizó a las masas y tuvo un carácter popular. Por estas razones, el cristianismo puede ser comparado con el socialismo.

El socialismo es la religión que puede y debe ocupar el lugar del cristianismo. En este sentido, hace una analogía de los significantes de la religión y el socialismo. Plantea que a través del socialismo se creará el hombre con una nueva moral: el hombre nuevo. El socialismo debe anular y sustituir al cristianismo porque ambos se ocupan del mismo terreno: la conciencia. Su idea fue propagar el marxismo de modo cultural, como se han propagado las religiones. Está llamado a convertirse en una religión secular, a reemplazar todas las funciones positivas de la religión cristiana para convertirse en una religión civil. Gramsci está convencido de que la acción humana no responde a acciones meramente racionales y científicas, ya que todo hombre tiene una religión, una fe que llena su vida y la hace digna de ser vivida.

El marxismo -como “una nueva concepción de masas”- está obligado a superar, sustituir y reemplazar a la religión que es el símbolo, la causa del sometimiento y de la pasividad político-cultural de éstas. La nueva cultura, la nueva civilización y la nueva moral deberían impregnar las transformaciones sociales y políticas y destruir la religión para sustituirla por una reforma intelectual y moral que constituyera una nueva fe. De esta manera convertiría a las masas en creadoras de otra fase superior de la nueva civilización humana.

Otro de los autores de orientación marxista que no puede ser dejado de lado es Ernst Bloch. Entre sus principales obras se encuentran *El Principio Esperanza*, *Ateísmo y Cristianismo* y también *Thomas Münzer el Teólogo de la Revolución*, entre otros. Estas obras están centradas en el tema religioso, al cual Bloch le asigna un carácter potencialmente positivo, optimista.

Ateo religioso –según él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa- y teólogo de la revolución, Bloch produjo no sólo una lectura marxista del milenarismo (siguiendo a Engels) sino también, y esto era nuevo, una interpretación milenarista del marxismo, con el cual la lucha socialista por el Reino de la Libertad se percibe como la heredera directa de las herejías escatológicas y colectivistas del pasado (Löwy, 1999: 27).

Reconoce al igual que Marx el carácter dual del fenómeno religioso, su

función opresiva como su potencial liberador. Distingue dos corrientes dentro del marxismo, por un lado *la corriente fría*, que pone el acento en esos aspectos conservadores de lo religioso, y por el otro, *la corriente cálida*, que rescata esos aspectos críticos de la realidad que, utópicos, pueden conducir hacia un futuro mejor.

Es fundamental en Bloch el papel de la utopía, la cual aparece como realizable. Convoca a la esperanza, que es el principio. Es decir que, al despertar y mantener viva la esperanza del hombre en una realidad mejor, genera un potencial para la revuelta contra el orden establecido.

Distingue, a su vez, dos corrientes opuestas dentro del judeocristianismo. Por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, la religión que funciona como opio, aparato de opresión y mentira al servicio del poder. Por el otro lado, encuentra la religión subterránea, herética y subversiva.

Sostiene que el marxismo vulgar ha confundido la religión de los poderosos y opresores con la religión de los profetas, con su mística apocalíptica. Esta última encarna la protesta del débil contra el sometimiento y contiene la imagen del hombre nuevo, al que la humanidad tiende a realizar mediante la utopía. Así, la Biblia ya no habla de Dios, sino del hombre. De la posibilidad de alcanzar la trascendencia en la vida terrenal. Señala que allí donde aparece Dios, donde aparece el más allá, habría una mistificación introducida por los sacerdotes en servicio de los poderosos para someter a los débiles, adormeciéndolos con el opio de una religión estática.

Acepta plenamente la crítica a la religión como “opio del pueblo”, como superstición y como mistificación en servicio de los poderosos; pero también los acusa de mezquindad y unilateralidad por no ver el alma utópica escondida en el cristianismo. Hace una distinción entre esta religión como esperanza de vida mejor, en la que lo fundamental es el bienestar y la realización humana, y las religiones que postulan un Dios dueño de todo, un “déspota celeste”. Mientras una parte del cristianismo mira hacia atrás y busca la conservación de las relaciones de dominación, la otra señala al futuro y es emancipatoria.

Bloch pone de manifiesto la importancia y la originalidad de Moisés y de la Biblia, dice que hay:

un salto en la conciencia religiosa preparado por un acontecimiento que contradice radicalmente las religiones de la devoción al mundo o del destino mítico-astral: la rebelión, la huida de Egipto (Bloch, 1980: 347).

El dios del Éxodo es de otra naturaleza, es enemigo de la monarquía, aliado al pueblo oprimido y no es estático como los demás dioses. Cuando

se aparece ante Moisés, Yavé no dice “yo soy”, sino: “Seré el que seré” (Ex. 3,14). Con lo cual establece una distinción entre el *Deus Creator* de un mundo perfecto y acabado, y un Dios que devendrá, un *Deus Spes*, esperanza. Un dios que en lugar de hacer hincapié en el pasado y su poder superior en la creación del mundo, pone el acento en el futuro y en las posibilidades que éste le pueden dar al hombre. Un dios como esperanza de un devenir mejor, como una fuerza hacia adelante, que impulsa la realización del horizonte utópico.

Para cerrar con este autor, o mejor, dejarlo abierto, citamos el final del prólogo del *Principio Esperanza*, donde de alguna manera Bloch vuelve al prólogo de Marx a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, pero de una manera diferente:

El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entienden en último término, sólo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden. La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente (1980: 28).

Lo esencial todavía no es, no está en el pasado, sino que está por venir. Es la posibilidad, la utopía concreta, la esperanza.

Conclusiones

En este trabajo hemos puesto de relieve las tensiones en torno al concepto *religión* en el pensamiento de K. Marx como también en el de autores como F. Engels, A. Gramsci, R. Luxemburgo y E. Bloch. El objetivo propuesto fue analizar la temática desde una mirada que permitiera entender la importancia del fenómeno en el análisis de la sociedad. En este sentido, en primer lugar se ha presentado el debate teórico existente entre L. Feuerbach y K. Marx. Aquí, el tema central fue el debate sobre la función que ocupa el ser humano en el mundo. Si sólo puede contemplarlo como si fuera un espectador no puede conocerlo de modo acabado. Sin embargo, si -como plantea Marx- es él quien crea y recrea, es perfectamente capaz de transformar la realidad y el mundo en el cual habita. Otro aspecto central radica en la existencia de dos mundos separados -el ilusorio y el real- que se subsumen en la mente de los individuos y conforman una unidad. Esto mismo sucede también, según Feuerbach, con la religión. Pero como hemos expuesto, el problema no se reduce a esto, porque este planteo se resolvería sencillamente convenciendo a los hombres de que no es así. El problema es más profundo y radica en la confusión que se les genera a los seres humanos respecto de la religión. ¿Dios es una creación humana consciente? La respuesta es no. El hombre lo crea y finge que tiene características extraordinarias que lo

trascienden por su infinitud. En este sentido es que Marx plantea que es una conciencia tergiversada del mundo.

Sin embargo, en la práctica poco importa este debate, que no es para nada menor. El asunto interesante radica en el papel desarrollado por la religión en los procesos históricos y políticos. Aquí vemos que la religión no es sólo un calmante que el sujeto utiliza para mitigar sus angustias, sino que tiene una utilidad central: sirve como “protesta” y a la vez como “denuncia” de situaciones injustas.

De hecho los teóricos posteriores dejaron de lado las críticas a la utilidad individual de la religión y se centraron en el componente colectivo. Aquí la pregunta que debe ser realizada es ¿Por qué la religión tiene éxito en diversos lugares y no lo tienen las ideas que plantean el cambio social? Estas son las temáticas que desvelaron a Engels, Luxemburgo, Gramsci, y Bloch.

Engels plantea que la religión se modificó y adaptó a los procesos históricos y que contrariamente a lo que se sostiene no se basó en dogmas atemporales, sino en realidades concretas. Por eso observa similitudes entre el cristianismo primitivo y el socialismo porque ambos surgieron de las necesidades que plantearon los oprimidos y ambos sufrieron persecuciones. También observa similitudes entre los jóvenes del cristianismo primitivo y los participantes de la Internacional.

R Luxemburgo rastrea los inicios de la Iglesia y encuentra que no siempre ha sido una institución que operó contra los intereses de los trabajadores. La autora relata que en sus inicios el cristianismo defendía los intereses de los sectores menos favorecidos tal como lo plantea el socialismo. Al mismo tiempo que encuentra esta similitud, denuncia que en Roma hay un grupo de ricos que ignora a los sectores más desprotegidos de la población.

Algo similar plantea A. Gramsci, quien historiza al cristianismo y observa que en sus comienzos tuvo un carácter utópico porque planteó la igualdad entre los hombres, que se desdibujó con el trascurso del tiempo. La pregunta fundamental de este autor es por qué el socialismo no puede convertirse en el sustituto del cristianismo. Por esa razón, a pesar de su ateísmo, Gramsci trabaja sobre la acción católica y se centra en la educación brindada por los jesuitas.

También rastreando entre las utopías de la historia y de las artes, Bloch logra conjugar el marxismo con el mesianismo, la fe con la revolución. Coloca la utopía milenarista en un lugar esperanzador que mueve el mundo hacia adelante, y deja abierta la posibilidad del cambio social a través del sustento fundamental de la religión.

Para concluir con este análisis sobre las críticas y los aportes marxistas al fenómeno religioso es necesario recordar los embates que se hicieron en diferentes momentos históricos a la religión en general y a las religiones en particular. Siempre que éstas fueran una traba para la emancipación de los trabajadores, un instrumento que paralizara a las masas que buscaban el cambio social, desde el marxismo se la atacó y se la condenó sin piedad. Sin embargo hemos visto que es necesario tener en cuenta el carácter dual del fenómeno religioso, y las posibilidades de crítica y apertura al cambio que puede aportar.

Consideramos que hemos abierto una puerta para los análisis posteriores de la teoría marxista sobre la religión. En este sentido, se plantea que el fenómeno religioso no se limita al tratamiento de ésta como un opio cuya función es atontar al sujeto y calmar su sufrimiento. Por lo tanto, es necesario ser fieles a las concepciones dialécticas e históricas y analizar dejando de lado los dogmas. Por esto, en esta propuesta, se prioriza analizar los textos en sus contextos de surgimiento.

Bibliografía

- Bloch, E. (1980). *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar.
- Clevenot, M. (1978) *Lectura materialista de la Biblia*. Salamanca, Sígueme.
- Díaz Salazar, R. (1991) *El proyecto de Gramsci*. Barcelona, Anthropos.
- Dri, R. (2002). *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires, Biblos
- (2003). Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis, *Revista Diaporías*. 2, 115-132.
- (2004). *Insurrección y Resurrección*. Buenos Aires, De Pura Gracia.
- (2005). *Los modos del saber y su periodización. Las categorías del pensamiento social*. Buenos Aires, Biblos.
- Engels, F. (1959). Historia del cristianismo primitivo. En K. Marx, F. Engels, *Sobre la religión*. Buenos Aires, La Marca.
- (1970). *Las guerras campesinas en Alemania*. Buenos Aires, Andes.

- (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires, La Rosa Blindada.
- Escohotado, A. (1999). *Historia General de las Drogas*. España, Espasa Calpe.
- Fromm, E (1991). *Marx y su concepto del Hombre*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel. El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. México DF, Juan Pablos.
- (2014a). Relaciones entre Ciencia, Religión y Sentido común. En *Antología* (pp. 367-381). Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2014b). Nexo entre filosofía, religión, ideología (en el sentido crociano). En *Antología* (pp. 425-429). Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2014c). Religión, Filosofía y política. En *Antología* (pp. 430-434). Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2014d). La religión, la lotería, y el opio de la miseria. En *Antología* (pp. 468-471). Buenos Aires, Siglo XXI.
- La Nueva Biblia Latinoamericana* (1974). Madrid, Paulinas.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Luxemburgo, R. (1978). El socialismo y las iglesias. En Obras Escogidas. Madrid, Ayuso.*
- Marx, K. (1968). Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México, Grijalbo.
- (1989). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Moscú, Progreso.
- (1998). *La cuestión Judía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2002) *El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2008) *La Ideología Alemana*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Portelli, H. (1977). *Gramsci y el Bloque Histórico*. México, Siglo XXI. Recuperado de <http://www.socialismo-chileno.org/febrero/Biblioteca/portelli.pdf>



Por Julieta Lizaola¹

Sociología de la religión

I

El estudio de lo religioso es muy amplio y contiene múltiples aristas que se abren a diferentes perspectivas de la experiencia religiosa. En el caso de la sociología hay que detenernos ante una serie de cuestiones que le dan su singularidad.

La sociología como disciplina de estudio persigue encontrar las claves de la organización social. Es decir, encontrar qué es lo que establece que una sociedad mantenga ciertas características. Esto implica una mirada detenida a las complejidades que se entrelazan al interior de cada orden social, y para ello se tienen que observar cuáles son los elementos que definen su vida económica, su vida política, y, lo que en este caso nos interesa, su vida religiosa. La construcción social es resultado, entonces, de un proceso histórico en el cual se van tejiendo esta serie de elementos que permiten que se establezca una estructuración social determinada acompañada por ciertas características que la sociología pretende esclarecer. Estamos hablando de tres categorías mínimas imprescindibles para hacer un esbozo de una sociedad establecida: su sistema económico, político, religioso. Cada una, por supuesto, es un mundo en las sociedades contemporáneas, cada vez más complejas y con estructuras institucionales laberínticas.

En el caso de la religión, la sociología no persigue adentrarse en lo que sucede en el interior del individuo creyente. Por ejemplo: no le interesa

¹ Ha realizado estudios de Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid; es doctora en Filosofía por la UNAM. Actualmente, es profesora de la licenciatura en Filosofía y tutora del Posgrado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

de manera privilegiada lo que ocurre al interior de la experiencia mística, de lo inefable de la experiencia extática, ni las posibles definiciones de Dios, por sí mismas. En este caso lo que le interesa al sociólogo es señalar **la condición social del fenómeno religioso**. Dicho de otra forma: para la sociología el fenómeno religioso es sólo de carácter social, siendo imposible que cualquier concepción religiosa pueda surgir, y menos consolidarse, fuera de un entorno social. Y es desde esta perspectiva que la sociología quiere observarlo y comprenderlo. Por ejemplo: las sociedades politeístas tienen en sus dioses a sus patronos, que a su vez necesitan de los hombres, de sus rituales, de sus sacrificios, para poder mantenerse como dioses. En este sentido, pensemos en las religiones prehispánicas, o en la Grecia arcaica donde los dioses olímpicos podían incluso debatir entre ellos la defensa de una polis o de otra, o en nuestra tradición más cercana, la judeo-cristiana donde Yahvé realiza pactos con su pueblo como pueblo elegido y que después en la segunda alianza, con Jesús convertido en el Cristo, es la humanidad toda la llamada a ser parte de la promesa de vida eterna. Es decir, es en colectivos sociales donde aparecen y son reconocidas las divinidades.

¿Qué es entonces lo que llamamos lo social de la religión? Su edificación colectiva. La cual traspasa los límites de lo meramente religioso para interactuar con los otros elementos de la organización social e instaurar formas de conducta social. Así, la edificación de cualquier forma de religiosidad es un producto social y a su vez, cualquier forma de orden social esta sostenido, en parte, por una forma específica de religiosidad. En suma: lo social y lo religioso están imbricados. La religión es social y lo social es religioso. La divinidad y sus diferentes representaciones, Yahvé, Dionisio, Tlaloc, Pachamama, nos han acompañado desde que empezamos a recorrer el camino de hacernos hombres.

Esta tesis resulta controvertida en las sociedades contemporáneas que se autodefinen como secularizadas, en la acepción de secularización como carente de religiosidad y ajena a los fenómenos religiosos. Cosa que evidentemente está en discusión. Sin embargo, en las sociedades anteriores a la Ilustración se observa que lo religioso marca abiertamente la vida cotidiana. Por ejemplo: los espacios de las ciudades están articulados a partir de un eje y este solía ser la Iglesia, el templo, la catedral, es decir el lugar del culto. Pensemos en Tenochtitlán, o en Santiago de Compostela, o Paris o Roma. También lo está la concepción del tiempo: para algunos éste es cíclico, para otros es lineal. En ambos casos marca las fechas de las festividades y de ejercicios claves para la vida, como el tiempo de la siembra, el tiempo de la cosecha. Las celebraciones por el nacimiento o los rituales funerarios. Espacio y tiempo se han funda-

mentado a lo largo de la historia, en los diferentes órdenes sociales, bajo una concepción religiosa.

Sin embargo, en diferentes textos sociológicos se plantea con frecuencia que en el mundo moderno y contemporáneo se ha ido eliminando la esencia de la experiencia religiosa, es decir, la experiencia del sentimiento de lo sagrado o, más explícitamente, que ha desaparecido el sentido religioso de la vida. Este es un conflicto fundamental que lleva a problematizar la naturaleza de la religiosidad como una vía de acceso a una pregunta esencial por el ser del hombre y su construcción cultural. El hombre, hemos dicho, ha existido acompañado, ya sea protegido o enfrentando a sus Dioses. Lo anterior implicaría entonces que el hombre requiere de ellos para alcanzar su propia identidad social.

Es corriente caracterizar a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente porque tienen por carácter que sus fieles no las aceptan como tales; sus creyentes no quieren del todo creer en ellas. Las sirven a pesar de sí mismos, sin responsabilidad [...] Obscuras religiones y Dioses, que necesitan de toda la debilidad de la conciencia actual para vivir. Dioses a los que el hombre despierto, en la plenitud de sus facultades, se avergüenza de servir (Zambrano, 1994).

La sociología de la religión observa, decíamos, que lo religioso es algo ineludible para la vida social. Y como tal es ineludible su estudio: somos seres sociales, no hay marco conceptual que pueda eludir esta condición. Somos y nos hacemos en sociedad, por lo que las experiencias religiosas de cualquier índole son sociales, comunitarias y no individuales, aún en el caso del místico, del asceta monástico o anacoreta del desierto. En todos los casos se corresponden a su momento histórico y cultural.

La sociología no puede sino mantener una preocupación constante por la relación del hombre con la realidad. Dentro de esta relación, determinada y mediada por múltiples factores que hemos mencionado, rescatará el emerger de la realidad construida gracias a la posibilidad que posee el hombre de reconocer la vivencia de lo sagrado, lo cual ha permitido que se le defina como un *Homo religiosus*.

No podemos dejar de preguntar ¿Cuál es la matriz que dio origen a los Dioses? La matriz de la que han nacido es lo sagrado, es el encuentro con el *apeiron* (Zambrano, 1998), con lo indeterminado, es el *mysterium tremendum* que impacta en el ánimo humana; es el centro íntimo y profundo donde se resguarda la vida anímica. Está en el espacio del corazón del hombre donde late como *pathos* vital.

Los Dioses, como expresión de lo sagrado, nacen, se manifiestan y con ellos se realiza la construcción de la realidad; es decir, la suprema realidad. Aquélla que se va haciendo visible y cognoscible. El problema del surgimiento de los Dioses es el problema del surgir de la realidad misma, de haberse elaborado las metáforas de lo sagrado en las diferentes y múltiples formas que el mundo ha conocido. Los Dioses son la realidad radical que da fundamento a la realidad cultural donde toda sociedad se expresa.

II

Para ilustrar el quehacer de la sociología de la religión, he tomado como representantes a tres sociólogos de enorme importancia: Émile Durkheim, Max Weber y Peter Berger. La idea es que a través de sus investigaciones nos podamos aproximar a el *cómo* es que se realiza esta búsqueda e interpretación de los fenómenos religiosos desde la perspectiva que hemos establecido; es decir, la perspectiva del carácter social de los fenómenos religiosos, y el carácter religioso de los fenómenos sociales. En este entramado nos ubicaremos.

En suma, toda sociedad es considerada una empresa de construcción del mundo y en esta empresa la religión, fundada en una relación determinada con lo sagrado y sus diferentes formas de expresión social, ocupa un lugar preponderante. El propósito entonces es exponer de manera muy general, las relaciones que los tres autores han encontrado, entre religiosidad y la construcción social del mundo.

III

Émile Durkheim se identificó con el positivismo y por lo mismo con la necesaria aplicación del método científico al estudio de los fenómenos sociales, a los cuales definía como “hechos sociales que deben ser tratados como cosas”. Al igual que Comte, se interesó por el estudio de las bases de la estabilidad social. Cuando una sociedad sufre la pérdida de los valores compartidos cae en un estado de “anomia” (sin norma, sin ley) y los individuos que la componen experimentan un creciente grado de ansiedad e insatisfacción.

A su vez, formuló la hipótesis de que en la religión se podían encontrar los valores compartidos por cada sociedad. Esta conciencia colectiva es —según su interpretación— la que da a la sociedad cohesión y orden. Encontrar las claves de su funcionamiento fue lo que guió sus estudios sobre la vida religiosa.

Es claro que una de sus preocupaciones fundamentales, como sociólogo, fue esclarecer las variables que explican la función de la cohesión de las sociedades modernas. Para ello, Durkheim, investigó las religiones primitivas de los indígenas australianos. El interés subyacente de esta empresa era elucidar las formas elementales de la religión, una especie de denominador común extrapolable a todas las sociedades. La complejidad de los sistemas religiosos, en tanto que es directamente proporcional a la complejidad de las sociedades, permite explicar el hecho de que sociedades menos complejas tengan sistemas religiosos menos elaborados. Por ello el estudio de la *formas elementales de religiosidad* en un sistema social menos complejo le permitiría encontrar esos elementos cohesionantes que subyacen en toda sociedad. Serían los aborígenes australianos los que le permitirían comprobar sus hipótesis.

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (2007), Émile Durkheim se propone estudiar la religión más primitiva y más simple que se conoce para entender la naturaleza religiosa del hombre. Al hablar de religión, infiere que todo ser humano tiene religión, y postula que si bien ha habido un desarrollo en la religión, donde se modifican las estructuras, debe considerarse que las funciones quedan intactas porque “todas las religiones responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas”. Por eso, dice, “todas las religiones son comparables, y ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes, y estos elementos permanentes son los que constituyen lo que hay de eterno y de humano en la religión” (p. 4). Es decir, la religión cumple una función social que existe en todas las religiones: otorgar orientación y sentido social.

Durkheim postula que, sin duda, “los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho de sí mismo y del mundo son de origen religioso”. Entonces, “si estas categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos, y deben ser, como cosas sociales, productos del pensamiento colectivo” (p. 8). En la experiencia religiosa los individuos que lo componen se sienten ligados, unidos, identificados, unos a otros por el solo hecho de tener una fe en común, teniendo como substrato un grupo definido, elemento fundamental para lograr que se haga posible un trayecto social.

Pero para encontrar estas funciones inherentes a toda religión, Durkheim va a buscar el sistema religioso más remoto y más simple, el de los aborígenes australianos, porque considera que las “civilizaciones primitivas constituyen casos privilegiados por ser casos simples, donde hay una

reducción de diferencias y variaciones en una uniformidad intelectual y moral” (p. 5).

Analizando las teorías religiosas examina primeramente el animismo:

“...la idea del alma habría sido sugerida al hombre por el espectáculo de la doble vida que lleva normalmente en estado de vigilia, por una parte, y durante el sueño por la otra, relacionando la muerte a una especie de sueño prolongado. Ya que el culto a los muertos no es primitivo, el animismo carece de base,” (p. 45)

debate Durkheim, “pues la religión, entonces, no sería más que un sueño sistematizado y vivido, pero sin fundamento en lo real” (p. 62). Luego pasa a analizar que en el naturismo, “los variados espectáculos que la naturaleza ofrece al hombre le parecen cumplir todas las condiciones necesarias para despertar inmediatamente en los espíritus la idea religiosa” (p. 68). El curso de la naturaleza es tan uniforme, argumenta Durkheim, “que no podría producir fuertes emociones, y que de ninguna manera podría haber creado en el hombre las categorías de lo sagrado y lo profano” (p. 77). Finalmente, debate Durkheim, “las grandes potencias naturales han sido divinizadas tardíamente, pues los primeros seres a quienes se dirigió el culto, fueron humildes vegetales o animales” (p. 79).

Ni naturistas ni animistas explican la gran oposición entre lo profano y lo sagrado. Estos dos cultos, para Durkheim, son formas derivadas de uno más fundamental y más primitivo, el Totemismo, proponiéndolo así como la primera etapa de la sociedad. El totemismo, dice Durkheim, presenta una gran difusión geográfica, y tiene que ver con los sistemas de parentesco más primitivos y que se reúnen alrededor de un tótem: el clan. El totemismo, considera, es la religión más antigua y por ello es la que le permite llegar a la forma más elemental de religiosidad y cohesión.

Además, enfatiza Durkheim, “es la religión más primitiva que se pueda observar actualmente, y que haya existido jamás. Inseparable de la organización social basada en clanes, que es la más simple que se conoce. Su unidad resulta de que tienen un mismo nombre y un mismo emblema, de que comulgan con el mismo culto totémico”.

Hasta ahora, considera Durkheim,

“el totemismo pone en primera fila las representaciones figuradas del tótem, luego vienen los animales o los vegetales, y por último los miembros del clan. Ya que todas tienen el mismo título de sagradas, su carácter religioso no depende de ningún atributo particular que las distingue de las otras” (p. 177).

Para comprender la importancia de los aportes del sociólogo francés a la Teoría de la interacción social, es necesario comprender la relación entre creencias religiosas y prácticas sociales, ya que para él, doctrina y rito están estrechamente conectados. De hecho su sociología de la religión persigue cuatro objetivos:

1. El estudio del Totemismo de los aborígenes australianos para determinar las formas elementales de la actividad religiosa. Entendiendo por elementales formas estructuralmente básicas y persistentes.
2. La ubicación de la génesis de las “naciones fundamentales del pensamiento o categorías”. Por ejemplo: tiempo, espacio, causalidad. Tales conceptos son representaciones colectivas; así, los modos de pensamiento no están separados de los modos de vida que generamos, ni de las instituciones sociales.
3. El establecimiento de generalizaciones acerca de la naturaleza universal y las funciones de la religión en todas las relaciones sociales.
4. El demostrar que la religión no consiste en una creencia en los espíritus o dioses, sino antes bien, que la religión está fundada en una *distinción categórica*: entre un mundo sagrado en oposición a un ámbito profano.

Durkheim rechaza abiertamente que la religión estuviera basada en un error, como sostenían, dicho de forma general, los ilustrados; sino por el contrario desde su punto de vista era sin lugar a dudas verdadera; es decir, que la religión es la expresión de algo básico, real y duradero: “...no hay religiones que sean falsas, todas son verdaderas a su modo: todas responden de diferentes maneras a las condiciones de la existencia humana” (p. 2).

IV

Para **Max Weber** es importante analizar el papel que la religión ha tenido en los cambios sociales a lo largo de la historia. La visión del mundo puede estar condicionada, más allá de lo económico, por sus creencias y concepciones religiosas, y éstas a su vez, pueden generar transformaciones culturales. Para este sociólogo son decisivas las ideas religiosas y su interacción con otros aspectos de la vida social, principalmente, en la economía. Así, entre los años 1903 y 1920 Weber centró sus investigaciones en el estudio de la religión y sus relaciones e influencias en

otros ámbitos del quehacer social. Fundamentalmente le inquietaban dos intenciones: por un lado intentaba establecer la influencia recíproca de la religión sobre la sociedad, y, por otro, de ésta sobre la religión. Su segunda preocupación era tratar de establecer las raíces de las peculiaridades del desarrollo cultural occidental y la aparición del cálculo racional. Al mismo tiempo, desarrolló un amplio estudio comparativo de la historia de las religiones.

Para Weber la religión tiene poder suficiente para construir la representación que los individuos hacemos sobre el mundo. Esa representación afecta, según Weber, la percepción de nuestros intereses y el curso de nuestras acciones. La religión puede comprenderse mejor si se considera que responde a las necesidades propias de una de “teodicea” y de una concepción “soteriológica”. La primera concierne al problema de cómo el extraordinario poder de Dios puede conciliarse con la imperfección del mundo que creó y rige. En términos prácticos, la gente necesita comprender, por ejemplo, por qué “merecen” recibir infortunio y padecer sufrimiento. La religión en occidente brinda una respuesta soteriológica ante ello; es decir, sufrir es parte del intercambio propio de una relación de retribución que culminará con la posibilidad de la salvación, donde llegará el consuelo y la liberación del sufrimiento. La búsqueda de la “salvación” se vuelve así, una de las variables esenciales y estructurantes de la vida humana desde la perspectiva del judeo-cristianismo.

Debido a que la religiosidad judeo-cristiana contribuye a la definición de ese sentido vital, Weber considera que especialmente el protestantismo tuvo una influencia determinante en la emergencia del capitalismo, dentro de un progresivo sufrir necesario para corresponder a la pureza necesaria para no ofender a Dios. Con la ausencia de signos que señalen al creyente si Dios le tiene dentro de su gracia, éste sólo puede buscarlos en el resultado de su esfuerzo, de su trabajo y vida austera, que poco a poco le irá mostrando los resultados en una forma de posible acumulación de bienes. La riqueza generada, acumulada e invertida para aumentarla es, entre otras, una necesidad religiosa. Esta es la tesis de su más famosa y controvertida obra: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1998).

Para Weber, el capitalismo emergió en Europa debido en parte a la interpretación de la creencia en la predestinación del puritanismo inglés. La misma está basada en el concepto calvinista de que no todos serán salvados, que sólo una pequeña cantidad de “elegidos” escaparán a la condenación final y que tal decisión está basada en la pura y ya predeterminada decisión divina y no en lo que un individuo pueda hacer o dejar de hacer en esta vida. Nadie puede saber a ciencia cierta si se encuentra

o no entre los “elegidos”.

Desde un punto de vista práctico tal postura era psicológicamente incómoda: a los fieles les angustiaba (lo que es fácilmente comprensible) saber si serían eternamente condenados o no. Los líderes puritanos les aseguraron entonces que si sus negocios eran financieramente exitosos, tal evento era una señal “no oficial” de la aprobación divina, pero sí, y sólo sí, utilizaban adecuadamente los frutos de su labor. Esto habría llevado al desarrollo y la utilización de una contabilidad racional y la búsqueda calculada del éxito financiero, más allá de lo que es meramente necesario para las necesidades de la vida, y en esto consiste “el espíritu del capitalismo”. Con el transcurso del tiempo, las costumbres asociadas con este espíritu habrían perdido su significación religiosa y la búsqueda programada de la ganancia se transformó en una finalidad por sí misma.

La tesis sobre la “Ética protestante” ha sido desde entonces objeto de muchísimas críticas, disputas y refinamientos. Pero constituye aún hoy en día un terreno de debates fecundos en la sociología de la religión. Cabe recordar que Weber inicia su Sociología de la religión sosteniendo lo siguiente: *que las formas elementales del comportamiento motivadas por factores religiosos o mágicos están orientadas hacia este mundo*, a resolver los conflictos de este mundo material, terrenal, abocada a observar las señales, los signos divinos en el bienestar que Dios, en su inabarcable e incomprensible inteligencia, depara que las reconozcan nuestras pequeñas mentes humanas.

Recordemos la ya célebre formulación que el mundo moderno es tal, en virtud de su condición “desencantada”; es decir, que todos los aspectos que conforman la vida humana atraviesan por un proceso de cálculo racional que desvanece las cosmovisiones pre-modernas y las creencias que le acompañan. Esto implica la pérdida de viejos principios y la conflictiva fundamentación de otros.

Lo que ha ocurrido, lo que se ha llevado a cabo es una ocultación divina, el Dios del puritanismo protestante ha quedado fuera de la posibilidad de ofrecer al hombre caminos como los que el catolicismo abre al creyente. No hay confesión, no hay extremaunción, ha sucedido un “eclipse de lo sagrado”; la deidad como mediadora entre la realidad y el hombre se ha desvanecido en una nueva ética. Nueva ética que analizó Max Weber y que advirtió como sustento de un cambio cultural de enormes consecuencias:

Hoy el espíritu se ha deslizado fuera de su envoltura, quién sabe si definitivamente [...] Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, [...] si resurgirán nuevos profetas o renacerán

con fuerza viejos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada [...] En este caso los “últimos hombres” de esta cultura harán verdad aquella frase. “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de humanidad superior a todos los anteriores” (Weber, 1998).

V

Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo, sostiene **Peter Berger**, y en esta empresa la religión ocupa un lugar propio (Berger, 1981). Nuestro propósito es entonces exponer, de manera muy general, las relaciones entre religión y construcción social del mundo. El hombre construye su mundo humano y éste es, por supuesto, una realidad cultural. La cultura, aunque se ha convertido en la segunda naturaleza, sigue siendo siempre algo distinto. La cultura es continuamente producida y reproducida, es fundamental e intrínsecamente precaria. El imperativo cultural de estabilidad, sumado al carácter inestable de la cultura, plantea el problema básico de la actividad del hombre en la construcción del mundo. El proceso fundamental de construcción consta entonces de tres momentos: exteriorización, objetivación e interiorización. La exteriorización implica este volcarse continuamente sobre el mundo a través de las actividades físicas y mentales; la objetivación es la consecución de las actividades en una realidad que enfrenta a sus creadores como si fuera una facticidad exterior, e incluso distinta y distante a ellos. La interiorización es la apropiación de esta misma realidad, transformándola una vez más, desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva. La sociedad es un producto humano que ha logrado ser exteriorizado, objetivado e interiorizado.

VI

Recordemos que la red con que se teje una concepción del mundo no deja de lado ninguno de los elementos que conforman los modos del saber; y por ello no puede ignorarse la vigencia de las narraciones religiosas y las simbolizaciones que ofrecen. Así, es imprescindible recorrer los subterráneos de la construcción social de la realidad. Realizar una hermenéutica de la cultura requiere dilucidar la interacción de los diferentes componentes y sus diversas formas de conciencia social –religiosidad, poesía, filosofía– donde se resguarda la vida humana.

Con base en lo anterior, hemos planteado que si el mundo y el hombre se sustentan mutuamente es porque ambos adquieren sentido a través de las elaboraciones mítico-religiosas que ordenan y estructuran la sociedad.

Entenderemos por narraciones mítico-religiosas aquellas que otorgan orientación y orden a los grupos sociales que las elaboran y reivindican, es decir, a las poblaciones que las reclaman como fundamento. Por ello hablar de una religiosidad específica implica hacer referencia a su condición actuante en la edificación de la realidad. Esto último es lo que me interesa subrayar: cada religión otorga sentido y con ello posibilita la creación de un orden social específico y concomitante a una organización económica y política. Por lo cual entendemos que las diferentes transformaciones sociales y culturales devienen de una cosmovisión cuya narración ha sido capaz de condensar las necesidades del momento histórico que las sustenta. La adquisición, entonces, de un nuevo sentido genera la reorganización del todo social que una cultura requiere, y ello es factible puesto que se ha recuperado un centro desde el cual se puede ordenar la vida, el punto sagrado que unifica y que religa los diferentes elementos que la vida humana, para ser tal, requiere desplegar.

En otras palabras -sostiene Peter Berger- vivir en un mundo social es vivir una vida ordenada y llena de sentido. La sociedad es la guardiana del orden y del sentido de la vida, no sólo objetivamente a través de sus estructuras institucionales, sino también subjetivamente, en la estructuración de las conciencias individuales (Berger, 1981).

Como es sabido, las narraciones mítico-religiosas han pasado por diferentes momentos de aceptación. Si bien no podemos imaginar la antigüedad sin ellos, nos parece aceptable que en el mundo moderno puedan ser prescindibles puesto que son incompatibles con las ideas claras y distintas que el cartesianismo perseguía. La Ilustración como sabemos, culmina con el positivismo.

La realidad socialmente construida es, para Berger, principalmente una ordenación de la experiencia, decir que la sociedad es una empresa de construcción del mundo, esto es, una actividad ordenadora y legisladora. La función más importante de la sociedad es la creación de un mundo, pero ahora añadimos: con normas. La sociedad, entre otras cosas, posibilita la defensa del terror. La pérdida de la sociedad, por cualquier anomía extrema, significa para el individuo un peligro, una pesadilla; el desorden, lo absurdo entran a la realidad como algo falto de sentido y, por lo mismo, como horror.

En síntesis, la angustia, como señala María Zambrano, inicia cuando se pierde el centro, cuando no hay posibilidad de que las cosas guarden un cauce. El problema religioso como vemos está intrínsecamente relacionado con la sociedad en la que nace. Es papel de la sociología el observar los tres procesos que permiten la construcción de la sociedad y

su fundamento religioso. Por eso, los teóricos, que consideraron lo religioso como algo superado, algo que correspondía a etapas pre-rationales, premodernas, a los estadios más inferiores del desarrollo humano, tanto como los que consideraron que era opio, o una forma de la neurosis, han visto que sus teorías han resultado a todas luces insuficientes. Más bien, el sociólogo contemporáneo se ve en la necesidad, como el antropólogo, el filósofo, de ahondar en su estudio y establecer los nexos que se van generando entre diferentes religiosidades, diferentes órdenes sociales y expresiones culturales. Es evidente que es necesario trabajar en los fenómenos que aparecen como resultado de una crisis de religiosidad: diversidad de sectas y ofertas de consumo religioso. Esto tiene que decir algo al sociólogo, observador de las diferentes imbricaciones entre lo religioso y la sociedad en que estos nuevos fenómenos van surgiendo. La discusión sigue sobre la mesa.

Bibliografía

- Zambrano, M. (1984). El freudismo. *Revista Filosófica Malacitana*. Málaga.
- Zambrano, M. (1998). *El hombre y lo divino*. México: FCE.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Berger, P. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.

Por Bouzas, Mauro Gabriel y Janeiro, Sebastián Ariel¹

La autoridad sacerdotal en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966 – 1973)

Creer en el ministerio de la Iglesia es glorificación de Dios (...) es creer en el magisterio de Pedro y los apóstoles. Ellos y sus sucesores sostienen como columnas la verdad de la palabra de Dios (DE, 1982d: 52).

Introducción

El discurso construido en torno a la autoridad sacerdotal, junto a la noción de Dios impartida y al modelo de sujeto contemplativo impuesto, resulta una arista fundamental para analizar el modo en que se inculcaba la teología de la culpa² desde los libros de catequesis y las clases de religión del nivel primario de los colegios católicos congregacionistas durante la dictadura de la autodenominada Revolución Argentina.

La autoridad clerical era predicada por la cúpula eclesiástica de ese entonces, liderada por los sectores integristas y conservadores de la Iglesia católica, como “*un misterio*, es decir, una realidad divina” (DE, 1982b: 70). La definición ahistórica, dual y jerárquica de la autoridad eclesiástica se emparentaba con el proyecto religioso pregonado por la “Iglesia de la cristiandad”, que entiende “la existencia de dos ámbitos, lo sagrado y lo profano, de los cuales el primero es superior al segundo” (Dri, 1987a: 20).

A partir de este modelo eclesial, la Iglesia se atribuye el ámbito espiritual,

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

² 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 (Bouzas y Janeiro, 2013).

excluyéndose del devenir histórico y colocándose por sobre el Estado y la sociedad civil (Dri 1987a: 20). De esta forma, la teología de la culpa, apelando al “agustinismo político”³ que sostiene una “jurisdicción directa de la iglesia en lo temporal” (Dri, 1987a: 21), enseñaba a los fieles y laicos el deber de subsumir su voluntad a la del eclesiástico, el cual era configurado como el representante de la divinidad católica en el ámbito temporal.

Para ello se empleó una pedagogía jerárquica del alma y una dirección jerárquica de la conciencia, configurándose al sacerdote como el procurador pastoral. A través de la confesión, se reactualizaba y profundizaba la dirección y examen de conciencia impuesto sobre la persona, desplegándose con mayor fuerza el poder pastoral que presentaba al sacerdote como pastor y al fiel como oveja.

Explicar y enseñar el rol del clérigo desde la jerarquía y no desde la diacónía conllevó a profundizar una determinada concepción religiosa en la sociedad argentina, la cual se correspondía con un determinado proyecto político. En tanto lo religioso se sustentaba en la teología sacerdotal y en la teología de la dominación, las cuales remitían al integrista católico, lo político aludía a lo dictatorial y antidemocrático, al discurso nacionalista – católico y a la matriz cultural – ideológica pregonada por la Doctrina de Seguridad Nacional. Por lo cual, ambas visiones simpatizaban entre sí, apoyándose y reforzándose mutuamente.

La catequización basada en la teología de la culpa intentaba definir y legitimar al sacerdote como el auténtico maestro, procurador y médico del alma y la conciencia, a la vez que permitía catequizar al niño en la obediencia y la sumisión a la autoridad jerárquica.

Pedagogía jerárquica del alma

La autoridad eclesiástica, desde la teología de la culpa, era erigida como el representante de Dios en la tierra, aquel mediador entre lo sagrado y lo profano, entre la divinidad y los hombres. Los catecismos mencionaban que los sacerdotes eran los “hombres elegidos por Dios, [que] hablan en su nombre” (CIC, 1968a: 54) y que “el Sacerdote es Jesús entre nosotros. Jesús lo eligió” (CIC, 1966: 105). El padre Ángel, ex responsable de la catequesis del colegio salesiano San Antonio entre 1967 y 1971, explica que el presbítero era entendido como “el intermediario entre Dios y los hombres”. Y Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina,

³ Concepción que remite a la “teoría de las dos espadas” del papa Gelasio I (492-496). La misma consiste en que mientras la espada material es potestad del jefe de Estado, la espiritual o sagrada corresponde a los jefes religiosos (Dri 1987; 1987b; y 1996).

recuerda que “el sacerdote era la figura que representaba a Dios”.

La configuración de la autoridad sacerdotal como jerárquica se sustentaba en el “poder pastoral” (Foucault, 2006: 151). Éste era clave en la caracterización del vínculo entre el clérigo y los fieles. El sacerdote, partiendo de una concepción dual del sujeto, sólo se abocaba a lo que concernía al alma del laico. Su intervención en la conducta y la vida cotidiana del individuo era constante. En consecuencia, el sacerdote, concibiéndolo desde el poder individualizador de la técnica pastoral, había sido enseñado desde la teología de la culpa como la *autoridad pastoral* que tenía la potestad y el deber de conducir, encauzar, dirigir, guiar y llevar de la mano al fiel por el camino de la voluntad divina.

Al mismo tiempo, este arte de gobernar a los hombres a través del poder pastoral debía entenderse desde la educación bancaria criticada por Freire. Por entonces, el Episcopado argentino declaraba que:

“los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral” (DE, 1982b: 178).

Asimismo, algunos catecismos subtitulaban en cada capítulo “La Iglesia me explica la Biblia” (CIC, 1974b) y “La Iglesia nos explica la palabra de Dios” (CIC, 1969), mientras otros postulaban que “La Iglesia nos conduce en esta tierra hacia el cielo. (...) Nos dice lo que agrada al Señor, también lo que desagrada. Ella nos hace conocer los mandamientos” (CIC, 1969: 69) y “Los maestros de la Iglesia son el Papa y los obispos” (CIC, 1970: 89). Esta relación individual que se planteaba desde el poder pastoral provocaba el aislamiento y la negación del sujeto sometido.

El fiel, subyugado por la autoridad pastoral, cerraba su conciencia, negándose como sujeto que reflexiona y que es autor de su propia práctica histórica. Se reemplazaba el diálogo en que los sujetos se comunican, implican y humanizan por el monólogo de la educación bancaria, en el cual la autoridad eclesial configuraba al fiel como un recipiente que era llenado pasivamente de dogmas, preceptos y mandamientos (cfr. Freire, 2008: 20). De esta manera, se replicaba entre el clérigo y el laico la misma relación bancaria que se daba entre el Dios panóptico⁴ (Bouzas y Janeiro, 2013) y el niño catequizado, donde al niño se lo configuraba

⁴ Se configura a la divinidad católica como un dispositivo panóptico con el propósito de realizar operaciones de proscripción y prescripción de la conducta del fiel, a fin de hacerla más previsible.

como “objeto de una información, jamás como sujeto en una comunicación” (Foucault, 2008: 232). Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, detalla que, en los retiros que se realizaban en los últimos años de la primaria, había un “monólogo donde el sacerdote bajaba línea y explicaba”. En definitiva, la relación monológica entre el sacerdote y el niño catequizado constituía y reforzaba a éste último como aquel sujeto pasivo, contemplativo, que se limitaba a adorar a un Dios que sentía lejano, distante, inaprehensible y fuera de la historia.

La teología de la culpa, al postular al clérigo (ya sea obispo o sacerdote) como maestro de los fieles y emparentarse con el modelo propuesto por la educación bancaria, definía a la autoridad pastoral, en términos del Paulo Freire, como aquella conciencia que prescribía a otra conciencia. “La autoridad clerical era vivida por el fiel como una imposición” (cfr. 2008: 40). Esteban recuerda que “no se le cuestionaba nada al cura (...) siempre tenía la razón”, a la vez que María de la Paz, alumna por entonces del colegio Nuestra Señora de la Misericordia, relata que “el sacerdote era palabra santa (...) no se cuestionaba”. De esta manera, retomando a Freire, puede inferirse que las prescripciones dogmáticas emanadas desde la autoridad pastoral transformaban a la conciencia receptora del niño catequizado en una conciencia que se limitaba a alojar acrítica y obedientemente la conciencia clerical que, de cierta manera, la oprimía. Freire explica que:

“el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescripto. Se conforma en base de pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores. Los oprimidos, que introyectando la ‘sombra’ de los opresores siguen sus pautas, temen la libertad, en la medida en que ésta, implicando la expulsión de la ‘sombra’, exigiría de ellos que ‘llenara’ el ‘vacío’ dejado por la expulsión con ‘contenido’ diferente: el de su autonomía. El de su responsabilidad, sin la cual no serían libres” (Ibídem 2008: 40).

En el mismo movimiento en que el niño era reducido a mero recipiente de los preceptos y dogmas eclesiásticos, la Iglesia, a través de la autoridad pastoral de sus ministros, actuaba como aquella conciencia opresora que le infundía al fiel el temor a la libertad y el pánico a reflexionar y pensar críticamente por sí mismo su propia situación. A su vez, perpetuaba la sumisión y la obediencia ciega a la autoridad religiosa, enseñada por la teología de la culpa como un ser inmaculado, sagrado, fuera del tiempo y de los asuntos terrenales.

Por otro lado, la autoridad del clérigo había sido inculcada en los niños desde la deshistorización de su rol y figura en la sociedad, lo cual implicaba despolitizar su lugar en la historia, acentuando aún más su autoridad desde lo jerárquico. Cristina, ex alumna del colegio Santa Ana, cuenta que

“el sacerdote era como un ser importante que venía de no sé dónde”, y Luis agrega que el presbítero “estaba en un escalón más, pero de costado (...) estaba como en otra dimensión, en otro plano”. Un claro ejemplo de cómo lo jerárquico era trabajado y transmitido desde los colegios católicos y tomado acríticamente por los niños, es lo que sucedía en el colegio del Salvador, donde el modelo vertical se difundía y replicaba a través de lo lúdico. El colegio promovía desafíos multidisciplinarios que involucraban a todos los alumnos del nivel primario y secundario. La competencia se basaba en dividir a los grados y cursos en dos bandos, Roma y Cartago, los cuales estaban organizados jerárquicamente en torno a distintos rangos (cónsul, legado, abanderado, secretario y soldados), ocupando cada alumno una posición de mayor a menor en torno a sus calificaciones. Esto ayudaba a entrenar y profundizar aún más en los niños el pensarse y concebirse en torno a una organización jerárquica, la cual a su vez remitía al antiguo modelo imperial-monárquico. Hernán, quien fue alumno del colegio y participó de esta experiencia, afirma que “el jesuita es muy verticalista, al fin y al cabo, San Ignacio⁵ era militar”.

La deshistorización de la imagen sacerdotal se profundizaba aún más desde el relato místico y dogmático de la Iglesia de la Cristiandad, al cual los catecismos habían recurrido para emparentar a la Iglesia con lo sagrado y lo divino. Este relato se había apoyado en la “espiritualización”, concepto desarrollado, según Dri, en dos operaciones: dividir la realidad en una parte material y otra espiritual; y subsumir toda práctica al ámbito espiritual (cfr. 2000: 19).

Uno de los libros de catequesis ilustraba a un sacerdote que era iluminado por una luz resplandeciente que venía desde lo alto. El mismo, ubicado en un púlpito que se erigía por sobre la feligresía, predicaba con énfasis ante la atenta mirada de quienes estaban en la iglesia (CIC, 1972: 40). La ilustración estaba acompañada de una frase: “Dios a mí también me habla por medio de sus ‘Enviados’” (CIC, 1972: 40). Otros catecismos exponían que la Iglesia era el “Cuerpo Místico de Cristo” (CIC, 1975: 19); “cuando la Iglesia habla, Jesús mismo habla” (CIC, 1966: 52); “la Iglesia es como el mismo Jesús entre nosotros” (CIC, 1969d: 68); “el reino de Jesús que es la Iglesia es distinto al de todos los reyes del mundo porque no acaba nunca. (...) El reino de la Iglesia comenzó acá en la tierra y se prolongará siempre en el cielo” (CIC, 1974a: 49); “en medio de los pueblos, columna de verdad la Santa Iglesia se alza, cual mística ciudad” (CIC, 1967a: 138); y “el sacerdote, al recibir el orden sagrado, se convierte en otro Jesús” (CIC, 1974a: 182).

⁵ San Ignacio de Loyola (1491-1556) fue un militar español que devino religioso y fundó la Compañía de Jesús.

Asimismo, la Comisión Episcopal de Educación de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), encabezada entonces por el Arzobispo de La Plata Antonio José Plaza, definía a la Iglesia como “sociedad divina” (DE, 1982c: 166) y “comunidad espiritual, [que] tiene sus derechos y nadie puede despojarla de ellos” (DE, 1982e: 172). Esto demuestra aquello que atrapó la atención de Antonio Gramsci respecto a la Iglesia: la habilidad de constituirse en una microsociedad dentro de otra sociedad, la capacidad de erigirse como una sociedad civil dentro otra sociedad civil (cfr. Díaz-Salazar, 1991: 305).

Esta legitimación divina de la autoridad pastoral, apoyada en el modelo de la cristiandad, naturalizaba y profundizaba aquello que Freire denomina “postura de adherencia al opresor” (Freire, 2008: 39). El fiel asumía sin cuestionamientos todo lo dictado por la autoridad eclesial. Este ejercicio de adherir ciegamente a la autoridad y a los dogmas postulados por ella no le permitía al niño tener conciencia de sí, aprender a pensar crítica y reflexivamente su entorno. Por lo tanto, el niño catequizado aprendía aquella visión religiosa individualista que entiende a la religiosidad como un monólogo entre la autoridad religiosa y el fiel, sustentado en la racionalización pregonada por el dogma. Este sujeto catequizado desde la teología de la culpa tenía en la autoridad pastoral, que lo clausuraba desde lo dogmático, el testimonio y paradigma de entrega a Dios.

Dirección jerárquica de la conciencia

La adherencia acrítica del individuo a la autoridad pastoral configuraba al sacerdote como su *director de conciencia*, como el “Pastor de almas” (CIC, 1975b: 38). El laico era objetivado por el clérigo, lo cual generaba cierta “dependencia emocional” (Freire: 2008: 62) del niño con el sacerdote, quien se erigía como término medio entre Dios y la conciencia. Dri explica que:

“el término medio, mediador, sacerdote, ‘en cuanto *-als-* se halla en relación inmediata con la esencia inmutable’, es decir, con Dios, le dirá a la conciencia que le ha entregado su voluntad y su decisión, ‘lo que es justo’ (...) la conciencia -sujeto- por medio de esta enajenación se ha convertido en una cosa, en un objeto” (Ibidem 2006: 231).

Remitiéndose al poder pastoral, el sacerdote se prestaba a dirigir el alma del fiel, no pudiendo “haber comunicación alguna del alma con Dios que no pasara por el pastor, o en todo caso, que no fuese controlada por él” (Foucault, 2006: 257). Según Esteban, “para hablar con Dios tenías que hablar con el cura, no existía para nosotros una meditación o un contacto directo, tenías un intermediario, un peaje”. Esto reforzaba al niño como

un sujeto de información y constituía al clérigo como la autoridad que decía cómo y cuándo comunicarse con Dios. Así, la conciencia se sometía a acatar una decisión ajena a su voluntad, restringiéndoselo a un lugar pasivo y heterónomo.

Por medio de la dirección de conciencia, la autoridad pastoral se transformaba en aquel educador que “conduce a la memorización mecánica del contenido narrado [dogmas]”. El fiel era catequizado para ser un recipiente que debía ser llenado por quien lo guiaba y educaba a través de la dirección de su alma; se lo entrenaba para que aprenda a memorizar y repetir los dogmas, mandamientos y preceptos sin preguntarse por el sentido de cada uno. Se lo recluía al mero papel de “coleccionista o fichador de cosas que archivan” (Freire, 2008: 72). Fernando, ex alumno del colegio Marianista, detalla que “no existía la posibilidad de preguntar por qué. No se te pasaba por la cabeza, porque te obturaban esa posibilidad”. Por su parte, otro de los catecismos ordenaba a los niños: “atiendo al sacerdote que ‘en nombre de Jesús’ me dice” (CIC, 1967b: 49).

En consecuencia, desde la dirección espiritual, la autoridad pastoral era presentada como aquel maestro sabio que donaba conocimiento al fiel, quien se limitaba a escuchar y contemplar. El sacerdote asumía la tarea de enseñar, según Foucault, desde la “dirección de la conducta cotidiana” (2006: 214). La enseñanza asumida por el director de conciencia no pasaba solamente por transferir conocimiento, sino también por ejercer, desde la observación y la vigilancia, una dirección exhaustiva del individuo. Desde este rol ejercido por el presbítero, la concepción y el dispositivo del Dios panóptico se veía reforzado sustancialmente.

La dirección de conciencia configuraba a la autoridad religiosa como “sujeto del proceso” y al niño como el “objeto pensado”. De esta manera, la autoridad pastoral ejercida sobre el niño adquiría un carácter paternalista, lo cual acentuaba en el fiel la dependencia emotiva de continuamente verificar y legitimar su sentir, pensar y hacer a través de la dirección espiritual ejercida por el sacerdote. Esto claramente era potenciado por la confesión, donde la dirección de conciencia penetraba con mayor fuerza en el individuo. Por lo tanto, el laico veía censurada “la conciencia crítica de la que resultaría su inserción en el mundo” (Freire, 2008: 74), entrenándose para que se sometiera y rindiese dócilmente a la autoridad y los símbolos de poder de la clase que lo dominaba y oprimía, la cual tendía a preservar el statu quo que la beneficiaba. La teología de la culpa, al igual que la práctica bancaria, por medio de la dirección de conciencia anestesiaba al sujeto, inhibiendo su poder creador (cfr. Freire, 2008: 87).

La relación paternalista establecida entre la autoridad pastoral y el individuo puede leerse también como una “relación de servidumbre integral”,

en la cual se llevaba a cabo un “modo de individualización que no sólo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción” (Foucault, 2006: 213). A través de la autoridad sacerdotal, la teología de la culpa acarrea “un sacrificio del sí, del deseo propio del sujeto (...) [donde] el yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia” (Foucault 2008: 87). En definitiva, el niño era disciplinado en la total dependencia del otro que lo “guía” e “ilumina” y en el temor a reflexionar por sí mismo, inculcándosele una moral de la obediencia, la cual remitía a que el individuo sepa percibir la señal y reaccione, sin preocuparse por comprenderla (Foucault 2008: 193).

A través de la dirección de conciencia, el fiel asumía la visión de pecador que la Iglesia tenía acerca del hombre, generando e inculcando la auto-desvalorización en el laico. Freire detalla que “la autodesvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores” (Ibídem 2008: 60). Esto entrenaba al laico para que no confiase en sí mismo, sino para que dependiera en todo momento de lo que le dictara la autoridad pastoral que se erigía como su director de conciencia. Esta sumisión del laico a la autoridad no se restringía al ámbito religioso, sino que se extendía a las otras figuras que se presentaban en la sociedad civil y política de la dictadura de la Revolución Argentina. Mientras uno de los catecismos postulaba que “las autoridades son para nosotros los representantes de Dios” (CIC, 1977: 52), otro de los libros, acompañado del dibujo de un policía, un juez, una constitución y una maestra, detallaba que:

“los que tienen autoridad la recibieron de Dios. El que no obedece a la autoridad no obedece a Dios. Dios da autoridad a los hombres, solamente para mandar cosas buenas. Debemos ser agradecidos, respetuosos y obedientes con las personas que tienen misión de gobernarnos” (CIC, 1967a: 84).

Se depositaba en el individuo “una creencia difusa, mágica, en la invulnerabilidad” (Freire, 2008: 61) de la autoridad que lo oprimía y deshumanizaba. La teología de la culpa se proponía justificar la bondad de toda autoridad por provenir ésta desde la donación divina, y quien no se restringiera y limitara a acatar la orden sería estigmatizado de pecador, ofendiendo y rechazando a Dios.

Esta exhortación pastoral a obedecer sin ningún tipo de cuestionamiento a la autoridad religiosa, civil y política, contribuía al mantenimiento del *statu quo* en la sociedad, el cual no se debía poner en duda, sino aceptar pasiva y sumisamente; posibilitando también el aniquilamiento de toda conciencia crítica, la cual organizaría al individuo como un sujeto colectivo y en movimiento.

El procurador pastoral

La arquitectura de la vigilancia dispuesta por el dispositivo de la divinidad panóptica configuraba a la autoridad pastoral como *procurador del alma*. Su misión principal y primera era monitorear que el fiel no incurriese en pecado, no limitándose su tarea a perseguir a quienes violasen la voluntad divina. El sacerdote, en su rol de procurador, no era “sólo un agente de la ley que actúa cuando ésta es violada, es ante todo una mirada, un ojo siempre abierto sobre la población” (Foucault, 2003: 127).

En los colegios religiosos de monjas, la figura del procurador había sido fuertemente ejercida por las hermanas. Cristina recuerda que:

“las monjas con nosotras eran muy distantes. (...) Marcaban mucho lo que estaba bien hecho y lo que estaba mal hecho, cuál tenía que ser la conducta de las mujeres (...) venían y nos medían la pollera, que tenía que estar a la altura de la rodilla, sino te la hacían bajar”.

Mónica, alumna del colegio Nuestra Señora del Huerto, cuenta que la hermana que se desempeñaba como directora de primaria “siempre estaba atenta, mirando. Había un control que infundía un poco de temor”. Silvia, ex alumna del colegio Espíritu Santo, agrega que “el largo de los jumpers nos lo medían arrodilladas. (...) El ruedo del jumper tenía que tocar el piso. Si el largo no llegaba, nos amonestaban”. En los colegios de varones, la figura del procurador no siempre se encarnaba en el clérigo. Beatriz, catequista del colegio Claret, menciona que a la hora de controlar quién se había confesado y quién no, “siempre pasaba lista (...) controlaba que estuviesen todos” confesados para poder ir a comulgar. Luis detalla que “llegaba el lunes y el hecho de no haber ido a misa era ‘uh’. (...) Te daba cosita, porque llegaba ese momento donde te machacaban si habíamos ido a misa o si habíamos hecho esto o lo otro”. El procurador, fuese una hermana, una maestra o un sacerdote, tenía como tarea controlar el porvenir, adelantarse a la presunta desviación de la norma.

Asimismo, el papel del procurador se había ejercido y profundizado a través del *examen de conciencia* que se imponía y exigía a los niños como condición previa a la confesión. Funcionaba como una “tecnología de examen de sí”, sometiendo al niño catequizado a que continuamente discriminase “entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no” (Foucault, 2008: 89), para así:

“intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios (...) examinar cualquier pensamiento que se presente a la conciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento (...) (basándose) en la idea de la concupiscencia secreta” (Ibidem 2008: 91).

A través del examen de conciencia se hacía especial hincapié en la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. Este examen de sí se proponía enseñar al niño que el hombre era sucio, ya que siempre estaba escondiendo algo que era necesario sacar y limpiar, algo perturbador que le impedía tener la pureza necesaria para abrazar a la divinidad inmaculada. De esta forma, se fortalecía el papel desempeñado por el director de conciencia, pudiéndose saber únicamente si un pensamiento era de buena calidad si se contaba absolutamente todo a quien era el encargado de pastorear las almas (cfr. Foucault, 2008: 91).

Luis relata que, durante la preparación para tomar la primera comunión, se trabajaba en torno a cómo ser más efectivo en todo lo nuevo que la eucaristía implicaba, siendo una de esas novedades el examen de conciencia. Recuerda que:

“estábamos en los pupitres y era agachar la cabeza, cruzar los brazos y el padre hablaba y trataba de poner algunos puntos en los cuales uno después tenía que autoevaluarse como para tener un listado de lo que hizo bien y lo que hizo mal. (...) Inclusive también se trabajaba sobre los malos pensamientos. (...) Después se asumía que cada uno lo tenía incorporado”.

A su vez, en los colegios había charlas previas que orientaban sobre cómo hacer el examen de conciencia, se le brindaba al niño o niña una hojita con preguntas para que repase qué pecados había cometido o alguna hermana o maestra les hacía algunas preguntas mientras aguardaban para confesarse. Mientras Florencia, por entonces alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, cuenta que “en cada confesión cada uno hacía su examen de conciencia”, Ana, ex alumna de los colegios Jesús María y Santa Rosa, explica que “estaba toda la cuestión de recordar, de no olvidarme nada”. Hernán detalla que iban a la iglesia, donde se arrodillaban y hacían el examen de conciencia, previamente a confesarse. Por su parte, los catecismos fomentaban este examen exhaustivo postulando que para hacer una buena confesión eran necesarias cinco elementos, siendo una de ellos el examen de conciencia (CIC, 1969e: 142); indicándolo en la parte final del libro de catequesis (CIC, 1975b: 42); y exhortando a que “antes de acercarnos al sacramento de la confesión (...) ‘examinemos’ nuestra conciencia” (CIC, 1969a: 37) (indicándose rezar el “Yo pecador”⁶).

⁶ Yo pecador, me confieso a Dios todopoderoso, a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventurado San Miguel Arcángel, al bienaventurado San Juan Bautista, a los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, a todos los santos y a vos, Padre, que pequé gravemente, con el pensamiento, palabra y obra, por mi culpa, por mi culpa, por gravísima culpa. Por tanto, ruego a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventu-

En cierta manera, el examen de conciencia subrayaba en el niño o niña la presencia de la mirada normalizadora del Dios panóptico, ya que se lo obligaba a indagar continuamente qué pasaba dentro de sí, a reconocer las tentaciones, reconocerse en falta y rastrear sus deseos (cfr. Foucault, 2008: 81). Sometido a la vigilancia divina que lo califica, clasifica y castiga, el fiel ahondaba aún más su sentimiento de culpa, interpellándose con mayor énfasis en la obediencia y en la contemplación que lo inmovilizaba como sujeto crítico y reflexivo. A través de la técnica del examen, el poder disciplinario del Dios panóptico se ejercía de forma invisible y se imponía al fiel, quien se sometía al “principio de visibilidad obligatorio”, sintiéndose vigilado en todo momento. Aquel poder disciplinario mantenía a los fieles bajo un “mecanismo de objetivación” (cfr. Foucault, 2008b: 215).

La confesión pastoral

A través de la *confesión*, la autoridad sacerdotal reactualizaba y profundizaba la dirección y el examen de conciencia impuesto sobre el niño, desplegaba con mayor fuerza y profundidad el poder pastoral que lo configuraba como pastor y al fiel como oveja. Entre ambos se planteaba una “relación de dependencia individual y completa” (Foucault, 2008: 113). Este vínculo individual y de sumisión personal al que se entregaba pasivamente el laico con su confesor había sido incentivado desde los catecismos de la época que indicaban que “el sacerdote nos perdona nuestras faltas en nombre de Jesús” (CIC, 1969b: 66); “debemos acercarnos al sacerdote, que representa a Dios, y confesarle nuestros pecados” (CIC, 1968b: 124); “Dios nos perdona por medio del sacerdote” (CIC, 1967b: 47); y “el sacerdote, la Iglesia, ocupa el lugar de Dios. A él decimos nuestras faltas” (CIC, 1974b: 142). Beatriz les explicaba a los niños que la confesión “era un reconciliación con Dios, que nosotros lo habíamos ofendido y le estábamos pidiendo perdón”.

El rol del sacerdote como confesor era justificado por la filiación divina que se inculcaba entre él y Dios o Jesús. La hermana Teresa, catequista en el colegio Nuestra Señora de la Misericordia, les indicaba a las y los niños que “tenemos un sacerdote al que vos le contás y que te perdona en nombre de Jesús”; e Inés, ex alumna del colegio Sagrado Corazón, recuerda que se le “decía que el cura nos iba a escuchar como si fuera Jesús y que nos iba a perdonar en nombre de Jesús”.

La confesión acrecentaba en el niño el sentimiento de culpa, de suciedad

rado San Miguel Arcángel, al bienaventurado San Juan Bautista, a los santos apóstoles San Pedro y San Pablo y a vos, Padre, que roguéis por mí a Dios nuestro Señor.

en el alma y de temor. Cristina cuenta que “los días que confesaban nos avisaban antes. Lo sentíamos casi como una obligación. (...) No sabíamos qué decir. (...) Tenía el mismo temor que hoy, parecía que estaba en falta con todo”. Por su parte, Ana explica que “cuando salía me sentía limpia, sentía alivio. Antes de entrar sentía nervios por contarle y no olvidarme nada”. Hernán relata que “confesarme era blanquear el alma”, y Gustavo, alumno del colegio Claret, recuerda que:

“decían que uno iba y limpiaba sus pecados, que después uno debería no volver a cometer esos pecados. (...) Y después de la confesión te sentías como perdonado (...) estaba más tranquilo, porque te habían perdonado. (...) Antes de confesarte eras un chico malo y después de confesarte eras un chico bueno”.

La confesión era experimentada por el individuo como una necesidad para saciar la culpa que le provocaba estar manchado, en pecado. La figura intimidatoria del sacerdote reactualizaba y amplificaba la imagen paternal y todopoderosa de Dios, sobre todo la de su mirada panóptica. Luis detalla que imaginaba “que las orejas del cura eran las orejas de Dios”. Y Gustavo explica que “el cura era la voz de Dios que te perdonaba”.

El sentimiento de culpa y la importancia de la confesión habían sido reforzadas, asimismo, desde la noción del *pecado*. Se enseñaba a los niños que pecar era rebelarse contra Dios, no servir y ser obediente a los mayores y no escuchar la voz de la conciencia ni cumplir los mandamientos (CIC, 1975b: 27; 1969d: 38; y 1967a: 15). A su vez, desde las clases de religión se lo indicaba como “algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, nos íbamos al infierno” (Teresita); “una mancha en mi alma pero que puede ser limpiada” (Enrique) y “decirle no a Dios, frente a lo bueno uno decía que no, se rebelaba. (...) [Era] no obedecer, no cumplir” (Alejandro). Teresita expone que “había que infundir el temor porque el pecado era una cosa terrible”.

Explicar el pecado como algo sucio, que perturba y mancha, había generado en los fieles la necesidad de examinarse y someterse continuamente ante la mirada jerárquica de la autoridad religiosa que “pastoreaba” su conciencia. La confesión era asumida por los laicos catequizados como algo natural y automático, una tarea más que debían realizar. Esteban detalla que le “pareció algo que tenía que hacer y [que] siempre fue natural, lo tenía como algo cotidiano”. Luis cuenta que “se suponía que vos ya tenías la suficiente capacidad para entender cuándo debías confesarte y cuándo no. (...) Te la inculcaban y [luego] la desarrollabas vos mismo”. Y Ana explica que “todo lo sentís como pecado, entonces ibas a confesarte permanentemente”. Esta necesidad experimentada por

los niños estaba vinculada al examen de conciencia, el cual llegaba a experimentarse como una autocoacción.

La confesión constituía al sacerdote en *médico del alma*, quien debía normalizar y sanar al fiel de sus desviaciones. A través del pastorado ejercido por el clérigo sobre el laico mediante la confesión, se disponía y aumentaba una “relación de dependencia integral”, la cual implicaba una relación de sometimiento, de sumisión de uno a otro, entregándose por entero el fiel al sacerdote. Bajo esta relación individual que lo oprimía y anulaba subjetivamente, el laico aniquilaba su propia voluntad en pos de ser cada vez más obediente (cfr. Foucault, 2006: 207). De esta forma, la jerarquía eclesiástica exhortaba a que el fiel en la confesión “expresé sus pecados con verdad y humildad, sin ocultar nada y sin autojustificarse. Escuche con humildad las indicaciones que le haga su confesor” (DE, 1982a: 183). En definitiva, la confesión implicaba

una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de las más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo (Foucault, 2008: 93).

Al apelarse desde la confesión a una “economía de los méritos y desméritos” (Foucault, 2006: 204), la figura todopoderosa de Dios era dispuesta ante el laico como juez y el sacerdote ya no actuaba solamente como médico, sino también desde un rol policial. El presbítero, sostenido en su poder divino de perdonar los pecados⁷, se erigía fundamentalmente como aquella autoridad con derecho de penalizar y corregir todas las desviaciones en las que había incurrido el fiel.

(...) verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no (...) se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer” (Foucault, 2003: 104).

Se consolidaba el poder pastoral del sacerdote, quien se proponía conocer qué sucedía en el alma del fiel, desentrañando todos los rincones de su conciencia.

En la confesión la dirección de conciencia se volvía más exhaustiva y el poder pastoral detentado por el sacerdote desplegaba todo su potencial. En ella apelaba a la calificación y corrección del fiel, no buscando ex-

⁷ Los catecismos de la época enunciaban: “Jesús les dio a los apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados” (CIC, 1968b: 122); “Jesús dio a los sacerdotes el poder para perdonar los pecados” (CIC, 1970: 110) y “Jesús tiene el poder para quitar los pecados. Y ha dado a los sacerdotes ese poder para que, en su nombre, perdone nuestros pecados” (CIC, 1969c: 87).

cluir, rechazar ni reprimir al sujeto, sino enderezar su conducta, aquello que lo alejaba de lo sagrado (cfr. Foucault, 2000: 57). Su objetivo era disciplinar la inobservancia del fiel, reducir sus desviaciones y corregir sus desobediencias, incluso empleando la penitencia como castigo (cfr. Foucault, 2008: 209). Se desempeñaba como *médico* que debía sanar el alma enferma; *guía* que debía conducir y orientar a su oveja perdida; y *procurador-policía* que debía vigilar los pensamientos y sentimientos de un potencial infractor, llamar la atención ante la posible contravención y penalizar la desviación del dogma.

En sí, el fin de la confesión no era expiar de sus faltas al sujeto constituido como pecador, sino prevenir y bloquear la reiteración de desobediencias y desviaciones del dogma. La teología de la culpa interpelaba al sujeto para que renunciase a su voluntad y se sometiera a la del Dios de la culpa. Aquella imposición, en el ámbito de la confesión, era transmitida en forma de consejo por el sacerdote. Sometiéndose a la autoridad pastoral, el fiel restauraba transitoriamente la ruptura entre la divinidad y él, la cual, provocada por la incesante culpa que residía en él, lo hacía angustiarse y padecer. Se buscaba entrenar al niño para que fuese un sujeto doliente y heterónimo, el cual debía sufrir y sacrificarse en el más acá para ganarse el más allá, donde se le prometía que superaría su dolor y angustia (cfr. Dri, 2006: 233).

Conclusión

A través del poder pastoral fomentado por la teología de la culpa, se buscaba individualizar al laico y someterlo a la obediencia incondicional de todo tipo de dogmas y jerarquías –tanto religiosas como sociales-, para inmovilizarlo e imposibilitarle que se pensase crítica y colectivamente.

La dirección de conciencia, el examen de conciencia y la confesión desempeñaban roles fundamentales en la catequización del niño en la culpa. Desde ellas, y sometiendo al fiel a una autoridad pastoral que le imponía hábitos, reglas y la obediencia pura a los dogmas eclesiásticos, se buscaba clausurar al fiel para convertirlo en un sujeto sumiso y acrítico. Tenía el propósito de matar la voluntad del sujeto, despolitizando y deshistorizándolo, para que, con la excusa y la promesa del más allá, se encerrase en sí mismo y muriese en el más acá. Esto resultaba fundamental para el proyecto autoritario encarnado por la Revolución Argentina, la que, en su afán de perpetuarse en el poder, intentaba frenar y acallar los continuos cuestionamientos realizados por los diversos sectores sociales y populares más combativos.

Bibliografía citada

Libros

- Dri, R. (1996), *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires: Biblos.
- (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.
- (2000), *La utopía de Jesús*, Buenos Aires: Biblos.
- (1987a), *La iglesia que nace del pueblo*, Buenos Aires: Nueva América.
- (1987b), *Teología y dominación*, Buenos Aires, Roblanco.
- Foucault, M. (2000), *Los anormales*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- (2003), “Cuarta conferencia (La sociedad disciplinaria y la exclusión)” y “Quinta conferencia (La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal)” en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- (2006), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008), *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.

Revistas

- Bouzas, M. y Janeiro, S. (2013), *El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966 – 1973)* en *DIAPORÍAS. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. Número 11*, Buenos Aires: Cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Catecismos de la Iglesia Católica (CIC)

- (1967a) *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas;
- (1966) *Aquí estoy Señor*, Junta Catequística Diocesana de Morón
- (1969a) *Camino de Dios*, Apis;
- (1970) *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum;
- (1975a) *Creo en el Espíritu Santo 3* (novena edición), Junta Arquidiócesana de Catequesis de Rosario;
- (1975b) *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiócesana de Catequesis de Rosario;
- (1974a) *Creo en ti*, Apis;
- (1972) *Jesús, yo creo en Ti*, Editorial Paulinas;
- (1967b) *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda;
- (1977) *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella;
- (1969b) *Ofrenda 2*, Santillana;
- (1968a) *Ofrenda 3*, Santillana;
- (1969c) *Ofrenda 5*, Santillana;
- (1969d) *Quiero crecer*, Junta Catequística de Morón;
- (1974b) *Señor, soy tu testigo* (octava edición), Stella;
- (1968b) *Vivimos la Pascua de Jesús*, Paulinas
- (1969e) *Yo soy tu testigo*, Apis.

Documentos del Episcopado (DE)

- (1982a) “Carta pastoral del Episcopado Argentino sobre el sacramento de la penitencia”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana
- (1982b) “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)”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana.
- (1982c) “Primera declaración de la comisión episcopal de educación”,

Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981, Editorial Claretiana (1982d) “Proclamación de la fe de la Conferencia Episcopal Argentina en celebración del XIX Centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana

(1982e) “Segunda declaración de la comisión episcopal de educación. Conozcamos la realidad en las cuestiones de enseñanza y la hora en que vivimos”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana

Entrevistas

Alejandro, 8 de noviembre de 2011; Ana, 28 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; Fernando, 8 de octubre de 2011; Florencia, 21 de octubre de 2011; Gustavo, 11 de noviembre de 2011; Herán, 29 de diciembre de 2011; Inés, 6 de octubre de 2011; Luis, 12 de diciembre de 2011; María de la Paz, 4 de octubre de 2011; Mónica, 12 de noviembre de 2011; Silvia, 17 de octubre de 2011; Teresa, 3 de octubre de 2011; Teresita, 14 de octubre de 2011.

