

ΣΙΑΠΟΡΙΑΣ

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



NÚMERO 13
2016

Quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos. 1991. Ricardo Carpani
FRagmento

DIAPORÍAS

Revista de Filosofía y Ciencias Sociales

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

DIAPORÍAS

Revista de Filosofía y Ciencias Sociales
2 de Septiembre de 2016

Director
Rubén Dri

Editor responsable

Sergio Friedemann

Consejo editor

Diego Berenstein-Nicolás Cardone
Florencia Cendali-Agustín D'Acunto
Pablo Francisco Di Leo-Sergio Friedemann-Ezequiel Oriá-
Rafael Villegas-Carla Wainsztock-Silvia Ziblat

Colaboran en este número

Rubén Dri - Tony Fenoy - Norberto Galasso
Julieta Lizaola - José M. Ripalda - Francisco Senegaglia
Carla Wainsztock - Silvia Zibat - Julián Zicari

DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Sociología de la Religión

Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Av. Juan B. Justo 2726 - 1 F - CABA- Argentina

TE/Fax(005411) 4855-9814

Email: diaporias@gmail.com

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

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

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

ÍNDICE

Editorial	5
Dossier sobre el Bicentenario	9
Galasso, Norberto: <i>Reflexiones ante el nuevo aniversario de la declaración de la Independencia en 1816.....</i>	11
Senegaglia, Francisco: <i>La independencia de la dependencia.....</i>	21
Dri, Rubén: <i>La dialéctica trabada en la construcción del sujeto argentino.....</i>	33
Filosofía	43
Zicari, Julián: <i>Preguntas y problemas sobre la lucha por el reconocimiento. Hegel y las tensiones de la dialéctica del señorío-servidumbre.....</i>	45
Wainszok, Carla: <i>De la común unidad y la comunidad.....</i>	67
Ripalda, José M ^a : <i>Derrota y persistencia. En recuerdo de Peter Weiss.....</i>	73
Zibat, Silvia: <i>Apuntes para el estudio de la filosofía moderna. La manifestación religiosa de los conflictos sociales y políticos en el centro del mundo.....</i>	81
Sociología de la Religión	99
Dri, Rubén: <i>Teología política.....</i>	101
Lizaola, Julieta: <i>La Virgen Diosa Tonantzin- Guadalupe.....</i>	113
Fenoy, Tony: <i>De “La Patria es el otro” a “Ceder la palabra” Del dios-en-el-pueblo al dios-individualista-hipócrita-tolerante...</i>	121

Editorial

En noviembre de 2002 nació “Diaporías” en un momento de profundas y dispersas reacciones populares contra el proyecto neoliberal que, comenzado con la dictadura cívico-militar genocida, había culminado su tarea destructora del país en el 2001, con el Blindaje, el Megacanje y el Corralito.

Desde las jornadas del 19-20 de diciembre de 2001 todo el espacio público de Buenos Aires, todas las calles, se habían convertido en ríos de hombres y mujeres que se convergían a Plaza de Mayo. Era el momento de las asambleas. Todo era asamblea, reunión, debate, discusión, rechazo visceral a toda la dirigencia política, a todos los partidos políticos, a la política.

En ese contexto nació “Diaporías” que se proponía desarrollar las contradicciones, las aporías, los problemas. No una revista política, sino de “Filosofía y Ciencias Sociales” que quiere aportar el conocimiento, la reflexión, en esos momentos de tanta destrucción, pero al mismo tiempo de tanto protagonismo popular.

Era el momento de la reacción popular que desde la desesperación pugnaba por una salvación que no se veía en el horizonte. El editorial de ese primer número terminaba afirmando que la revista pretendía colaborar, desde la Filosofía y las Ciencias Sociales “en el emprendimiento popular colectivo de conocer mejor nuestra sociedad para transformarla”.

La reacción popular encontró a partir de 2003 con la recomposición del movimiento nacional y popular que, con luces y sombras, con avances y retrocesos, protagonizó doce años de conquista de derechos. Así nos encuentra el presente, 2016, bicentenario de la denominada “Revolución de Mayo y de la Declaración de la Independencia”.

Dos momentos contrapuestos, el primero, de celebración popular masiva, y el segundo, de celebración típica de las élites que tradicionalmente gobernaron de espaldas a los sectores populares.

La celebración del 25 de mayo se realizó en el marco de un país que se acercaba mucho a las tres banderas del movimiento nacional y popular: justicia social, libertad económica y soberanía política. Celebración masiva, popular, callejera. Celebración de un país independiente.

La del 9 de julio, en cambio, fue una celebración típica de las élites del poder, reservada a los que siempre se consideraron dueños del país. Anverso y reverso, un país independiente en la primera celebración, y dependiente en la segunda. ¿Somos un país independiente?

Norberto Galasso nos aclara: “La mayor parte de la Historia argentina –así como del resto de América Latina- constituye una historia de independencia formal, sosteniendo los gobiernos los atributos formales de la soberanía, pero de profunda dependencia real hacia el imperialismo inglés y luego, al estadounidense. A ocho años de declararse la independencia en Tucumán, la oligarquía porteña expresada por Bernardino Rivadavia negoció con los ingleses el empréstito financiado por Baring Brothers y comenzó allí nuestra pérdida de independencia”.

Por su parte, Francisco Senegaglia nos dice que “la escuela normalista, liberal y positivista de la generación del 80, esa que nos presenta a Mitre como el gran relator de la identidad Argentina. Esa escuela que ha hecho héroes a genocidas como Sarmiento y Roca. Esa escuela promulgadora del relato entreguista pro-británico y liberal de los muchos Mitres que la consolidaron. En más de ciento cincuenta años de historia constitucional, solo veinticinco han sido conducidos por gobiernos populares”

Los años de gobiernos populares constituyen un paréntesis en el dominio ejercido por quienes desde la derrota del proyecto nacional, popular de la Patria Grande en Pavón, Pozo de Vargas y Cerro Corá, pasaron a conformar la patria chica dependiente del

imperialismo inglés, primero, y luego norteamericano, como sostiene Norberto Galasso.

Luego del dossier sobre el bicentenario, prosiguen las dos partes habituales de la revista, la correspondiente a la Filosofía y la que corresponde a la Sociología de la Religión.

Mientras Julián Zicari reflexiona sobre la lucha por el reconocimiento, Carla Wainszok culmina su bello trabajo sobre la “comunidad” planteando tareas para la realización de la Patria Grande: “La común unidad y la comunidad es una tarea. Una tarea latinoamericana. La común unidad de los pueblos. La comunidad de los pueblos. Volver a reunir y a(r)mar los seres y hacerlos dispersos en una gran gramática latinoamericana”.

José María Ripalda comenta la novela de Peter Wiess, “La Estética de la Resistencia” que “cuenta el descenso a los infiernos en combate desigual de los resistentes más heroicos contra el nacionalsocialismo incluso contra su propio pueblo, una vez que éste se había convertido en cómplice”.

Silvia Ziblat en sus “apuntes de filosofía moderna”, luego de desplegar el entretejido de corrientes culturales y religiosas de Holanda en las que se desenvuelve la filosofía de Spinoza, centra su análisis en Dick Camphuissen, cuya praxis la autora la sintetiza en: “ser cristiano, sin Iglesia. Sin teólogos ni sabios, sin clero. Ése es su camino, el proceso hacia el sujeto”.

Rubén Dri expone el debate que se desarrolló, en el marco del nacionalsocialismo, sobre la relación entre la teología y la política, a raíz de la afirmación de Carl Schmitt de que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, para culminar con la relación entre la liturgia y la política.

Julieta Lizaola analiza el símbolo de la Guadalupana en la construcción de la identidad mexicana. “Este culto a la Virgen de Guadalupe, afirma, sincretiza y unifica la religiosidad criolla con la indígena. Lo cual no es poca cosa pues en ella se va cimentando la posibilidad de una identidad y la posibilidad de sentimientos de

identificación. Por ello los mexicanos de toda índole son en algún grado guadalupanos, cada uno a su manera”.

La Virgen de Guadalupe cumple una función esencial “como símbolo y expresión de resistencia de nación plural de indios, mestizos y criollos contra los españoles durante la colonia y el proceso de independencia de España y otros países europeos. A partir del siglo XX surge la resistencia de los chicanos, mexicanos afincados en Estados Unidos, que reivindican en ella nuevamente la figura de madre protectora. Los escritos literarios y los ensayos que vuelven a pensarla se han incrementado en estas comunidades”.

En esa línea se desarrolla la reflexión de Tony Fenoy. Siempre, dice, “detrás de un proyecto político hay un proyecto teológico. Es fundamental entender esto en estos momentos de restauración conservadora en nuestra Patria y la región, en donde las iglesias con sus reflexiones y críticas, son expresión de estos proyectos antagónicos. Ahí tenemos a los Casaretto, a los Poli, a los curas villeros, a los curas en la opción por los pobres y a Francisco. Todos hablan de dios, pero no todos expresan lo mismo”.

Como militantes del campo popular, no podemos dejar esto de lado, ya que cada imagen de dios busca generar una subjetividad determinada, una identidad colectiva. La clave está en nuestras prácticas con las y los otros, que generan una conciencia individualista o comunitaria.

La pregunta es ¿qué tipo de relaciones construimos, de dominación o de liberación?

Buenos Aires, 24 de agosto de 2016

DOSSIER BICENTENARIO

Reflexiones ante el nuevo aniversario de la declaración de la Independencia en 1816

Por Norberto Galasso

Antecedentes y equívocos

En estos días se conmemora el Bicentenario de la declaración de nuestra Independencia lanzada el 9 de julio de 1816 en Tucumán. Una vez más, maestros y profesores de Historia se hallarán frente a diversos caminos para abordar la cuestión. Una será explicar a sus alumnos que la independencia puede ser real, cuando los habitantes del país, a través de sus genuinos representantes, deciden su destino o puede ser simplemente formal, es decir, mantener el derecho de izar bandera propia, cantar el himno, venerar la escarapela, el escudo y sostener un ejército propio pero vivir en la sumisión respecto a potencias extranjeras en el orden económico, político y social. En este caso, se verán obligados a denunciar que la mayor parte de su historia la Argentina la transitó de esta última manera, es decir como país semicolonial, cuya independencia era solamente formal y que sólo en cortos períodos, los movimientos nacionales en el gobierno pudieron ejercerla efectivamente. En esta explicación inevitablemente ingresará al análisis de nuestra peculiar estructura económica de país con una cabeza enorme en el litoral y un cuerpo raquítrico en el interior, así como al estudio de la deuda externa desde los fatídicos días de la Baring Brothers en 1824 hasta las últimas negociaciones con los fondos buitres. Otro camino, habitualmente el tradicional recorrido por la docencia y que ahora se halla en crisis, consistirá en rendir culto a la efemérides quedándose solamente en los símbolos y en las figuritas míticas de la revista *Billiken* y los suplementos de los grandes matutinos, esquivando toda referencia a aquellos sucesos que obligarían a una interpretación más profunda, tal el caso de la participación de representantes de los pueblos del Alto Perú, así como la ausencia de los delegados de los pueblos de lo que es hoy el litoral argentino y ni que hablar del documento emitido por los congresales en 1817 donde se dan las razones del por qué se declara la independencia cuando han pasado seis años de la revolución de Mayo. Este camino, sembrado de dudas, resulta intransitable hoy cuando los alumnos tienen facilidad para acceder a estas últimas informaciones y colocar en aprietos al docente pues tanto la historia conservadora, liberal

y mitrista que imperó en los colegios incólume durante muchos años, como la historia revisionista rosista desarrollada en los márgenes de la oficial, carecen de respuestas con fundamento. Probablemente, algún docente discípulo de José María Rosa vincule la declaración de la independencia con la heroica resistencia de la Vuelta de Obligado relacionando independencia formal con intento de independencia real, pero igualmente quedará en deuda con sus discípulos con respecto a los sucesos desarrollados en 1816.

Consideramos que prevalecerá, tarde o temprano, en las casas de estudio, la interpretación profunda de lo ocurrido comenzando desde antes de la Revolución de Mayo –podríamos decir, desde 1789 en Francia y desde 1808 en España– para indagar con certeza en los acontecimientos producidos en 1816, sin por eso olvidar los enfrentamientos ocurridos en los posteriores doscientos años entre las fuerzas unificadoras y liberadoras de América Latina (independencia real) y las minorías poderosas de los puertos aliadas a intereses extranjeros a favor de la dependencia y el desmembramiento de la Patria común (dependencia y balcanización).

Sólo desde esta última óptica es posible explicarle a los alumnos que la Argentina no nació dos veces (el 25 de mayo de 1810 y luego, otra vez, el 9 de julio de 1816), respuesta que no pueden dar las otras interpretaciones historiográficas que, en general, han venido sosteniendo que la revolución de Mayo fue un movimiento independentista, separatista, antiespañol, que se vió obligado a disfrazar sus intenciones con “la máscara de Fernando VII” porque no existían condiciones favorables para manifestar públicamente el propósito independentista, fábula inconsistente que los jovencitos de hoy, que manejan Internet, ya no admiten y con razón.

En Mayo de 1810 ocurrió una revolución democrática, antiabsolutista, que derrocó a un virrey y designó una Junta –como en España– elegida por el pueblo, como se había intentado en el Alto Perú en 1809, y a lo largo de 1810 en el resto de Hispanoamérica, que inicialmente no se proponía separarse de España, a tal punto que las Juntas formadas en España declararon que las tierras de “América no eran colonias, sino provincias con los mismos derechos que las provincias españolas”. Por esta razón hubo españoles en la Primera Junta y continuó flameando en el Fuerte la bandera española hasta 1813. Aberdi lo definió afirmando que la Revolución de Mayo fue un momento de la revolución hispanoamericana, ésta, a su vez, un momento de la revolución democrática española de 1808 y ésta, a su vez, un momento de la revolución francesa de 1789. Esta tesis fue compartida por

Manuel Ugarte, José León Suárez, Augusto Barcia Trelles, Enrique Rivera y otros historiadores silenciados por la clase dominante.

Lo ocurrido entonces, el 9 de julio de 1816 fue la decisión de independizarse de España, pero no la Argentina sino las Provincias Unidas en Sudamérica –como lo señala al acta dada en Tucumán– aceptando así el carácter hispanoamericano de la separación.

¿Dónde comienza la fábula mitrista?

A varias décadas del suceso del 25 de mayo, Bartolomé Mitre echó las bases de lo que se llamaría la Historia Oficial que la clase dominante impuso luego en los textos escolares y difundió más tarde a través de sus continuadores, principalmente Alfredo Grosso y Ricardo Levene. En busca de la identidad argentina, Mitre recogió la documentación acerca de Mayo y le dio una interpretación antiespañola y antilatinoamericana que en última instancia era pro británica, en acuerdo con la política económica y la diplomacia que caracterizaría a su gobierno (1862-1868) legitimando así nuestro carácter de semicolonias inglesa. La libertad de comercio, el perfil porteño mirando hacia Europa, el carácter elitista de la dirigencia –que constituían la óptica con que los ingleses miraron ese acontecimiento de 1810– lo trasladó a la interpretación que convendría, según el mitrismo probritánico, a la Argentina toda y en consecuencia a las futuras generaciones que vivieran en nuestro suelo.

Para ello debió realizar algunas maniobras fraudulentas con la documentación, escamotear hechos y personas, tergiversar acontecimientos. Lo primero que encontró es que no había rasgos de antiespañolismo en la Revolución. Sin embargo, escribió en su biografía de San Martín que Mayo estaba movido “por el odio a España”.

Tampoco encontró rasgos de antihispanoamericanismo, pero sin embargo sostuvo que la ocurrencia de una sola Patria Grande era un sueño delirante de Bolívar y del expansionismo de los colombianos y que, en cambio, San Martín solo quería la independencia de estos pueblos que luego tomarían cada una de las patrias chicas su propio rumbo¹. Finalmente, pudo encontrar el documento de la Representación de los Hacendados –reclamando el comercio libre, bandera en aquel entonces de los anglosajones que habían sido proteccionistas hasta que se industrializaron– y lo plantó como programa de la Revolución erigiendo a Mariano Moreno en su artí-

¹ Bartolomé Mitre: Historia de San Martín, “Suelo Argentino”, Buenos Aires, 1950.

fice y por tanto en el mentor de Mayo, para lo cual “perdió” el Plan de Operaciones de Moreno que formulaba un programa revolucionario distinto: intervención del Estado como empresario, expropiaciones, distribución de la riqueza, etc. Y procuró sepultar en el olvido una serie de sucesos que revelaban el carácter democrático y no separatista. Esta artimaña se pretendió completarla con el invento de “la máscara de Fernando VII” porque Mitre no podía ignorar que los hombres de la Junta habían jurado fidelidad al rey Fernando cautivo de Napoleón por entonces. Sostuvo, entonces, que dicha jura fue una treta de los hombres de la Primera Junta para engañar al mundo y esconder el carácter independentista –en última instancia probritánico– que los sucesos tenían.

Pero quedaron otros hechos que contrastaban con esta leyenda:

a) No sólo los integrantes de la Junta Popular del 25 de Mayo juran al día siguiente su fidelidad al rey Fernando VII, sino que casi todos son hijos de españoles y no descendientes de los pueblos nativos en esta región.

b) Solo el bajo nivel de desarrollo de las ciencias sociales pudo permitir la tesis de Mitre de que los líderes de una revolución, con pueblo en la calle durante varios días, jurasen por los objetivos antagónicos por los cuales se movilizaba el pueblo. Se sostiene que fue una “máscara” para engañar a las grandes potencias sobre el propósito separatista. En ese caso, se engañaba también al pueblo y éste hubiera derrocado a sus líderes traidores. Si, en cambio, el pueblo participaba de la “máscara”, ésta ya dejaba de cumplir su objetivo porque dada la difusión de que la jura era mentirosa, también lo conocerían en el exterior.

c) A su vez, en la Plaza French y Beruti –según testimonios recogidos luego en la Biblioteca de Mayo– repartían estampas con la efigie del rey Fernando VII en esos días cruciales.

d) Personalidades destacadas del campo revolucionario han nacido en España: entre otros, pueden citarse a Juan Larrea y Domingo Matheu, integrantes de la Primera Junta, Blas Parera, catalán, autor de la música del himno nacional, Antonio Álvarez Jonte, integrante del Segundo Triunvirato, los hermanos de Larrea, Antonio Álvarez de Arenales, el gran jefe del ejército de San Martín.

Personalidades destacadas en el campo contrarrevolucionario han nacido en América: José Manuel de Goyeneche, quien derrotó a la revolución del Alto Perú en 1809, Pedro Antonio Olañeta, uno de los jefes de la contrarrevolución, era jujeño, del mismo modo que eran criollos el reaccionario Juan Ángel Michelena y Pío Tristán.

e) El caso de San Martín. Su regreso al Río de la Plata en 1812 no ha recibido una razonable explicación por parte de Mitre y sus discípulos. Algunos han sostenido la fábula de que fueron fuerzas telúricas las que lo condujeron, a los treinta y tres años, a regresar a América siendo un alto oficial de caballería que ha participado en el ejército español en treinta batallas y que se ha decidido, de pronto, a luchar contra el ejército español y sus camaradas de muchos años. La única explicación científica es que habiendo sido hombre de la revolución democrática española vino a continuar la lucha por esa revolución democrática –un hijo de la Revolución Francesa– cuando en España, su causa estaba a punto de sucumbir. No podía ser “antiespañol” quien había vivido desde los seis años en España y se había modelado bajo su influencia en cultura y sentimientos.

f) San Martín no regresa solo, sino que son muchos los oficiales españoles democráticos que toman su misma decisión de venir a América con el mismo objetivo. La entonación castiza de su voz, el empleo de refranes españoles y el hecho de que después de la declaración de independencia registrase a su hija Mercedes, en la partida de bautismo, como de nacionalidad española, indican hasta que punto era un indohispano, con seis años de vida en América (1778-1884) y 27 años de residencia en España (1785-1812).

g) La revolución popular se extiende desde 1809 hasta 1811 y en la casi totalidad de los casos, sus jefes juran fidelidad al Rey de España.

h) Más aún, los jueces que sentenciaron a los revolucionarios del Alto Perú eran en su mayoría criollos y no españoles: Zárate, un potosino, Ruiz, nacido en Arequipa, Fuentes y Castro, nacidos en La Paz. El conocido teniente Ezenarro, contrarrevolucionario, era un criollo de Cuzco. En cambio, uno de los principales revolucionarios en Chile fue Francisco Javier de Mina, español.

i) La Junta Central de la revolución española declara que las tierras de América no son colonias sino provincias y por tanto tienen todos los derechos para integrar las cortes de Cádiz que sancionarán la nueva constitución (Resolución del 22 de enero de 1809).

j) La Junta revolucionaria de Cádiz aconseja a los americanos que derroquen a los virreyes representantes del absolutismo y elijan gobiernos democráticos, sin por eso separarse de la península (Resolución del 28 de febrero de 1810).

k) La bandera española continuó flameando en el fuerte de Buenos Aires después de 1810 hasta 1814, momento en que Napoleón repone a Fernando

VII en el trono y éste gira políticamente a la derecha, retornando al absolutismo y persiguiendo duramente a los revolucionarios españoles.

l) No existe ninguna campaña del gobierno español para “recuperar colonias” después de 1810. Las luchas se dan entre monárquicos y revolucionarios de América. Las dos flotas famosas son enviadas por España, con ese propósito, recién después que el absolutismo vuelve a imperar en la península y la Santa Alianza se consolida en Europa.

m) También los defensores de “La máscara” sostienen que la situación mundial exigía, en 1810 encubrir el propósito separatista, dada la reacción que ejercería España. Esto es falso. España estaba acorralada por Napoleón y nada podía hacer en ese momento. Las condiciones eran altamente favorables. En cambio, las condiciones mundiales no eran favorables en 1816 cuando la revolución estaba siendo derrotada en casi toda América y la Santa Alianza imponía su política reaccionaria en toda Europa, incluyendo por supuesto España.

n) Sólo esta interpretación permite explicar por qué San Martín asume la bandera independentista desde 1814 –cuando el absolutismo ya impera nuevamente en la península– así como la carta del director Gervasio Antonio Posadas a San Martín del 18 de julio de 1814 informándole que la revolución española ha sido derrotada y que habría que adoptar urgentes medidas (la independencia, para no caer de nuevo bajo la monarquía).

o) Castelli lo afirma con contundencia: “Aquí no hay conquistadores ni conquistados, aquí no hay sino españoles. Los españoles de España han perdido su tierra. Los españoles de América tratan de salvar la suya”.

p) Más tarde, en 1820, San Martín también afirma rotundamente al producirse la revolución de Riego (antiabsolutista) en la península: “La revolución de España es de la misma naturaleza que la nuestra; ambas tienen a la libertad por objeto y a la opresión, por causa... Nuestra guerra no era una guerra de conquista y gloria, sino enteramente de opinión, guerra de principios modernos y liberales contra los prejuicios, el fanatismo y la tiranía” (8/9/1820). A esos principios, él los llamaba “El evangelio de los derechos del hombre”, en la línea de la revolución francesa de 1789 y de la española de 1808.

Sólo esta interpretación permite justificar el documento de 1817 emitido por el Congreso de Tucumán informando por qué han tardado seis años en la declaración de la independencia y la ingratitud de Fernando VII de quien permanecieron dependientes hasta 1816 esperando que el gobierno revolucionario español mantuviese, en la nueva organización democrática

de la constitución de Cádiz, semejante a la francesa, a sus tierras de América en una sola organización nacional.

Un documento curiosamente “olvidado”

En 1817, los congresales que habían declarado la independencia consideraron necesario explicar lo que había ocurrido y por qué, en ese momento, y no en 1810, decidían romper la ligazón con España.

Este documento es el “Manifiesto que hace a las naciones el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas en Sud América, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles y motivado la declaración de su independencia”². Esta declaración es aprobada por el congreso reunido en Tucumán el 25 de octubre de 1817. Dicho documento señala la reinstalación de Fernando VII en el trono y su giro a la derecha, como causa de la independencia. Allí se afirma que “nosotros [en 1810] establecimos nuestra Junta de Gobierno a semejanza de las de España. Su institución fue puramente provisoria y a nombre del cautivo Rey Fernando”³. De este modo, el Congreso define claramente el carácter de la Revolución de Mayo, como “detalle de las revoluciones española y francesa” y resulta absurdo suponer que seguían mintiendo, al pueblo y al mundo, con la llamada “máscara de Fernando VII”. Respecto a lo sucedido a partir de 1814, señalan que

“nos pareció que un rey que se había formado en la adversidad, no sería indiferente a la desolación de sus pueblos [...] pero él nos declaró amotinados en los primeros momentos de su restitución a Madrid [...]. Él se aplicó, luego, a levantar grandes armamentos [...] para emplearlos contra nosotros [...]. Un torrente de males y angustias semejantes es el que nos ha dado impulso, para tomar el único partido que quedaba [...]. Nosotros, pues, impelidos por los españoles y su rey, nos hemos constituido independientes”⁴.

Este documento, como todo aquello que no encaja en la interpretación conservadora y probritánica, también ha desaparecido de la enseñanza, inclusive de la universitaria.

De este modo, el Congreso de Tucumán concreta la ruptura con España, que no se había dispuesto en mayo de 1810, concluyendo con una situación confusa que ha traído demasiadas quebraduras de cabeza a maestros y alumnos.

² Carril, Bonifacio del: “De la fidelidad a Fernando VII a la declaración de la independencia”, en *La Nación*, Buenos Aires, 6/7/1958.

³ *Ibíd.*

⁴ Manifiesto del Congreso de Tucumán en: “No dejaremos sepultar en escombros ni sumergir en sangre a la Patria”, reproducido en *La Opinión*, Buenos Aires, 11/7/1976.

Por esta razón, el Congreso inmediatamente reconoce como bandera argentina la celeste y blanca. Pero, en cambio, no resuelve la segunda cuestión pendiente: sancionar una Constitución que fije la organización institucional del país, ya fuese como república o monarquía constitucional.

La organización constitucional

Pero el congreso de Tucumán tenía por objetivo no sólo declarar la independencia –y por tanto, decidir cuál era la bandera del nuevo país que nacía– sino también la organización constitucional. En esta cuestión, la historia oficial y los libros de divulgación se han referido a la propuesta de Belgrano, apoyada por San Martín, para crear una monarquía incaica y de allí ha provenido la leyenda de que ambos patriotas habían abandonado su concepción democrática revolucionaria. Esta es una de las leyendas que hay que disipar. Belgrano había sido la mano derecha de Mariano Moreno –a quien se subordinaba efusivamente en sus cartas– y San Martín venía de una España juntista y revolucionaria que explotó el 2 de mayo de 1808 y por eso sostuvo: “La naturaleza de nuestra revolución es la misma que la española”. Lo que había ocurrido es que las monarquías se habían replantado en Europa y Belgrano, en sus viajes por aquellos lares, comprendió que si nos declarábamos antimonárquicos no íbamos a ser reconocidos como separados de España donde Fernando VII, a su regreso, había girado a la derecha y concluido con la experiencia liberal-democrática que los españoles habían consagrado en las Cortes de Cádiz de 1812. De allí que surgiera la idea de una monarquía constitucional –donde el rey reina pero no gobierna– cuya cabeza fuera un latinoamericano, hundido en las raíces incaicas. Esto permitiría asimismo asegurar el apoyo de las comunidades de los pueblos originarios –algunos de los cuales no habían entendido los propósitos liberadores de la expedición de Castelli– que se sumarían al proyecto y corrían rumores que ese monarca podía ser un hermano menor de Tupac Amaru. En ese caso, la monarquía incaica tendría como capital el Cuzco, según el proyecto que se presentó y que produjo en un gran entusiasmo en los nativos.

Sin embargo, el Congreso no pudo organizar al país constitucionalmente. Y la mejor forma de entender que ni Belgrano ni San Martín habían declinado su espíritu revolucionario consiste en recurrir a quiénes fueron los opositores al proyecto. En este sentido, conviene recordar las violentas

4 Manifiesto del Congreso de Tucumán en: “No dejaremos sepultar en escombros ni sumergir en sangre a la Patria”, reproducido en La Opinión, Buenos Aires, 11/7/1976.

críticas realizadas por parte del diputado porteño Tomás Manuel de Anchorena, en un alegato cargado de racismo:

Nos quedamos atónitos con lo ridículo y extravagante de la idea... vimos brillar el contento en los diputados cuicos del Alto Perú [...] de que se pusiese la mira en un monarca de la casta de los chocolates, cuya persona, si existía, probablemente tendríamos que sacarla borracha y cubierta de andrajos de alguna chichería para colocarla en el elevado trono de un monarca .

Eran los intereses del puerto y de los hacendados de su alrededor, racistas y reaccionarios –Anchorena resulta emblemático como la expresión de los sectores más reaccionarios– y ellos lograron diferir la organización constitucional abortando la propuesta hispanoamericana.

La declinación del Congreso de Tucumán

Finalmente, en 1819, el Congreso trasladado a Buenos Aires, entró en negociaciones para coronar al Príncipe De Luca y se sancionó la constitución unitaria de 1819 que requiere de un importante patrimonio para poder intervenir en los asuntos del Estado: "...para ser electo senador se requiere un capital de ocho mil pesos o renta equivalente". Asimismo, declara que "el gobierno aristocrático es ventajoso para los negocios públicos, manejado por hombres eminentes y distinguidos".

En estos hechos está claro el enfrentamiento de quienes miraban hacia el viejo camino del indio –como lo llamaría Atahualpa Yupanqui– "antes de que la Pachamama se ensombreciera", con una óptica que fue retomada por Felipe Varela, Manuel Ugarte, Hipólito Yrigoyen, Juan Perón, Néstor Kirchner, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa y la Cuba revolucionaria, que ha avanzado a través de la Unasur y la CELAC.

Y enfrente, las minorías oligárquicas, con mirada hacia el Atlántico, Europa y Estados Unidos, dando la espalda a la vieja historia de las comunidades indias y los caudillos federales.

Fueron éstos últimos, los caudillos federales del litoral, los que impidieron –con sus lanzas– este último proyecto y se cayó en la llamada "anarquía del año 20" por la historia oficial, que no fue más que la aparición de las fuerzas reales que combatían por proyectos antagónicos, como hoy ocurre contra aquellos que propician entrar en el Tratado de Libre Comercio de las Américas por el Pacífico para beneficio de Estados Unidos.

La independencia

Más allá de este triste final del Congreso –cuyos miembros fueron enjuiciados– lo importante es que en 1816 –acicateados por los permanentes mensajes del general San Martín– se declaró la independencia y en este sentido –cuando los grandes imperios intentan restablecer la dependencia sobre los países pequeños– es necesario reivindicarla como independencia real y genuina, y no sólo de las patrias chicas –que sería suicida– sino de la Patria grande latinoamericana.

La mayor parte de la Historia argentina –así como del resto de América Latina– constituye una historia de independencia formal, sosteniendo los gobiernos los atributos formales de la soberanía, pero de profunda dependencia real hacia el imperialismo inglés y luego, al estadounidense. A ocho años de declararse la independencia en Tucumán, la oligarquía porteña expresada por Bernardino Rivadavia negoció con los ingleses el empréstito financiado por Baring Brothers y comenzó allí nuestra pérdida de independencia. Cuando, poco después, el brigadier Ferré le proponía al gobierno de Buenos Aires que se practicase una política económica proteccionista para proteger a las industrias locales de la importación de la manufactura inglesa, la respuesta fue que esa medida no podía adoptarse porque estábamos endeudados con Inglaterra. Ese endeudamiento recorre toda nuestra historia hasta que en 1948 pudimos llegar –por unos pocos años– a la deuda externa cero. Ello explica la tragedia del país –como del resto de los países hermanos. En el caso argentino la separación de lo que hoy es Bolivia, en 1825, de lo que hoy es Uruguay y era la Banda Oriental de las Provincias Unidas como lo quería Artigas, la desvinculación de Chile y todo aquello que condujo a que lo que debió ser una sola Patria Grande independiente se convirtiese en una veintena de patrias chicas dependientes y saqueadas, se encuentra aún pendiente y será seguramente tarea de las próximas generaciones.

Bibliografía citada

Bartolomé Mitre: Historia de San Martín, “Suelo Argentino”, Buenos Aires, 1950.
Carril, Bonifacio del: “De la fidelidad a Fernando VII a la declaración de la independencia”, en La Nación, Buenos Aires, 6/7/1958.

Manifiesto del Congreso de Tucumán en: “No dejaremos sepultar en escombros ni sumergir en sangre a la Patria”, reproducido en La Opinión, Buenos Aires, 11/7/1976.

Carta de Anchorena a Rosas, del 4/12/1846 citada por Julio Irazusta en Tomás de Anchorena, Buenos Aires, Huemul, pp. 27 y 28.

La independencia de la dependencia. **Por Francisco Senegaglia**

¿Historia o identidad?

La historia que han construido los historiadores vernáculos es hija directa de la pluma mitrista. Incluso la historia revisionista ha intentado recrear el valor del pasado, pero sin desentenderse del relato fundacional. Y la afirmación no es arbitraria. Los historiadores de derecha o de izquierda, liberales, nacionalistas o populares retocan el relato pero no lo cuestionan en su matriz fundacional. Concretamente, es muy difícil encontrar a algún autor que cuestione y/o denuncie hechos como el 25 de mayo o el 9 de julio como acontecimientos fallidos de nuestra historia. Y tales circunstancias devienen del hecho de considerar un solo relato. Relato que puede ser más ortodoxo o más edulcorado, pero finalmente el mismo relato. Y esto se debe a mi entender a la imposibilidad de comprender que ese relato único –más allá de sus variaciones- responde a la lógica de una única subjetividad considerada, a saber la burguesa. Razón por la que un historiador anti-liberal pueda de igual manera considerar que Artigas, por ejemplo, era un bandido social que se convirtió a la causa del pueblo. El autor en cuestión no es liberal, pero responde a la subjetividad burguesa, que ha aceptado que las tierras son reyunas, es decir del rey y que por lo tanto el ganado o los bienes son del rey y que matar o cuerear hace a un indio un ladrón. Pero los pueblos originarios y gauchos no responden a la subjetividad burguesa. Responden a otras leyes y a otra subjetividad. Simplemente un indio -como todos los días de su vida- saca una guayaba y se la come, pero si Hernandarias dice ahora que esas tierras son del rey, y sin preguntarle al indio su opinión, dice que ese indio está robando y es reo de castigo, claramente estamos mirando el hecho social desde un único lugar. El reto justamente es pensar la historia desde las subjetividades que la construyen y no desde las subjetividades que las relatan o narran.

Lamentablemente, se cree que la historia es una investigación historiográfica sobre el pasado. Y no una cuestión gravitante en el campo de la identidad.

La historia, es tan antigua, como la necesidad humana de buscar en el pasado el sentido del presente. Lo que el viejo Heródoto amonestaba ya en el siglo V a.C.

Heródoto de Halicarnaso presenta aquí los resultados de su investigación para que el tiempo no abata el recuerdo de las acciones humanas y que las grandes empresas acometidas, ya sea por los griegos, ya por los bárbaros, no caigan en olvido; da también razón del conflicto que enfrentó a estos dos pueblos (Heródoto, 2007).

Esa idea, de no ser abatido por el tiempo, despliega el drama humano, que el sentido heideggeriano (Heidegger, 2003), define al “ser” de la condición humana como “de ser un ser arrojado a la temporalidad”, a la condición de seres finitos, que encuentran en el recuerdo, en tanto individuos, un modo de ser en el tiempo, y en tanto comunidad, un lugar común en el espacio. Parece así, que la historia, nos es inherente como la misma condición temporal en que nos soportamos. En todo caso, lo que ha variado en el tiempo es el modo en que los hombres, han ordenado justamente ese tiempo, para situarlo y transmitirlo. Son las preocupaciones y proyectos de las comunidades, las que definen que historia cuentan, por qué y para quienes. Y sin dudas, son los poderes de turno, las hegemonías, las que establecen los criterios, tanto como la semiótica concomitante en que se va a proponer a la comunidad la historia. Lo que hoy llamamos historia oficial. Es decir, la clase dominante decide quienes somos en el tiempo, porque ha decidido quiénes éramos. Pero tal apropiación del pasado no es necesariamente la verdad del pasado, solo del relato que ha definido el pasado que es muy otra cosa.

Desde esta perspectiva, construir juicios sobre el pasado requiere necesariamente un análisis de las subjetividades en conflicto, y precisamente la idea de subjetividad revela la historia como alteridad política e ideológica; ese análisis que me he permitido definir como Psicología de la historia.

Sobre todo porque una de las formas más naturales que tiene ese relato de imponerse, que podríamos definir como relato amo, es ofrecerse como único; razón por la que se lo acepta como verdadero. Tomarse el trabajo de incluir a los ausentes desde una descolonización del saber -tal como sostiene Boaventura De Souza Santos- es un trabajo hartamente difícil, ya que quienes han guionado la realidad del pasado han constituido el saber mismo. Y pelear contra ese conocimiento abismal supone interpretar y resignificar. ¿Por qué? Porque es el relato el que crea el pasado y por lo tanto lo que definimos como realidad pasada. El pasado no existe en tanto materialidad, existe en tanto significados ordenados por una intencionalidad dirigida al pasado que decide determinar (llamamos a eso inter-

pretación ideológica). Pero si se puede intervenir e interpretar es porque el pasado es una realidad deviniente diría Ignacio Ellacuría, no es un *factum* (hecho) más bien un *fieri* (hacerse). La realidad histórica, está siempre haciéndose.

Historiar desde las subjetividades

Hace algunos años se enseñaba en la escuela normalista pre-historia de América, como si antes de que llegara el europeo a América no existía la historia o la memoria, o esos pueblos careciesen de identidad. ¿Todo empezó con la subjetividad burguesa? Y si desde allí contamos la historia, hablamos del período de los adelantados, después del periodo de los gobernadores y por último, del periodo de los virreyes. En realidad, del periodo del saqueo (adelantados), se llevaron todo lo que tenía valor en la superficie de la tierra. Del periodo de la explotación, (gobernadores) cuando ya no había más que saquear, había que explotar la tierra, y como no alcanzaban los indios trajeron cuarenta millones de negros de las canteras humanas de África. Y cuando esto se terminó, la tierra adquirió valor y se la repartieron, periodo de los virreyes.

Y la subjetividad burguesa, organizó América en función de esa subjetividad. Si imaginamos el virreinato del Río de la Plata, vemos un par de ciudades en esa lógica de apropiación y acumulación, sujeta básicamente a los ríos. Asunción 1541; Corrientes 1588; Santa Fe 1573; Buenos Aires 1580. Los hombres que las habitaban pensaban y sentían desde la subjetividad burguesa. Eran españoles en América.

Pero en ese territorio que estaba más allá de los ríos, vivían los pueblos originarios. El río Uruguay de por medio y sus bandas. Cuando ingresó el ganado, -esas bandas- se volvieron un gran corral. La banda oriental, y la banda occidental. Y los charrúas primero, y los guaraníes después empezaron a consistir desde las vaquerías, es decir pueblos nómades detrás del ganado. Y a ese mundo se le sumó el mundo negro que escapaba del mundo burgués esclavista y se volvía pueblo gaucho y de vaquería, más algunos occidentales-criollos, dando lugar a un sincretismo único y genuino: la gauchería. La subjetividad gaucha en concreto.

Co-existen entonces las subjetividades burguesas occidentales, y las subjetividades originarias y gauchas en un mismo geo-espacio. Y sin tener básicamente contacto.

Esos pueblos que constituyen la gauchería son nómades, creen en la plu-

ralidad de la tierra, es decir en que la tierra es de todos, y que vivimos y pertenecemos a ella. Y que fundamentalmente la pertenencia, no es espacial -la tierra misma- sino el colectivo que la sustenta en el tiempo, vale decir una subjetividad temporal, no localizable en el espacio material.

Esos pueblos de vaquería que van a originar esa subjetividad particular, son pueblos con una lógica absolutamente alternativa a la tradición burguesa. Son por definición iguales, porque son desiguales para el europeo. Negros, indios y gauchos van a sustanciar una ética que deviene de las sincretizaciones de sus propias culturas. Señalemos algunas características.

Características subjetivas de la gauchería (Senegaglia, 2012)

a) Nómade: Ese mundo sincretizado de indios, negros y criollo-blancos, toma del mundo charrúa, y guaraní esa característica. “La tierra no es para el indio solo una posibilidad de subsistencia o el hogar, sino su apoyo existencial... la necesita porque desde ella establece su relación con el mundo” (Martínez Sarasola, 1998). La tierra no es una propiedad de alguien, es un todo en el que ese mundo se piensa y se sostiene. Es un pueblo caminando, un pueblo gaucho, como antes era un pueblo indio. Ese mundo gaucho, no tiene nada que ver con la mirada occidental de la gauchería, que lo define como solitario, vago, sucio, pendenciero, ladino sin ley. El gaucho de la gauchería, no era solitario, por el contrario, se movía en grupo de familias. Profundamente solidario con los otros grupos con los que se cruzaban, y que finalmente se asentaban temporalmente en las cimarronas. Era imposible sobrevivir en la pradera sin los otros. Nadie podía manejarse en vaquería sin contar con grupos. La grupalidad gaucha es una experiencia de convivencia y familiaridad multiétnica nunca vista en América. Por supuesto, defendían sus intereses que se veían afectados por las coronas española y portuguesa. Los gauchos, seamos claros, no eran españoles, no eran portugueses. Eran gauchos. Y vivían sus familias del trabajo de vaquería. No eran ladrones. No tenían título de propiedad, y no lo necesitaban. La tierra era de todos y el ganado que faenaban era de su propiedad y de sus familias. Esta modalidad viene de la subjetividad charrúa y guaraní. Interpretación vivencial. Es en el camino, que el hombre se hace. No hay donde llegar, somos el camino, el hombre se hace yendo en ese camino, no llegando a algún lugar. Y el mundo colectivo del trabajo de vaquería sostiene esta experiencia primordial, es decir define

existencialmente la vivencia del camino. Es la esencia del nomadismo charrúa, minuan, chana y guaraní. Y sin duda, el mundo sedentario de las estancias y afueras de los pequeños poblados y reducciones participa de esta lógica, más que de la ciudad puerto.

b) Igualitaria: La familia gaucha era igualitaria. Es decir, no tenían jefes. Un hombre, vale igual que una mujer. Un negro igual que un indio o un criollo. Concepto profundamente inherente a la cultura charrúa. Igual para la toma de decisiones, todos por igual, donde negros mestizos, indios, criollos, hombres y mujeres, tienen voz y voto por igual. De vaquería una mujer porta lanza igual que un hombre, y piala igual que un hombre, y de montonera mata igual que un hombre, y sin duda, vota igual que un hombre, lo que era impensable para la “lucidez” occidental. Cuando Belgrano, va a la guerra del Paraguay, arma un ejército de guaraníes, que finalmente se disuelve, porque él solo quiere hombres en su ejército, y los guaraníes pelean hombres y mujeres juntos. Esta concepción es charrúa y es guaraní. Y este colectivo igualitario, pondrá las bases de las futuras asambleas, que definirán esa otra revolución. Se entiende por oposición al occidental, que tiene clases sociales, nobles y plebeyos, ricos y pobres, caballeros y campesinos. Problemas de género. Servidumbre, sistema clasista, en síntesis desigualdad estructural en la concepción de la condición humana. El mundo de la gauchería es igual e igualitario. Igual porque no concibe diferencias estructurales entre los hombres. No hay clases de hombres. E igualitaria porque todos aquellos que quieren vivir en este universo, tienen en común, que para los otros que discriminan, son desiguales. Es decir, el negro es desigual en el mundo blanco, el indio también, el pobre también, y así sucesivamente. La multi-cosmovisión de guaraníes cristianizados por curas de segunda o impuros, los charrúas perseguidos por contrabando, los chanás reducidos a encomienda, los negros explotados como esclavos, funda su modo de ser, su tekoá en la igualdad del trabajo colectivo, por un lado, y en la conciencia de pertenencia a un mundo simbólico –la tierra- que estructura su existencia espiritual. Para ese mundo humano, la naturaleza tiene espíritu, y conforma un todo con ellos. Por eso la tierra no les pertenece, ellos pertenecen a la tierra. Es la concepción ontológica de ser y existir, frente a la concepción europea de ser y tener. Hay un principio de interpretación ideológica de la gauchería en ese sentido, en tanto que se reformula la cosmovisión de igualdad, frente a la propuesta de desigualdad del otro occidental. Esta interpretación, se volverá estructural, con la revolución.

c) Libertaria: Nadie estaba obligado a nada, como en el mundo charrúa. Nadie imponía los registros de su cultura a los otros. Nadie obligaba a nadie a bautizarse, o a rezarle a un determinado Dios. Los guaraníes y su Tupá (Dios) y Tupasi (la madre de Dios), Los negros y sus Orixás y la trinidad negra (San Baltasar, Santa Bárbara y San Benito. Onkaiujmar (la Madre tierra en Charrua). A un charrúa no se le ocurriría pensar que un hombre no es libre. Cuando terminaba una batalla, sus prisioneros, sus mujeres y niños ingresaban a la vida charrúa como un igual y libres. Terminada la contienda eran iguales. No los reducían a servidumbre. La libertad para el mundo indígena no es un bien que se consigue, es un bien que se tiene, y que en toda caso, se defiende, si se ve en peligro. Esto es esencial para comprender la actitud de este pueblo, frente al grito de revolución. Fueron los chanás, los primeros que alimentaron a los conquistadores muertos de hambre. No suponían que eran un peligro, o la causa de la pérdida de la libertad. Cuando fueron perseguidos, se defendieron. Una cosmovisión abierta y respetuosa que tendrá una incidencia directa en las instrucciones de Artigas.

d) Oralidad: Los viejos eran los responsables de los relatos a los niños, en una suerte de escuela nómada. Así ha sido para el mundo ancestral de los pueblos originarios. Los hebreos, pueblo nómada en sus orígenes transcribió esas tradiciones orales –bet has midrash- a texto después de miles de años de circular oralmente, esas transcripciones conforman la Biblia... libro por antonomasia de la subjetividad del amo. Digo, imponer finalmente una tradición oral por otra. Lo cierto que la tradición oral es la primera escuela de la memoria y de la identidad, aún hoy. Abuelos negros, criollos, indios, contando historias disímiles, tristes, llenas de seducción y misterio. Ahí en esas noches de fogón, nacen los refranes y los dichos, que son tan comunes en nuestras Bandas. Ahí ese cantar diciendo cosas, enseñando y aprendiendo a pagar. (Payada de pago, país). Y los relatos de ánimas y aparecidos. Y sin duda toda esa medicina multiétnica que portaban de sus culturas. En las estancias cimarronas esta vida adquiriría su esplendor. Caballos y perros, carros con cuero y cebo se juntaban en punto estratégicos de las junturas de ríos y arroyos, donde varias familias pasaban meses, curtiendo cueros, fundiendo grasa, y generando una vida cotidiana en torno al fogón. En esos lugares, se llevaba adelante la vida social, el matrimonio, la educación, las leyes que lo regían, la música y la danza imbuida de todos los espíritus que componían esa cosmovisión que

por otro lado era respetada por todos. Ahí discutían sobre precios y puertos, el cuero que limpiaban, era vendido a puertos móviles de la costa del atlántico, puertos convenientes a los intereses de la gauchería. Buenos Aires o Montevideo cobraban altos impuestos. Con lo que el cuero era el papel moneda, el valor de cambio, mediante él, se conseguía en el contrabando, enseres variados, armas, perfumes, vestimenta, pólvora. Decimos que no iba toda la gauchería a vender, había quienes lo hacían y quienes distribuían esas ganancias y eso se resolvía en el fogón. La palabra empeñada era el documento por antonomasia. Fue así para el indio, fue así para el gaucho. Y no cumplir con esa palabra se pagaba con la vida.

e) Confederada: Un dato categórico para pensar la revolución de la futura liga. Los chaná se movían políticamente como pueblos confederados. Los charrúas igual. Los negros, se confederaban lejos de su África en los quilombos. La república guaranítica era una confederación de pueblos guaraníes. La idea de federación es común a la trama en que se define la gauchería. ¿Qué sistema iban a defender frente a la monarquía? ¿Por qué insistir que las bases de la Liga artiguista de los pueblos libres, necesita de Jefferson? No, seamos categóricos, las bases del primer republicanismo de esta América latina, se escribió con la trama de este mundo de la gauchería y se reconozca o no, el sistema multiétnico-igualitario y popular más brillante de la historia de América

Es la subjetividad de la gauchería. Esa riqueza de vida al aire libre, en una lógica de gobierno y tradición común, que sustentó un concepto singular de pueblo, ligado al nomadismo y a la pertenencia colectiva, más que al territorio. Y no es romanticismo. Solo una comunidad anudada en la adversidad y la solidaridad, -cuando llegue la revolución- puede sobrevivir diez años a los ejércitos españoles, de los directoriales y sobre todo de los portugueses que los aventajaban en armas y hombres cien a uno. Porque finalmente eso fueron las montoneras de las bandas, familias peleando con la lógica de la vaquería y con los códigos de la vaquería. Y las paginas celebres del sistema artiguista no hace más que honrar una tradición que es la vida misma de la gauchería.

Monarquistas y republicanos.

La subjetividad burguesa que sostenía el mundo colonial, frente a la invasión napoleónica a España, entiende que es el momento de fortalecer su autonomía. Finalmente de eso se trató la revolución de mayo, de abrir el

libre comercio a instancias de Inglaterra. Y la espera del regreso de Fernando VII. Y con el paso del tiempo, en la constitución de una monarquía parlamentaria que llevaría el rimbombante título de Reino Unido del río de la Plata. Nuevamente, pensar América a la europea, Artigas sostendrá cambiar de amo, pero no de collar. Y en esa línea someter el resto de las ciudades puerto, a la lógica de Buenos Aires, como antes lo estaban a Madrid. Por otro lado, los pueblos de la gauchería, a partir de 1797, vieron peligrar sus intereses a partir de un edicto del Virrey Feliu, que mandaba latifundear la tierra adentro. Luego no iba a haber más gauchería. Artigas decide re-ingresar al mundo blanco justamente para defender los intereses de su pueblo y luego pasar a la revolución para defender la libertad en que se movían y constituirse en un estado que defienda sus intereses soberanos. Buenos Aires, no lo va a aceptar. Y esos pueblos gauchos van a constituir una Liga de matriz Republicana y Federal. Y van a consolidar su soberanía en un Congreso, el 29 de junio de 1815, declarando su independencia de toda dominación extranjera.

Mientras tanto, frente a la derrota de Napoleón, el liberalismo anti-absolutista de la Revolución de Mayo entiende que Fernando VII viene a restaurar sus colonias, lo que significa volver al vasallaje borbónico y al monopolio comercial. Y no era una metáfora. Morillo había desembarcado en Venezuela y, disuelta allí la revolución y exilado Bolívar en Jamaica, venía por Colombia con la intención de tomar Perú y sumar a Pezuela para bajar por Chile. Rondeau ha perdido una importante batalla en el norte, Sipe sipe. España está dispuesta a todo por recuperar la soberanía absolutista. San Martín lo entiende. Está en Cuyo, armando un ejército para hacer lo mismo que Morillo pero al revés: tomar Chile, subir al Perú para unirse finalmente con Bolívar en el norte. Pero esta empresa es lisa y llanamente una insurrección colonial, si no hay independencia de por medio. La independencia -de Tucumán- nace, no como una consecuencia de las convicciones americanas, sino más bien como una necesidad del momento para hacer frente a los realistas. El argumento de la revolución liberal para independizarse es la traición de Fernando VII, que no sostiene una constitución liberal y democrática. De haberlo hecho, la independencia no hubiese estado en la agenda de los padres de la patria. Hay un desarrollo ideológico encaminado a la independencia, pero de ninguna manera a la República. La cuestión es muy otra: sancionada la independencia, el congreso deberá trabajar una fórmula monárquica que garantice

esa independencia de las provincias del sur de América y legitime su movimiento armado. La revolución que define la independencia es política y militar, nunca social. No busca reivindicar los derechos humanos de los hombres y mujeres del antiguo virreinato, sólo los derechos políticos de la clase iluminada y del comercio libre. En la cabeza de los iluminados, la revolución social será un segundo momento, posterior a un ejercicio político de carácter central y unitario y, por eso, definitivamente monárquico. Concretamente se trata de reemplazar el poder español por un poder criollo, pero sin cambio social estructural. No hay un solo diputado indio o gaucho en el congreso, y los territorios ocupados por los indios no están representados, como no están representados los territorios de la gauchería expresada en la Liga de los Pueblos Libres. Para ser más exhaustivo, el pueblo no está representado, el pueblo no declara la independencia, lo hacen la dirigencia liberal de algunas provincias del sur, Cuyo, Córdoba, Tucumán, Buenos Aires, Salta y algunas provincias de la actual Bolivia. Y no es, por más que nos pese, la declaración que funda la Argentina. No hay Argentina en 1816. Tampoco vienen al Congreso ni Paraguay ni Chile.

Las provincias del litoral no fueron al congreso. No fueron porque ya se habían independizado de España un año antes. El 29 de junio de 1815, en el denominado Congreso del Oriente –Concepción del Uruguay- y a instancias del protector José Artigas se constituye la Liga de los Pueblos Libres, se jura la independencia y se enarbola el pabellón de la libertad, la bandera de Belgrano con un listón rojo pardo en honor y como memoria de la sangre derramada por el pueblo libre y soberano. Artigas es enfático: “Nada podemos esperar si no es de nosotros mismos”.

La liga de los Pueblo libres, madre del federalismo, se oponía a la tiranía porteña, a la aduana única, al centralismo y a la entrega de un pueblo soberano a una corona extranjera. Formaban parte de la Liga, Córdoba, Entre Ríos, Santa Fe, Corrientes, Misiones y la Banda Oriental.

Los pueblos de la liga no participaron del Congreso de Tucumán, simplemente porque ya eran un estado soberano. Un Estado definido como republicano y federal. La independencia de Tucumán, respondía a un estado unitario, centralista y pro-monárquico. Al Congreso de Tucumán asistieron diputados que no representaban al pueblo, más bien a las oligarquías comerciales, a las familias aristocráticas y al clero, lo que en la época se definían como “decentes”. No hay pueblo en el Congreso de Tucumán, no hay indios, no hay mujeres, no hay negros. No hay pueblo

en la constitución emanada del congreso en 1819.

En la declaración de independencia realizada en Entre Ríos, hay pueblo; hay diputados negros, indios, criollos, mujeres, militares, comerciantes, hacendados, curas revolucionarios. Y hay conciencia de libertad, así lo manifiesta Artigas:

A la empresa compatriotas, que el triunfo es nuestro: vencer o morir sea nuestra cifra; y tiemblen, tiemblen esos tiranos de haber excitado vuestro enojo, sin advertir que los americanos del sud, están dispuestos a defender su patria; y a morir antes con honor, que vivir con ignominia en afrentoso cautiverio (Artigas).

La independencia de la Liga (1815) fue la independencia del pueblo. La independencia de Tucumán (1816) fue la independencia de la oligarquía liberal pro-británica.

Mientras en Tucumán, los diputados discutían los términos de nobleza que acuñarían; marqueses, condes, cargos y prebendas; los negros y los indios sangraban por la patria en los campos de Maipú y Chacabuco. Mientras los diputados decentes discutían las formas del comercio, Artigas repartía tierra en una reforma agraria única en la historia de nuestra América, creaba escuelas, compraba vacunas a Holanda para los niños pobres y fortalecía las economías regionales. Y su pluma era contundente: “No venderé el rico patrimonio de mis paisanos al bajo precio de la necesidad” (Artigas).

Con la independencia jurada en Tucumán, triunfó la dependencia histórica de América del Sur a los imperios británicos primero y estadounidense a posteriori. Artigas es muy claro: “La libertad de América forma mi sistema, y plantarlo mi único anhelo” (Artigas).

Con la traición y la entrega por parte de Buenos Aires de la Liga de los Pueblos Libres al imperio portugués, se perdió la verdadera independencia, la emancipación económica y definitivamente la soberanía popular.

El mérito de la independencia jurada en Tucumán -si es que tuvo alguno- fue liberar las manos del general San Martín, que soñaba al igual que Artigas con una América unida y soberana. Pero Buenos Aires, se encargó de destruir ese sueño de Artigas y San Martín.

Siempre el imperio

América vive momentos de re-significación ideológica. Tal vez aquella definición del venezolano Rufino Blanco, finalmente ha fecundado en la

sangre derramada de una tierra expoliada y sometida. Blanco sostenía que los Estados Unidos del Norte eran posibles por los Estados desunidos del sur. El sueño de liberar América de San Martín, Bolívar y Artigas había sido traicionado muy tempranamente por los intereses imperiales, pero sobre todo por los intereses de los cipayos –peores americanos los llamaba Artigas- que le habían vendido el alma al diablo, que en suma no es más que el imperialismo de siempre, primero inglés, luego Yanqui.

A San Martín lo traicionaron los porteños de Buenos Aires, des-financiando sus campañas, dejándolo en la soledad política del Chile liberado, y de un Perú libre también, pero empobrecido y endeudado por doquier. ¿Con qué recursos económicos hacer la guerra al absolutismo? ¿Con qué recursos morales y políticos hacer la paz? Y por cierto infinitamente traicionado en las intrigas que tejieron para desacreditarlo de forma que sólo el exilio podía curar la ingratitud.

Bolívar tuvo igual suerte. Su gran Colombia fue descuartizada por dentro y vendida a los intereses del imperio. El manifiesto de Cartagena, la guerra a muerte, la carta de Jamaica, el Congreso de Cúcuta, todo desfiló camino de la liquidación, después de que Santander entregase el Congreso de Panamá a Estados Unidos desoyendo a Bolívar.

La Liga de Los Pueblos Libres, ese proyecto de Artigas que fue el más genuino de todos los proyectos americanos, terminó en los negociados porteño-ingleses de Río de Janeiro, y en la traición sistemática de los directoriales de Buenos Aires, e incluso de sus propios hombres.

Libre América de sus hijos más esclarecidos fue entregada al oprobio de la domesticación colonial inglesa. Domesticación que se llevaba adelante en la convicción depredadora del liberalismo sostenida a cualquier precio por las políticas entreguistas del Río de La Plata.

Esa experiencia política formalizada en el Estado nación -emergente de la batalla de Pavón-, se volvió relato fundador de la identidad argentina, con sus fechas patrias, con su selección de héroes y villanos, con su panteón moralizador y su matriz pro-británica.

Hoy en los prolegómenos del bicentenario de la independencia de esa patria “oficial”, patria liberal que fundó Mitre como actor político, y sin dudas como constructor de ese relato oficial, es que insiste la necesidad de revisar algunas cuestiones estructurales de ese relato asumido como fundante. Y revisar no es remendar como han hecho muchos autores definidos como revisionistas.

La independencia que rememoramos no nos independizo y la que olvidamos – 29 de junio de 1815- sí nos había independizado, tal vez por eso fue destruida política y militarmente y negada en la historiografía liberal. Una acción es necesaria sin dudas: la des-colonización de las conciencias, dicho de otro modo, la revolución cultural, aquella que nos permita la comprensión de nuestro destino en oposición a los intereses del imperio que no descansa, y que nos sueña oprimidos.

Y en esa dirección, la emancipación es el desenmascaramiento del enemigo como afirma ese gran teólogo que es Jhon Sobrino. Si no desenmascaramos al enemigo, no consolidaremos una identidad verdadera y estaremos siempre a tiro de los intereses foráneos. Para saber quiénes somos, tenemos que comprender también quienes son ellos. Y en esa juntura, devolvemos la memoria que nos han usurpado en una historia oficial medrosa y entreguista que ha calado profundo a partir de la escuela normalista, liberal y positivista de la generación del 80, esa que nos presenta a Mitre como el gran relator de la identidad Argentina. Esa escuela que ha hecho héroes a genocidas como Sarmiento y Roca. Esa escuela promulgadora del relato entreguista pro-británico y liberal de los muchos Mitres que la consolidaron. En más de ciento cincuenta años de historia constitucional, solo veinticinco han sido conducidos por gobiernos populares. La deuda para consolidar nuestra identidad es el camino de la memoria y de la intervención de la historia.

Reconocernos en otro origen, nos permitirá otro destino colectivo. Y desaprender no es tarea fácil como sostenía el viejo Jauretche, pero es tarea necesaria.

Bibliografía citada

Archivo Artigas

Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Heródoto. (2007). En Bowra, C. M. “Introducción a la literatura griega”.

Traducción a cargo de Luis Gil Fernández. Madrid: Editorial Gredos.

Martínez Sarasola, C. (1998). *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emece.

Senegaglia, F. (2012). *La Otra Revolución*. Paraná: Editorial de Entre Ríos.

La dialéctica trabada en la construcción del sujeto nacional

Por Rubén Dri

1.- Fundamentos filosóficos

La verdadera realidad, o la realidad en sentido fuerte, la que actúa, crea, destruye, transforma, es la del sujeto, de los sujetos, de las relaciones intersubjetivas, no la de los objetos, los cuales sólo son por los sujetos. La realidad es la totalidad sujeto-objeto en la cual es el sujeto quien detenta la hegemonía.

Nos referimos tanto al sujeto individual que es cada uno de los seres humanos que pueblan el globo terráqueo, como a los sujetos colectivos, la familia, el gremio, el club, el partido político, la asamblea, la universidad, la iglesia, el Estado.

Ahora bien, ¿qué es el sujeto? No damos una definición, cosa imposible porque la realidad siempre desborda las limitaciones de una definición. En lugar de ello, inspirándonos en Hegel, señalamos diversos acercamientos. Decimos, en primer lugar, que el sujeto es “movimiento”. No algo que tiene movimiento, sino “movimiento”, pero no cualquier movimiento, sino el de “ponerse a sí mismo”.

Movimiento de “ponerse”; en consecuencia, es verbo, no sustantivo. Por lo tanto, no “sujeto”, sino “sujetualizarse”, hacerse sujeto. Nuestro intelecto está impedido de captar en directo el movimiento del sujeto, su continua transformación, su continuo devenir otro que es él mismo. Para captarlo necesita frenarlo, paralizarlo, hacerlo sustantivo. El *intelecto* realiza esa tarea, paraliza el movimiento, lo fija, lo hace sustantivo y la *razón* lo vuelve a poner en movimiento, o mejor, capta que siempre estuvo en movimiento.

En este acercamiento al concepto del sujeto, el verbo “poner” equivale a “crear”. Ponerse es crearse. El sujeto es en la medida en que se crea a sí mismo. Es un continuo crearse, realizarse y en él continuamente se relata a sí mismo, vuelve a sus inicios, a sus raíces, a su infancia, y desde allí se proyecta hacia adelante en busca del horizonte de la utopía. Memoria y proyecto, memoria y utopía, es decir, memorizarse y proyectarse.

El sujeto consiste, en consecuencia, en este relatarse. Sin ese relato no existe. Por eso se escriben historias que no son otra cosa que relatos, sujetos que relatan, que se auto-relatan. El tipo de relato que se realiza significa el tipo de sujeto que se pretende construir.

En consecuencia, en la tarea de construir, o transformar, o re-construir un sujeto colectivo, siempre se construyen relatos. Es mentira que sólo uno de los contendientes, en una construcción de sujeto colectivo, construye un relato y el otro o los otros dicen o comunican lo objetivo, la verdad.

El sujeto es, pues, el movimiento de “ponerse”. Es evidente que “ponerse” implica contraponerse, hacer frente a. Estamos hablando, en consecuencia, de “poder”. Construirse como sujeto es construir poder. La concepción que sostiene que el poder es diabólico, un círculo en el cual una vez que se entra ya no se puede salir, no sabe lo que dice, porque decir sujeto es decir poder y viceversa.

En el poder no se entra, ni de él se sale, sino que en él se está, o mejor, en la medida en que el sujeto se construye, construye poder, no como una cualidad que se puede añadir al sujeto o sacarla de él, sino como construcción del mismo sujeto.

El problema no es si se puede construir poder o no, sino qué tipo de poder, es decir, de sujeto, se quiere construir. Poder vertical, poder horizontal, poder de dominación, poder servicial.

2.- La lucha por la conformación del sujeto argentino

Mil ochocientos diez es el año en el cual los diversos pueblos del continente latinoamericano finalizan el proceso de preparación del movimiento emancipador y lo ponen en escena. Se van configurando las diversas “Juntas” que expresan dicho movimiento.

Pero en todos los pueblos el movimiento mostró desde su mismo nacimiento la conformación de dos agrupamientos de sectores sociales con dos proyectos contrarios, uno al que denominaremos de la “patria chica” y el otro, el de la “Patria Grande”.

El primero estuvo hegemonizado por las clases dominantes, dueñas de las riquezas fundamentales, con el puerto o los puertos como bocas de salida de los productos que iban a parar a las fauces del imperio inglés. Economía dependiente, en consecuencia. En Argentina se trató de la conformación de una “granja” del imperio británico.

El otro respondía a las poblaciones del interior del país respectivo, con la vista puesta en el desarrollo de las economías regionales, especialmente de las artesanías y con la mirada puesta en la realización de la Patria Grande Latinoamericana.

En la Argentina los proyectos contrapuestos recibieron el nombre de “uni-

tarios” y “federales”, estando constituidos los primeros por aquellos sectores sociales que privilegiaban la dependencia del imperio inglés y los segundos por los que pretendían la realización de la Patria Grande Latinoamericana.

Para el proyecto unitario la patria no se extendía más allá de los límites de la pampa húmeda, que aportaba todos los productos necesarios para el desarrollo de la granja del imperio británico. Su enemigo era el proyecto federal, cuyo centro se encontraba en lo que serían las provincias del interior y que traspasaba los límites de la patria chica.

Rivadavia, Paso, Agüero, Lavalle, Mitre son algunos de los principales representantes del proyecto de la patria chica, dependiente, mientras que Moreno, Artigas, San Martín, Peñaloza, Felipe Varela, López Jordán son algunos de los que encarnaron el proyecto de la Patria Grande.

El proyecto federal de la Patria Grande termina siendo derrotado en la batalla de Pavón (1861) por la defección de quien detentaba el liderazgo, Justo José de Urquiza, a la que le sigue la de Pozo de Vargas (1867), en la que es derrotado Felipe Varela que enarbolaba el estandarte de la Unión Americana, para culminar con la de Cerro Corá (1870). Allí sucumbe el Paraguay, último bastión de un proyecto nacional, auto-centrado.

En Estados Unidos de Norteamérica, el proceso de conformación del sujeto estadounidense transcurrió por caminos parecidos. Los contendientes allí se denominaron el Norte y el Sur. Los primeros buscaban organizar el país por medio de la industrialización. Proyecto auto-centrado, con desarrollo del mercado interno, mientras que los segundos miraban hacia fuera, buscando los mejores mercados para exportar el producto primario de la caña de azúcar.

En Argentina el proyecto que en Estados Unidos encarnaba el Norte, estuvo conformado por el movimiento Federal, que buscaba la protección de las artesanías locales, gérmenes de lo que sería la industria. Desarrollo del mercado interno. Los unitarios, en cambio, respondían a un proyecto semejante al del Sur estadounidense. Estaba basado en el desarrollo agrícola-ganadero de la Pampa Húmeda, con la salida por el puerto de Buenos Aires, con destino al patrón de la granja, el imperio británico.

Mientras en Estados Unidos, el proyecto triunfante fue el del Norte industrialista, auto-centrado, en nuestras tierras triunfa el proyecto opuesto, agroexportador, con epicentro en la pampa húmeda. Con la batalla del Pozo de Vargas se cierra el proceso en lo que se refiere a la Argentina, y con la de Cerro Corá en lo que se refiere al último reducto de la Patria Grande.

3.- Tres momentos de victoria y revancha

El espíritu, dice Hegel, “como una penetrante infección que no se hace antes perceptible” sigue con su silencioso y continuado tejer”, hasta que “una buena mañana, da un empujón al camarada y ¡patapún!, el ídolo se viene a tierra” (Hegel, 1973: 321).

El espíritu es el pueblo federal derrotado, la clase obrera y los vastos sectores populares oprimidos que como el espíritu hegeliano fueron tejiendo la rebelión en los subterráneos de la sociedad, en el subsuelo de la patria, a la que se refería Scalabrini Ortiz, hasta que una mañana, o mejor una noche, le dio un empujón al ídolo, la oligarquía, que los tenía sojuzgados. Es la noche gloriosa del 17 de octubre de 1945, la sublevación de la patria que yacía en el subsuelo; es el resurgir de los derrotados, de los oprimidos, de los “cabecitas negras” que toman en sus espaldas toda la historia de la patria; es el “ponerse” del sujeto popular. Es el mismo que antes había sido federal, luego trabajador, inmigrante. El mismo pero distinto, el mismo en su “ser-otro”.

Comienza una nueva etapa en la dialéctica. Se retoma con fuerza la industrialización, se potencia el mercado interno, se dignifica el trabajo, se conquistan y amplían derechos, se recupera la dignidad, se logra una equidad en la distribución del ingreso hasta entonces desconocida.

Son diez años en los que se reconquista o refunda la patria, llevando a cabo la realización de una patria socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana, con los límites del capitalismo al que se le arrancó numerosos derechos, pero no se lo horadó en sus bases, cosa imposible de hacer en un solo país, como oportunamente lo aclarara Carlos Marx.

La experiencia de la patria liberada tuvo una década de vigencia. El “silencioso y continuado tejer” del espíritu ahora se deslizó hacia el otro extremo. Una infausta mañana las infernales máquinas voladoras vomitaron fuego sobre el pueblo trabajador, preparando el terreno para que la mortal infección penetrara todo el cuerpo. Los militares vuelven a ser utilizados por el brazo oligárquico para revertir la situación, dando paso a un revanchismo hasta ese momento desconocido. Nuevamente los triunfadores de Pavón se hacían cargo del gobierno, trabando la etapa dialéctica de la nueva Argentina iniciada el 17 de octubre de 1945.

La oligarquía descargó toda su rabia sobre el movimiento peronista, sobre

su líder, sobre sus militantes, y sobre todos los símbolos que lo expresaban. Ni siquiera el nombre del movimiento, y menos el de su líder, podían figurar en la prensa oral y escrita. Se retomó la criminal práctica de los fusilamientos del mitrismo.

El movimiento nacional y popular se fue recomponiendo en un largo proceso, cuyo relato es conocido con el nombre de “Resistencia peronista” que da sus frutos con la elección presidencial de 1973, ganada por el candidato del movimiento, Héctor Cámpora. Lamentablemente el éxito fue de muy corta duración.

En 1976 se instala la dictadura cívico-militar genocida que implementará la terrorífica metodología de “noche y tiniebla” hitleriano, con los agregados de los métodos aplicados en Argelia por los militares fascistas franceses. El saldo fue de más de treinta mil desaparecidos y las organizaciones populares destrozadas. Tenemos otro relato, el de la guerra sucia o guerra contra la “subversión apátrida”.

Sólo en el 2003, con la asunción de Néstor Kirchner, el movimiento nacional y popular comienza a levantar cabeza, iniciando una nueva etapa de crecimiento, de ampliación de derechos, de soberanía política, de justicia social y de economía solidaria. Se volvió a recuperar el horizonte de la Patria Grande.

Lamentablemente no se produjeron las transformaciones profundas requeridas, y en 2015 vuelven los vencedores de Pavón a hacerse cargo del gobierno, esta vez mediante elecciones democráticas.

Se produjo una derrota electoral, política, social y cultural.

Electoral en primer lugar, para obtener la cual el vencedor tuvo que difrazar su discurso y, en un tácito homenaje al movimiento popular, retomar sus banderas.

Política, en segundo lugar. El movimiento popular, luego de 13 años de gobierno se encontraba en una meseta. Mucho era lo que se había logrado. Pero, como se sabe, el movimiento histórico no se detiene. No hubo propuestas que ayudasen a salir de la meseta por arriba, apareciendo la propuesta neoliberal como una alternativa.

Social, en tercer lugar, por cuanto no sólo las clases altas, o sea, la oligarquía, votó al neoliberalismo, sino también amplios sectores de la clase media-media y media-baja, y lo que es peor, franjas de los sectores populares.

Cultural, en cuarto lugar, expresada en la “batalla del lenguaje” como veremos en breve.

3.- El proyecto neoliberal del macrismo

El proyecto neoliberal macrista significa, en primer lugar, una gigantesca transferencia de recursos de los sectores populares a la élite dominante, que se realizó mediante la devaluación, la quita de retenciones a las corporaciones agrarias y mineras y un gigantesco **endeudamiento** para pagarles a los buitres lo que éstos exigían mediante maniobras extorsivas. El tema de la deuda es central en la conformación de las sociedades humanas a lo largo de toda la historia de la humanidad. Jesús de Nazaret, líder de un movimiento campesino, les enseñó a los militantes de su movimiento a rezar “perdónanos nuestra deuda como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Era el tema central de un pueblo condenado a la miseria por los pesados tributos cobrados por el sacerdocio y el imperio.

No es un problema meramente económico, sino económico-político. Instrumento fundamental de condicionar al deudor. En el neoliberalismo se trata de introducir al deudor en el “infinito malo” hegeliano, una deuda que no tiene final. Es la conocida “bicicleta financiera”.

El neoliberalismo macrista es la ruptura de la Patria Grande Latinoamericana, la vuelta a las patrias chicas, dependientes del imperio, incorporación al denominado “libre mercado” que no es otra cosa que sometimiento a las grandes corporaciones que lo manejan y controlan.

Se desliga al sujeto de sus relaciones, se lo reduce a una mónada cuyo crecimiento o disminución, cuyo avance o retroceso depende absolutamente de él, del mérito propio. Su relación con los otros es la no-relación, la mera “diversidad”, no la “diferencia”.

4.- La batalla del lenguaje

Hegel afirma que en el paso del Estado feudal al de la monarquía absoluta fue fundamental el papel cumplido por el lenguaje del “orgullosos vasallo” medieval devenido “noble” cortesano, el cual, del heroísmo del “servicio” y del “consejo” pasa al de la “adulación”. De esa manera, aliena completamente su ser-para-sí y lo entrega al poder del Estado, es decir, da el “yo” al Estado.

El “Estado soy yo” puede decir Luis XIV porque son los otrora vasallos y

ahora nobles quienes se lo dicen. El Estado no es la máquina que pensó Hobbes, sino el sujeto cuya autoconciencia se explicita en la frase citada del rey absolutista.

Cambiar el lenguaje es cambiar la realidad porque ésta no es otra cosa que la dialéctica de práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y lenguaje, extremos dialécticos de la subjetualidad –praxis– en la que consiste la realidad.

Un proyecto como el del neoliberalismo macrista, necesitaba cambiar el lenguaje. Práctica y lenguaje se transforman, por lo cual se necesita hacer un glosario de los conceptos centrales de este cambio, para entender el proyecto. Y naturalmente debemos comenzar por la **economía**, base de toda sociedad.

El proyecto se puso en marcha inmediatamente, luego de la asunción de las nuevas autoridades, y las primeras medidas pusieron en claro que, en lo esencial, consistía en una monumental transferencia de recursos de los sectores populares a la oligarquía, de los pobres a los ricos.

Pero esa práctica no se puede hacer sin legitimación, obra del lenguaje, y es lo que se hizo, mediante la utilización de la categoría **sinceramiento**. “Hay gente que se tiene que sincerar que es pobre, que tenía un nivel de vida que no le correspondía”, expresan dirigentes del macrismo.

En el hinduismo es lo que se denomina comportamiento de casta. Si se es fiel a su casta, se recibirá el premio de un ascenso de casta en la vida posterior. En el capitalismo la casta es sustituida por la clase. Los sectores populares, dicen los dirigentes macristas, no respetaron las leyes no escritas de clase. Pretendieron vivir mejor que lo que les correspondía. Son culpables del delito de clase y, en consecuencia, deben recibir un severo castigo. Es la teología de la culpa la que aquí viene en ayuda del neoliberalismo macrista.

El sujeto que se siente culpable ha sufrido un profundo quiebre en su subjetualidad. Le falta la fuerza para “ponerse”. Está dispuesto a “ser puesto”, a que “lo lleven puesto”, como se expresa a nivel popular. Es una profunda pérdida de la subjetualidad y un deslice hacia la objetualidad. El sujeto que se siente culpable está dispuesto a ser tratado como objeto y eso es lo que necesita un proyecto basado en la concepción neoliberal.

El “amo” necesita que el “esclavo” introyecte la dominación, que sienta que ser dominado es lo que le corresponde, que si no respetó esa situación, no sólo merece, sino que debe ser castigado, y no parará hasta conseguir-

lo. El sadismo del amo no se satisface sin el masoquismo del esclavo.

Otra categoría utilizada para legitimar la práctica opresora del neoliberalismo es la que se refiere a la **normalidad**. Que los sectores populares con su sueldo pudiesen tomar vacaciones, ir al cine, tener calefacción, poder comprarse un auto, no era “normal”.

Todo proyecto económico, social, político, cultural, religioso, establece un “canon” o norma de comportamiento. En las religiones “del libro”, determinados textos entran en el canon, mientras que otros queda afuera. Así la Iglesia Católica admite cuatro evangelios como “canónicos”. Son los que establecen “la regla”, la norma del comportamiento en lo relativo a la práctica de Jesús de Nazaret.

En un proyecto neoliberal que deja todo en manos del mercado, es decir, de las corporaciones que dominan el mercado, es normal que los dueños del poder y la riqueza gocen de la distribución desigual de la riqueza. Los ricos son ricos y los pobres, pobres. Eso es lo normal, es lo que no se puede transgredir.

En un proyecto popular, en cambio, cuya norma fundamental es la distribución equitativa de los recursos, lo normal es que todos puedan gozar de la mayor cantidad de bienes posibles, en una generosa ampliación de derechos.

Otra categoría utilizada para la legitimación macrista es la que se llama **inflación**. Una de las críticas fuertes contra el proyecto nacional y popular hace hincapié en la alta inflación que golpeó fuertemente a los sectores populares, sin extender esa crítica al propio proyecto neoliberal que no hizo más que elevar el nivel de inflación a cifras superlativas.

Al respecto menester es subrayar, en primer lugar, que la inflación es un fenómeno que está ligado a la producción, a la comercialización, a la puja distributiva. En síntesis, a la relación entre los precios y los salarios. O sea, es un fenómeno que necesariamente acompaña dicha puja distributiva.

En el proyecto nacional y popular, en el cual es fundamental la distribución equitativa de los recursos, con las limitaciones propias del sistema capitalista, la inflación es un fenómeno que acarrea un problema que requiere una solución y ésta se logra mediante paritarias libres, con la supervisión del Estado. De hecho éstas siempre cerraron arriba de la inflación. En el proyecto neoliberal, por el contrario, el problema se transforma en **catástrofe**, porque o no existen las paritarias, o éstas deben cerrar siempre por debajo de la inflación.

El proyecto popular tuvo siempre como norma fundamental que los impuestos que debe pagar la población no pueden tener tal desfase con relación a los salarios que haga que los sectores de menores recursos se vean obligados a llevar una vida con pérdida de derechos. Ello obliga a que dichos impuestos sean cada tanto revisados, para corregir los desfases que necesariamente se producen.

En ese rubro, los referentes del proyecto neoliberal triunfante hicieron fuertes críticas, basadas en una determinada concepción de la **realidad**. Las críticas pueden sintetizarse en la siguiente frase: “Era mentira que podían tener calefacción, electricidad, servicio, si no había tarifas **reales**”. Hegel distingue dos clases de realidad, o mejor, la realidad puede tomarse, al menos, en dos sentidos diferentes, uno débil y otro fuerte. La primera está constituida por fenómenos que responden a expresiones como: ayer llovió, hace frío, este escritorio es cómodo. La segunda es la que corresponde a los sujetos, a sus relaciones, a la intersubjetividad, que es la realidad que actúa, que crea, destruye, transforma.

Aplicando el concepto a los impuestos, a las tarifas, calificar a éstas de reales o irreales, fantasiosas, significa que corresponden o no corresponden a la creatividad del sujeto. Pero ¿de qué sujeto? Para el neoliberalismo macrista el sujeto creador es el capital corporizado en los bancos, en las corporaciones económicas, sojeras, mineras. Las tarifas son “reales” cuando maximizan las ganancias de ese sujeto que, en la medida en que crezca, hará crecer a toda la sociedad. Eso se realiza mediante la teoría del “derrame”, una actualización de la teoría de la “mano invisible” smithiana.

Para el proyecto nacional y popular, por el contrario, el sujeto creador es el todo social, hegemonizado por los sectores populares. Las tarifas son reales cuando se distribuyen equitativamente entre los distintos sectores que motorizan la producción.

5.- La dialéctica y el cinismo

El cinismo surge en Grecia, en el siglo IV aC, como una de las respuestas a la crisis de la polis. Más que una escuela fue un movimiento enfrentado a la polis y sus instituciones. Su filosofía contenía un medular escepticismo que postulaba la inexistencia del error, la falsedad o la contradicción, porque “cada palabra no expresaba más que una cosa y ésta siempre es verdadera” (Frayle, 1956: 239), siendo éste, probablemente el rasgo fundamental que condicionó la manera como se entiende el cinismo.

Efectivamente, el cínico puede afirmar una cosa ahora y otra contraria mañana. Las dos afirmaciones son verdaderas porque no se pueden cotejar entre sí. Ello implica un radical escepticismo que, a su vez, conlleva una descarada hipocresía. Ello hace que cinismo, mentira, hipocresía se llamen entre sí en cualquier afirmación cínica y, en consecuencia se cierra todo camino a una impugnación o validación.

Fragmentado completamente el entramado social, toda dialéctica queda ya no simplemente “trabada”, sino absolutamente “imposibilitada”. El cínico puede decir que trabaja para “crear empleo” y al mismo tiempo despedir empleados; puede afirmar que su proyecto político tiene como objetivo lograr la “pobreza cero” y al mismo tiempo crear dos millones de pobres; puede decir “vivamos en la verdad” y al mismo tiempo mentir descaradamente. Una afirmación o realidad no está en contradicción con la otra, porque entre ellas no hay relación.

El cinismo y, en consecuencia, la negación de la dialéctica, en la práctica, tal vez sea el arma más poderosa de defensa en el ámbito del lenguaje que esgrime el neoliberalismo macrista. Por lo tanto, una de las tareas prioritarias del movimiento nacional y popular es clarificar su falacia.

Bibliografía citada

Dri, R. (1999). *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos.

Frayle (1959) *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

FILOSOFIA

Preguntas y problemas sobre la lucha por el reconocimiento. Hegel y las tensiones de la dialéctica del señorío-servidumbre

Julián Zicari*

Introducción:

*La primera virtud del
conocimiento es enfrentarse a
lo que no es evidente*
Jaques Lacan

La llamada *dialéctica del amo y del esclavo* es quizás una de las figuras más conocidas de la obra de Hegel y de la historia de la filosofía. Dicha figura ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico, y más allá de él, del mismo modo en que lo hacen la alegoría de la caverna de Platón, el dictum de Descartes “pienso luego existo” o la “guerra de todos contra todos” hobbesiana. La riqueza de perspectivas, interpretaciones, metáforas, situaciones o formas en que puede ser abordada dicha dialéctica han ocupado diversos planos, escuelas, autores y contextos, que abarcaron desde la producción de la propia subjetividad individual, el proceso de vinculación afectiva familiar, el derecho y los conflictos políticos hasta las relaciones de amistad y la producción histórica. En efecto, mirada a la distancia, la recepción de la lucha por el reconocimiento planteada por Hegel hace más de dos siglos no ha dejado de multiplicar las formas y modos en que puede ser leído su fértil y complejo diseño. En el siglo XX una de las referencias ineludibles para los estudios hegelianos sobre el tema ha sido la que produjeron en Francia durante las décadas de 1930 y 1940 los existencialistas marxistas Jean Hyppolite, Alexandre Koyré y principalmente Alexandre Kojève. En este caso, su lectura con distintos matices y objetivos ofreció una enorme riqueza de problemas y produjo una influencia fenomenal en toda la tradición de intelectuales que seguirían sus cursos —a sus seminarios asistieron nada menos que figuras tales como Sartre, Lacan, Aron, Merleau-Ponty y Bataille, entre otros-. La indagación de estos tres filósofos fue producir una suerte de retorno a Hegel, especialmente a la dialéctica del señorío y la servidumbre, para responder a cuestiones filosóficas de mucha relevancia para la época: la lectura se centró

*

en temas tales como el sentido y fin de la historia, las condiciones de producción de la subjetividad, problemas de acción humana y el rol del hombre como productor y transformador de la realidad histórica (Kojève, 2006; Hyppolite, 1998; Butler, 2012: 105-154). En una relación de continuidad y diferencia, la filosofía de Sartre con vistas a las temáticas de la libertad, el deseo, la sexualidad y las vinculaciones problemáticas con los otros también se volverían una referencia durante los años 40, 50 y 60 en Francia, aunque igualmente también su lectura y recepción trascenderían esta frontera (Sartre, 1972; 1996; Binetti, 2008; De la Maza, 2012).

Por su parte, y en una relación ciertamente diferente a lo ocurrido en Francia, también en Alemania se produjeron novedades en las claves interpretativas sobre cómo leer las luchas y problemáticas del reconocimiento hegeliano. En efecto, Jünger Habermas a través de la escuela de Frankfurt recentería los debates y temas de la categoría de reconocimiento, preocupándose especialmente por los escritos de juventud de Hegel y cómo de allí emergen importantes problemas vinculados al origen del Estado, el contrato y la justicia (Habermas, 1989). En esta dirección, si los atisbos de lectura política de Hegel producidos por Habermas tendieron a indagar al Hegel anterior a la *Fenomenología del Espíritu* y durante el denominado “periodo de Jena”, la obra de Ludwig Siep (2011) fue todavía más lejos al tomar un Hegel netamente político, puesto en relación directa con Hobbes -produciendo una muy interesante discusión con Leo Strauss al respecto (Strauss, 2011)- y haciendo de la lucha por el reconocimiento el eje central del vínculo del individuo con los otros y consigo mismo en su proceso de producción subjetiva al defender la “libertad radical” en la interacción de la conciencia con las instituciones.

Sin embargo, y en otras claves de lectura muy distintas en relación a los estudios hegelianos del reconocimiento, no puede dejar de mencionarse el tipo de elaboración llevada a cabo por Jacques Lacan (2014) a través de la recuperación del deseo como deseo del otro y la utilización dialéctica de los procesos de sexualización y subjetivación con vistas al psicoanálisis, en los cuales tendió a fusionar a Hegel con Freud con resultados profundamente fértiles. Por lo que desde el modelo del estadio del espejo a otros tipos de modelos psicológicos y lingüísticos, se logró expandir la utilización de Hegel para las ciencias sociales más allá de la filosofía. Siguiendo esta clave, y todavía radicalizándola más, una de las formas interpretativas más originales de los últimos años con respecto a la dialéc-

tica del amo y del esclavo ha sido la producida por Susan Buck-Morss (2013), en la cual no sólo ha intentado actualizar la lectura de Hegel con respecto a la otredad cultural y la historia, sino que incluso ofrece elementos indispensables para releer las fuentes del reconocimiento hegeliano, en la que, más que como un producto en discusión con la tradición filosófica canónica, buscó situarlo en diálogo su contexto directo: Buck-Morss señala que se debe tomar a Hegel, no como un filósofo encerrado en su torre de marfil, sino que se debe entenderlo como un intelectual preocupado por su propia actualidad, por las luchas políticas de su tiempo y más allá de -o junto a- el desarrollo de la Revolución francesa, haciendo énfasis en las luchas que él seguía sobre los países periféricos - en resonancia directa a los “pueblos sin historia”-, más precisamente al vincularlo con la revolución de esclavos haitiana. Aunque, sin duda, para entender un abordaje como el de Buck-Morss, es, antes que nada, necesario evaluar el contexto de producción de esta autora, ya que no pueden ser dejados de lado los tipos de lecturas que se produjeron sobre Hegel durante el último tramo del siglo XX y los primeros del siglo siguiente. En este caso, a partir de la caída del muro de Berlín, del derrumbe soviético, la globalización y la expansión de los estudios culturales, los problemas del reconocimiento se han expandido a temas de mucha actualidad política, como son los tópicos ligados a las “políticas de la diferencia” (Young, 2000), las minorías, el feminismo o los problemas de la identidad sexual (Butler, 2014), el multiculturalismo (Taylor, 2001), la amistad (Derrida, 1994), la educación (Freire, 2008) y las nuevas luchas por la democracia (Honneth, 1997; Ricoeur, 2007). Todas estas relecturas y nuevas problematizaciones responden a ampliar efectivamente el campo del reconocimiento y de las luchas sociales, ya sea para plantearlas como formas básicas del lazo social y que estarían ligadas a la justicia y a los derechos humanos más elementales, pero también como análisis de equidad de género, de mutualidad del don y de la reciprocidad en modelos dentro y fuera del Estado, en la vida social, pública y privada. En resumen, a producir una y otra vez nuevos puntos de avistajes de la filosofía hegeliana en nuestra contemporaneidad.

Ahora bien, más allá de todas las formas en las cuales se ha intentado interpretar la dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo, este trabajo no buscará ofrecer una nueva clave de lectura, sino más bien detenerse en algunos de los nudos lógicos y argumentativos del planteo hegeliano. Es decir, se

intentará recorrer algunas tensiones, puntos ciegos e incluso falencias del esquema de Hegel en torno al concepto de reconocimiento. Para hacer ello abordaremos preferentemente el modo en que se ha estructurado la lucha entre el señorío y la servidumbre en la sección A del capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu*¹ aunque no se dejará de considerar otras obras de Hegel en las cuales también se aborda el reconocimiento. Así, para llevar a cabo nuestro objetivo, hemos dividido este trabajo en tres grupos de problemas. En primer lugar, los problemas ligados a los contendientes de la lucha por el reconocimiento, con preguntas ligadas a quiénes, cuántos y cómo se entrelazan los actores de la lucha. Luego, se dará lugar a los problemas de la lucha en sí misma, tema-tizando los motivos de la lucha, cuándo ésta efectivamente existió o si es que lo hizo y las fuentes con las que puede interpretarse estos tópicos. Finalmente, en el tercer apartado se tomarán en consideración los problemas que arrojan las consecuencias de dicha lucha, si es ésta posible de evaluar de forma definitiva o si no es esencialmente siempre un “exitoso fracaso”. A modo de cierre, el trabajo finalizará con algunas palabras al respecto.

Los problemas de los contendientes en la lucha: quiénes, cuántos y cómo luchan

La lucha por el reconocimiento muchas veces parece reducirse y comenzar por el encuentro diríamos que hasta *casual* entre dos autoconciencias *simétricas, libres e iguales*, entre las cuales se daría una lucha por la dominación de una por sobre la otra. Sin embargo, una lectura atenta a dicho planteo enseguida nos alerta sobre posibles problemas, silencios y aspectos que no están del todo explicitados de aquél encuentro. Por lo que el silencio sobre muchos elementos indispensables de los actores en conflicto nos empuja a tomar en consideración preguntas de las cuales no nos es posible obtener una respuesta definitiva. En principio, uno de los primeros problemas que emerge de la aparentemente exposición hegeliana simple y lineal es con respecto a *quiénes son, cuántos son y cómo se entrelazan* entre sí los protagonistas del proceso de lucha por el reconocimiento. En

¹Como es sabido la *Fenomenología del Espíritu* cuenta en castellano con cuatro traducciones completas, una pionera de 1966 producida por Wenceslao Roces para Fondo de Cultura Económica (México D.F.), la de Alfredo Llanos de 1991 para la editorial Rescate (Buenos Aires), la de Manuel Jiménez Redondo de 2006 para Pre-Textos (Valencia) y la edición bilingüe a cargo de Antonio Gómez Ramos de 2010 para Abada-UAM

efecto, el recorrido planteado en la *Fenomenología* hasta llegar al capítulo cuatro del libro es el del viaje de una conciencia individual que sucesivamente se va enriqueciendo bajo distintas formas y desafíos. Sin embargo, cuando realiza su entrada al reino de la verdad de la autoconciencia, los problemas del viaje trazado hasta ese punto tomarán un vuelco radicalmente otro: aquí la relación de la conciencia no se dará con el objeto inerte de la certeza sensible, como había sido básicamente hasta entonces, sino que se establecerá ahora en un vínculo más conflictivo y dinámico todavía, con una otredad mayúscula y desafiante, que incluso llevará al sujeto hegeliano a temer su propia muerte. Empero, el tipo de encuentro planteado con esta nueva forma de reto, no logra explicitar del todo con quién (o quiénes) y bajo qué formas específicamente se toparía el sujeto que Hegel analiza. Tratemos de problematizar esto.

A diferencia de lo que sucede en la *Fenomenología*, en los textos previos del período de Jena Hegel parte de un esquema radicalmente distinto con vistas a la lucha y a la edificación del reconocimiento. En ellos, las problemáticas emergían desde la familia, el derecho natural y las instituciones y se daban en torno a la construcción de las distintas formas de sociabilidad en la comunidad. En cambio, en la *Fenomenología* no se dan de ningún modo las mismas pautas. Según el recorrido pautado aquí, los actores en conflicto parecen trenzarse en un combate situado en el más absoluto vacío social e histórico. Es así que algunos autores han incluso hablado de esto como una suerte de “robinsonada de Hegel” (Wildt, 1982: 340). A su vez, la lectura de ciertos pasajes del texto de la *Fenomenología* permite intuir que efectivamente ese otro al que se enfrenta en combate la conciencia –por más radical o extraño que parezca– no sería una otredad totalmente distinta o ajena a sí, sino más bien que sería un encuentro con ella misma, aunque devenida otro. En efecto, el mismo Hegel señala en la introducción del libro que uno de sus objetivos a desarrollar (y quizás el más famoso) es plantear que lo verdadero no se aprehenda sólo como sustancia sino también como sujeto, por lo que no parece una exageración señalar que una de las formas básicas de la lucha por la dominación no refiera necesariamente al vínculo con otro sujeto, sino al devenir y al tratamiento del sí mismo de la conciencia como otra. Es decir, si el eje vital que Hegel se esfuerza por señalar una y otra vez a lo largo de todo el libro es que el sujeto, para conocerse a sí mismo no puede acceder directamente a sí, sino que requiere de una mediación para hacerlo, la paradoja final, empero, es que la estructura de esa mediación es la reflexión o

“salida hacia afuera de sí”, la cual sólo puede realizar moviéndose y encontrándose extrañamente como un otro: únicamente podemos encontrarnos como sujetos en la medida en que nos perdemos a nosotros mismos. Por lo tanto, la propia escisión reflexiva obligaría al sujeto al considerarse a sí mismo como un extraño y a entablar entonces una lucha consigo y contra sí por reconocerse en un movimiento de diferenciación perpetua y siendo esto una de las bases elementales que nos permita empezar a entender quién es efectivamente el protagonista de la lucha. Así, la autofisura de la propia esencia que provoca el extrañamiento propio sería la que permitiría que la subjetividad en su proceso de autoconstitución sólo pueda emerger a través de una experiencia de sí como una sustancia, como si fuera una entidad ajena a sí, en la cual al desdoblarse y perderse, pueda recuperarse en ese mismo movimiento vivenciándolo (y vivenciándose) no sólo como sustancia sino también como un sujeto. Finalmente, de ser esto cierto, entonces la lucha por el dominio y el reconocimiento no implicaría a un otro diferente y por fuera de la propia conciencia como muchas veces suele plantearse, sino simplemente serían los conflictos sucedidos en los movimientos de retorno y salida dialécticos de una unidad escindida los que protagonizarían la lucha: sería más bien una lucha por el autodomínio y el auto-reconocimiento propios. De allí que los conflictos entre el dominado y el dominador no deberían ser comprendidos necesariamente como un choque de dos individualidades en disputa, sino más bien como el de una sola singularidad replegada sobre sí misma. Como lo plantea Jiménez Redondo en sus notas a la traducción de la *Fenomenología*:

La conciencia (el señor) no tiene más remedio que despreciar aquello en lo que, sin embargo, reside su reconocimiento como autoconciencia [...] [Del mismo modo] la conciencia (el siervo) no tiene más remedio que concebir envidia y odio frente a ese sí-misma que no es en verdad sino la negación de ella misma (Hegel, 2010a: 921-922).

Ahora bien, más allá de que la lucha por el reconocimiento implique un movimiento del sujeto sobre sí mismo, y el desgarramiento y el dolor por nunca poder atraparse como una sustancia cerrada y terminada, lo cierto es que el reconocimiento es principalmente un proceso genético de formación de las identidades subjetivas en el medio social del cual emergen y en el cual éstas se (auto)determinan. Además, Hegel explícitamente habla del conflicto entre autoconciencias (habla en plural). Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento, por más que implique el repliegue indivi-

dual, no puede ser resumida sólo a los conflictos de un sujeto frente a sí. En todo caso, el autodomínio y la posibilidad de lograr la autonomía que implica el haber conquistado la autoridad sobre sí mismo para actuar según normas y criterios propios es tan sólo un requisito previo (o un momento co-constitutivo) del conflicto entre las autoconciencias que ya se han desatado de la inmediatez simplemente biológica de la vida (Gómez Ramos, 2014: 418).

Aunque sin dudas, la incógnita acerca de cómo determinar la cantidad de contendientes, no finaliza con señalar que el número exceda simplemente al uno. En este caso, si bien la forma estilizada de exposición de la lucha por el reconocimiento parece hablar de sólo “dos” autoconciencias en disputa entre sí por el dominio de una frente a la otra y el resultado de la lucha parece ser también sólo dos posiciones -como Señor y como siervo-, las tensiones que conlleva esto no se agotan allí. Primero, porque es muy difícil pensar que la figura del Señor y del siervo refieran únicamente a dos autoconciencias aisladas y flotando en un desierto social sin conexión con otras autoconciencias más que ellas mismas (la pregunta básica sobre cómo fue posible que se criaran de forma separada y solitarias cada una de estas dos autoconciencias no sólo es totalmente pertinente, sino que todavía lo es más el entender por qué ese encuentro tan improbable y lejano a las situaciones de la vida habitual, francamente anti-humano y fantástico, sería una forma estructural e inevitable del desarrollo de la conciencia como lo son las otras formas de la conciencia analizadas en el resto del libro). Segundo, porque el capítulo cuatro de la *Fenomenología* es un capítulo en el cual se realiza no sólo el pasaje de la conciencia a la autoconciencia, como ya dijimos, sino también de esta última al espíritu, siendo éste el capítulo bisagra en el cual se abordaría con mayor detenimiento el mundo intersubjetivo. Tercero, hablar únicamente de dos autoconciencias aisladas, solitarias e insertas en el más absoluto vacío social es un contrasentido directo a toda la obra hegeliana y a todo lo planteado en la *Fenomenología*. Justamente, uno de los objetivos manifiestos del libro es señalar que no existen individuos aislados de la vida social y sin otros sujetos, sino que estamos ya siempre recorriendo un movimiento en el que yo es un nosotros y un nosotros que es yo. Así, la producción hegeliana se

2 Como señala Acosta López (2009: 23) con vistas de las críticas de Hegel al contractualismo: “Apoyado en la tradición aristotélica, Hegel apela nuevamente a la idea de la comunidad política como punto de partida necesario para toda reflexión que pretenda dar cuenta de la vida humana con la intención, más allá de Aristóteles, de mostrar cómo esta referencia a lo intersubjetivo es condición de posibilidad de la subjetividad, tal y como ésta ha sido concebida en la modernidad”.

caracteriza de punta a punta por confrontar con las visiones del contractualismo, que fijan en los individuos el principio de la sociedad para señalar que, más bien, es el lazo social de relación previo y constitutivo el que hace posible cualquier forma de pacto². Cuarto, el recorrido propuesto en la *Fenomenología* no es lineal, aunque por momentos una de las tendencias predominantes es alcanzar mayores niveles de riqueza y ser estos superiores a lo previos. Por lo ya dicho, no se puede simplemente leer como si a lo largo de todo el libro asistiéramos únicamente a un avance desde la individualidad solitaria primero, luego a una díada con alguna otra subjetividad, seguida por la vida intersubjetiva, los grupos, los pueblos y finalmente la historia. Al contrario, las lógicas dialécticas son siempre circulares, con avances y retrocesos, con infinitos bucles y espirales, aunque siempre dentro de una macrodialéctica global: estamos desde ya siempre en el terreno del Espíritu y no existe ningún tipo de robinsonada. Por lo tanto, frente a la pregunta sobre por qué entonces el encuentro con ese Otro no ocurrió antes en el libro y por qué ocurre en el momento en el cual la conciencia individual deja de tener el protagonismo absoluto para centrarse el relato también en las lógicas intersubjetivas, la respuesta parece ser obvia: el encuentro no emergió desde la nada o como una creación ex nihilo –nada más lejos de esto en Hegel-, sino que siempre estuvo allí (Butler, 2012: 86). Las relaciones entre autoconciencias eran más bien parte de la realidad explícita hasta entonces, pero que sólo hasta la altura del capítulo cuarto quedaron en segundo plano, de una manera incipiente y nunca ausente, y que a partir de allí cobrarían un peso cada vez mayor. Además, y lo que verdaderamente debe destacarse de ello, es que los luchadores no serían, por ende, ni un sujeto individual luchando contra su propia escisión, ni tan sólo dos autoconciencias, sino que más bien ese Otro no sería otra cosa que una multiplicidad colectiva de autoconciencias: la lucha necesariamente se da en un proceso dinámico dentro de la vida social, en un pueblo. Como señalará Hegel posteriormente en el libro: “Esta conciencia tiene su esencia en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la realidad de este espíritu, en todo el pueblo” (2010b: 166). Junto con esto, y lo que quizás más vale la pena destacar, es que la lucha tampoco ocurriría entre un caos de múltiples autoconciencias, en un estado silvestre o bajo la simple animalidad –como ya dijimos, Hegel se opone rotundamente a cualquier idea de estado de naturaleza al estilo de Hobbes o a los presupuestos teóricos individualistas del contrac-

tualismo-, sino que se produciría en un espacio necesariamente social y por ende reglado. Es decir, bajo las instituciones que configuran y contienen las relaciones entre los humanos.

Esto último es especialmente problemático para el tipo de narración construido en la *Fenomenología*, puesto que Hegel no ofrece ni describe en el capítulo cuatro algún contexto social del cual pudieran emerger las autoconciencias en conflicto. Además, tampoco menciona a las instituciones que las contienen y esto es vital. Porque hablar de instituciones es hablar necesariamente de reglas, jerarquías, relaciones de poder y formas de dominio³. En otras palabras, la estructura del terreno social en la cual se trenzan los actores en su lucha por el reconocimiento no sería desde un terreno simétrico ni igualitario, sino que se hallaría constituido por los diferentes desniveles de lo social: cada uno de los contendientes cuenta con distintas y desiguales capacidades y herramientas para entablar sus vínculos y formas de lucha. Como dice Hegel en el *Sistema de la eticidad* con vistas a las posiciones que asumen los actores en conflicto: “se establecen junto a la inequidad del poder de la vida” (2006b: 55). Es por esto que nunca verdaderamente existen iguales oportunidades para quienes entablan una lucha, sino que eso es una ilusión que esconde las asimetrías políticas presentes en toda relación de poder entre individuos.

3 Una discusión siempre presente entre los comentaristas y traductores de Hegel con vistas a las instituciones intervinientes en la lucha por el reconocimiento son las categorías utilizadas por Hegel. Como es sabido, Hegel en la *Fenomenología* utiliza las palabras alemanas *Herrschaft* y *Knechtschaft*, popularmente traducidas por Amo y esclavitud (por ejemplo, Juan José Sebreli en la traducción que realizó del libro de Kojève sobre Hegel). En las traducciones ya comentadas de la *Fenomenología*, Roces utiliza las expresiones Señorío y Servidumbre, Llanos Dominio y Servidumbre, mientras que Jiménez Redondo y Gómez Ramos Dominación y Servidumbre. En todos los casos, más allá de la elección de las palabras para traducir los vocablos alemanes, aparecen problemas de distinto tipo. Por un lado, si se considera la raíz o etimología de las palabras usadas por Hegel, Amo y Esclavo parecen ser las expresiones más alejadas. Por otra parte, además del problema filológico, todavía subsiste el fundamental problema sobre cómo exactamente deben ser entendidas dichas categorías (y por ende también sobre cómo traducirlas). En este sentido, la esclavitud es algo institucionalmente distinto a la servidumbre en varios aspectos. En primer lugar, porque aún el señorío de tinte feudal europeo o incluso el ruso -modelos muy presentes para Hegel- suponen reconocer en el sometido la humanidad y el compartir ciertos elementos en común, como puede ser la religión cristiana, el idioma y las costumbres, y así también tienen los siervos ciertos derechos propios que en teoría son inalienables, mientras que con el esclavo no sucede nada de eso: se lo considera una cosa, no muy distinta a la pura animalidad -como puede ser un buey-, es un otro radical pagano y, al ser una cosa, carece de derechos y puede ser comprada, vendida o trasladada como tal y sin concesiones (algo que no ocurre con el siervo de la gleba). En segundo lugar, si bien es verdad que Hegel en la

Por cierto, que el punto de partida son los desequilibrios, la opresión, la violencia y las desigualdades⁴. Como lo señala claramente Dri:

La relación intersubjetiva como lucha por el reconocimiento comienza siendo una relación desigual. La universalidad concreta del espíritu exige la igualdad de la relación. Si ésta en un momento determinado se diese, está claro que el movimiento se apaciguaría y la historia habría llegado a su fin [...] Evidentemente ello está contra el núcleo mismo de la concepción dialéctica [...] Naturalmente que si el movimiento dialéctico es esencialmente constitutivo del espíritu, la relación señorío-servidumbre es insuperable. Es decir, lo que es insuperable como tal de la relación, no esa desigualdad [...] La relación de desigualdad que se plantea en la lucha por el reconocimiento se pone en movimiento, motorizada por la atracción que ejerce el polo utópico. La utopía llama a la superación de la desigualdad [...] Ello no significa empero la desaparición de la desigualdad en las relaciones intersubjetivas, sino la desaparición de un determinado tipo de desigualdad (Dri, 2006: 189).

Por último, debemos decir que si el reconocimiento es presentado durante los textos del periodo de Jena por Hegel como uno de los momentos dialécticos de las relaciones intersubjetivas, en sus obras posteriores a él como son la *Filosofía del derecho* (1968) y la *Enciclopedia* (2005), los actores en juego dejan de ser necesariamente sujetos individuales enfrentados entre sí y en pos de ordenar sus relaciones de poder, para pasar a ser sujetos colectivos –como los pueblos– que también llevan ade-

Sklav muchas veces como sinónimo intercambiable, por lo que la idea simple y lisa de la esclavitud no está tan lejos. En tercer lugar, Hegel no parece dar cuenta de si la relación de dominio y sometimiento entre las conciencias se refiere a alguna institución histórico-social concreta y específica (como son las de esclavitud y servidumbre recién señaladas), o más bien responden a formas genéricas de la dominación. Las consecuencias de esto no son menores: en un caso, si se tratara de un sometimiento como esclavos, estos deberían ganar entonces primero que todo el ser-todos- sean reconocidos como humanos y no ser más meramente reconocidos como cosas (algo que se acerca mucho a la idea hegeliana que se postula en la Fenomenología aunque sea irónicamente justo en esta obra, cuando Hegel deja de usar la palabra Sklav y utiliza la ambigua Knecht); en cambio, si son sometidos en el sentido de ser siervos de la gleba, entonces son reconocidos como humanos y simplemente sufren una derrota política ya previamente establecida y negociada (algo que parece alejarse del planteo hegeliano). En todos los casos, como vemos, los debates, interpretaciones y problemas aún subsisten. Por ejemplo, Buck-Morss (2013) propone utilizar indistintamente cuando Hegel habla tanto de Knecht como de Sklav la reducción de ambas expresiones a la institución del esclavo por varios motivos. Por un lado, porque la esclavitud es una institución transhistórica que abarca tanto la antigüedad, el medioevo como la modernidad, por lo que sería más apropiado a la idea hegeliana la figura del esclavo como el desarrollo de una forma de conciencia bajo un modelo universal. Por otro, y contrariamente a lo anterior, porque Buck-Morss ubica a la lucha por la libertad y contra la esclavitud como la lucha moderna por excelencia. En el caso de nuestro trabajo, como se ha visto, se han tomado las distintas traducciones de modo intercambiable según correspondieran las expresiones Herrschaft, Herr, Knechtschaft, Knecht y Sklav, puesto que aunque se asumiera de forma rigurosa alguna de las traducciones posibles, las tensiones y problemas sobre cómo entender la lucha y a los luchadores aún se mantendrían y el objetivo de este trabajo es señalar estas tensiones, no resolverlas.

lante sus luchas por el reconocimiento en conflictos entre sí. Como lo plantea el mismo Hegel: “La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados [...] Es el comienzo fenoménico o exterior de los estados, no su principio sustancial” (2005: 479). Por lo tanto, los problemas del número y las formas de interrelación en torno al reconocimiento a partir de estas últimas obras se expandirían en una complejidad mucho mayor todavía a la que estuvimos indagando.

La lucha en sí como campo de problemas

El conflicto llevado a cabo por las autoconciencias tiene su punto neurálgico en el combate que entablan entre sí. Empero, al igual que el caso de los combatientes, analizado en la sección anterior, aquí también residen varios puntos oscuros y problemas que deberían ser resueltos o explorados para hallar algún tipo de explicación frente a ellos, puesto que Hegel en varios aspectos vitales de su planteo ofrece silencios demasiado ruidosos. En este caso, la primera cuestión que aparece tras la lectura de la Fenomenología del espíritu es preguntar simplemente por qué motivo se da la lucha, qué es lo que la origina. En efecto, una vez más y como en otros puntos, la diferencia de la Fenomenología con los trabajos previos de Hegel es grande, puesto que en ellos los motivos de la lucha eran lujosamente explicados. Es decir, ya sea en el *Sistema de la eticidad* (2006b) o en la *Filosofía de lo real* (2006a), los motivos de los conflictos eran claros y seguían un desarrollo lógico argumentativo bastante ordenado. Allí, el origen de los conflictos estaba ligado al robo, el respeto a la propiedad, el honor, la familia y demás. En cada uno de estos casos, si bien había distintos tipos de problemas por desplegar, el disparador directo de la disputa era explícito. En cambio, en la *Fenomenología* sólo encontramos silencio. Así, esta incógnita ha dado lugar a la mayor cantidad de respuestas posibles y le ha permitido a los diferentes comentaristas e intérpretes de Hegel aprovechar el vacío para formular sus claves de lectura en un sentido u otro. Es más, paradójicamente, muchos intérpretes

⁴ En la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Hegel señala que la violencia o fuerza ejercida entre humanos (Gewalt) es el punto de partida de la lucha por el reconocimiento, aunque aclara: “La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado

han llegado a sugerir que los motivos de la lucha según su propia lectura eran tan claros y evidentes que por ello no era necesario aclararlos por parte de Hegel. Sin embargo, y más allá de los intérpretes, lo que resulta más llamativo de todo, finalmente, es que en la *Fenomenología* un motivo que nunca es explicitado o comunicado de forma directa, tiene igualmente la fuerza suficiente para desencadenar una lucha “a muerte”⁵.

En este sentido, por cómo estaba dado el desarrollo argumental de la Fenomenología hasta la altura del capítulo cuatro, en la cual el sujeto hegeliano entre avances y retrocesos en el viaje gnoseológico de su conciencia lograba un nivel de complejidad y conocimiento cada vez mayor, sufre en ese recorrido, justo allí, una sacudida mucho mayor a las recibidas hasta entonces. Puesto que como señalamos anteriormente, se trata de que la conciencia subjetiva dejaba en este capítulo de ser la protagonista exclusiva en el recorrido de exploración del mundo para chocar refractariamente con otras conciencias: el encuentro con otro(s) implicaba en sí mismo un temblor lo suficientemente profundo como para operar un desgarramiento interno capaz de experimentar la situación extrema del miedo a la muerte, la crisis de la conciencia autocentrada y la inscripción de la alteridad radical. Por su parte, dicho encuentro de temor y temblor conllevaba además, como consecuencia directa, el derrumbe de la visión egocéntrica del mundo y la necesidad entonces de tomar en cuenta los esquemas de descentramiento de la intersubjetividad.

Ahora bien, y en relación con nuestro problema, la dinámica descripta hasta aquí, igualmente, no permite intuir fácilmente por qué ese encuentro debería provocar como consecuencia una lucha y mucho menos por qué ésta debería ser “a muerte”. Si bien es verdad que la autoconciencia primera descripta por Hegel experimenta el temor a la muerte en (y por) dicho encuentro, de allí no es fácilmente derivable que por ello se tenga que lanzar a luchar contra otro y mucho menos a arriesgar su vida, a menos que se admita lo obvio: la vida siempre está en riesgo por el solo hecho de vivirla, por lo que el miedo (y la lucha frente) a la muerte únicamente la sufren los vivos. Este punto es uno de los presupuestos con los que trabaja Hegel y deviene central en el proceso: la escisión de la con-

⁵ En una clave de lectura cercana a lo expuesto por Derrida (2000), podría desplegarse la siguiente pregunta: ¿podrá ser el silencio hegeliano sobre el disparador de la lucha a muerte una crítica sutil a que los seres humanos se matan entre sí sin tener motivo alguno o sin necesitar una excusa para quitarse la vida unos a los otros? Es decir, cuando se trata de matar o luchar, podemos hacerlo sin un porqué.

ciencia de la que hablábamos antes, por la cual se producía el desgarramiento interno por el que la verdad se aprehende como sujeto y no sólo como sustancia, implica también aprehenderse como ser viviente en el momento en el que la vida biológica no es ya lo único que importa: la vida social y cultural humana que se abre junto al encuentro con otras autoconciencias excede con creces la inmediatez de la vida nuda. Por lo tanto, con estos movimientos, la conciencia empieza a descubrir que más allá de la simple vida biológica hay otra vida, la vida intersubjetiva del espíritu, aunque ésta es una vida mucho más incierta y peligrosa que la pura animalidad (que se inicia con el concepto límite entre lo humano y lo instintivo del deseo [*Begierde*]). Con lo que entrar en esta última implica simultáneamente saberse en el riesgo de estar vivo y por ello en el temor a la muerte. Además, y lo que no podemos dejar de lado tampoco, es que el encuentro con el Otro implica también otra ruptura con las dinámicas previas, en el sentido de que la conciencia ya no podrá ver al Otro como si fuera un ente pasivo como era hasta entonces con las cosas sensibles y en los cuales la conciencia reflejaba su diferencia simplemente en objetos inertes, sino que ahora descubrirá una independencia desafiante a la que ya no podrá controlar. Por lo que la independencia del Otro representará una amenaza a la forma de libertad consideraba como una propiedad exclusiva y que la conciencia primera creía poseer sólo para sí.

De esta manera, siguiendo todas estas pistas, podríamos preguntarnos efectivamente si el motivo de la lucha fue la dinámica que se generó en pos de una lucha defensiva y angustiante por recuperar el mundo egocéntrico que se derrumbó tras el encuentro o si más bien fue una acción de respuesta para devolverle al otro la experiencia del miedo a la muerte; también puede pensarse que la lucha como una “lucha a muerte” es un proceso que se da necesariamente en los seres vivos (y de ahí que sea “a muerte” pero “por la vida”) o que más bien se trataría de una lucha contra el Otro y para destruirlo porque se lo cree la encarnación o la amenaza misma del miedo a la muerte; a ello se pueden sumar la cuestión de si la lucha es una batalla que lleva adelante la conciencia para recuperar la independencia que supone que el Otro le robó como sugiere Butler (2012) o si no, sería mejor seguir a Siep (2011) cuando señala que el esquema es inverso al que generalmente se acepta: la lucha por el reconocimiento no comenzaría con la lucha a vida o muerte, sino que ésta es provocada por el reconocimiento implícito que se formula en el deseo. Aunque sin dudas,

y lo que resulta llamativo en sus resultados, es que si juzgamos por la consecuencia inmediata, la lucha por el reconocimiento también podría haber sido motivada por la búsqueda del sometimiento simplemente laboral de uno(s) por sobre otro(s), y en la cual todos los motivos reseñados sólo fueron en realidad medios para el mismo fin: conquistar a otra subjetiva para obtener el trabajo forzado de ella y nada más (puesto que el reconocimiento por el cual supuestamente se luchaba finalmente será ignorado, no les importará o será dejado de lado por los protagonistas una vez que se avance con la lucha o se obtenga un primer resultado –volvemos sobre esto en el próximo apartado-)⁶. Por último, no está de más tampoco preguntar si la lucha misma, al no tener un motivo tan claro, no fue simplemente un malentendido o un equívoco, una mala interpretación de los actores por sentirse atemorizados por una amenaza que nunca nadie buscó generar. Ya que de ser esto último así, además del por qué de la lucha, se abriría entonces también la pregunta sobre el quién inició la lucha, como además el problema sobre la responsabilidad de los actores frente al conflicto (algo generalmente dejado de lado en las investigaciones).

Como vemos, todos los interrogantes señalados podrían ser respondidos si Hegel nos hubiera dado más indicaciones sobre la lucha, pero lo cierto es que en la *Fenomenología* no aparecen señalamientos claros al respecto. Aún más, Hegel directamente no hace ninguna mención a la lucha en sí: la misma nunca es descripta o mencionada. En el texto no hay sangre, historia, violencia explícita, cuerpos, contextos, edades o formas siquiera en las que se dio el enfrentamiento. Ni siquiera se mencionan rasguños, ni tampoco parece ser una lucha simplemente simbólica. Por lo tanto, ante estas ausencias, habría que también preguntarse si alguna vez existió la lucha, si la misma efectivamente tuvo lugar. Según De Zan (2007: 53), la situación de lucha en sí misma es un planteo en el que Hegel sólo intenta reconstruir racionalmente las condiciones transcendentales de la intersubjetividad humana en general, por lo que dicha “situación originaria de lucha a muerte por el reconocimiento no pertenece para Hegel propiamente a la historia, cae antes de este comienzo y es su presupuesto ontológico o antropológico” y que es por eso por lo cual no puede ser narrado. Esta última explicación es un lugar común en las disquisiciones

⁶ una discusión más larga sobre las causas o motivos posibles que podrían haber desencadenado la lucha por el reconocimiento se encuentra en Van Braga (1963).

sobre este tema. Sin embargo, lo que no siempre es destacado en este tipo de explicaciones es la consecuencia implícita que genera la ausencia total de la lucha en la narración: si la lucha nunca tuvo lugar, entonces el esclavo nunca fue efectivamente derrotado ni el Señor tampoco nunca pudo vencerlo. Por lo tanto, las posiciones finales que pudieran generarse en una batalla que nunca existió nos indican que cada uno de los actores terminó por asumir simplemente el rol posicional que desde siempre ya tuvieron. Es decir, los desniveles sociales, las asimetrías institucionales y el poder político, como ya mencionamos antes, son elementos indispensables que sobrevuelan constantemente la dialéctica del reconocimiento: el sometido ya fue vencido antes siquiera de luchar y aún sin luchar, porque el emerger de la conciencia sólo es posible en un espacio estructural que ya previamente asignó posiciones diferenciales asimétricas.

Siguiendo esta dirección, para entender mejor la idea misma de lucha por el reconocimiento y de la articulación intersubjetiva que intenta tematizar se encuentra también ligado directamente el problema de las fuentes filosóficas con las cuales Hegel intentaría discutir o reinterpretar. En efecto, en el concepto de reconocimiento y la lucha a él asociado, en muchos casos se ha intentado ver una reelaboración de Hegel de un planteo del idealismo alemán en el que podría rastrearse la idea de reconocimiento ya desde Kant, aunque muchos autores indican que más bien dicha idea tiene su origen en Fichte y es con éste con quién Hegel buscar polemizar (Rendón Arroyave, 2010; Acosta López, 2009). Otros han intentado ligar la discusión del reconocimiento más bien con los antiguos, tanto en un debate con Platón (Kelly, 1996) como especialmente con Aristóteles y su tesis de los “esclavos por naturaleza” (Shklar, 1996; Artola Barrenechea, 1978). Aunque como comentamos en la introducción, durante los últimos años la mayoría de los intérpretes han tendido a asociar la idea de la lucha por el reconocimiento con un fuerte énfasis político y vincularlo entonces con los autores de tinte contractualista, siendo la referencia ineludible Thomas Hobbes y el mítico “estado de naturaleza” en el cual existiría una lucha de todos contra todos (Siep, 2011; Strauss, 2006; Lukac, 1999; Muller Uhlenbrock, 2013). Empero, como también hemos mencionado, los giros en las lecturas han buscado ofrecer novedosas claves de interpretación en función de buscar en la propia actualidad política e histórica de Hegel las fuentes y “la inspiración” para plantear la idea de lucha por el reconocimiento, en la cual la revolución francesa (D’Hondt, 2013) y la

rebelión de esclavos de Haití (Buck-Morss, 2013) han resultado elementos ineludibles en los debates para entender los componentes de la lucha y lo que allí quiere discutir Hegel. Es decir, rastrear las fuentes de Hegel es vital porque, más allá de los autores señalados, lo cierto es que el planteo hegeliano es sumamente original y aplica un giro en la articulación misma de la lucha y en cómo ésta se estructura que hace difícil entender por qué planteó una situación francamente imposible de resolver. En este caso, porque la lucha por el reconocimiento en el relato hegeliano, cuando se constituye, asume la forma de un juego de suma cero, que por su lógica de conformación sólo podría ser ganada por alguno de sus contendientes y nunca por todos. Esto parece aplicar la paradoja dialéctica llevada hasta sus extremos: así se deja de lado que lo central del reconocimiento es –precisamente– el carácter relacional entre subjetividades y el vínculo recíproco que deben establecer entre sí, pero la forma que adquiere la situación de lucha planteada por Hegel es un esquema tal como si el único objetivo posible es que haya un único ganador del reconocimiento, dejando de lado que si el reconocimiento no es recíproco y de todos, éste nunca puede acontecer. Con ello, la lucha, por más que nunca exista, no tenga motivos claros o no se explicita cuándo pudo haber ocurrido, ella también está condenada al fracaso aún antes de empezar: sólo se lucha bajo un esquema en el que el objetivo final nunca se puede alcanzar.

Las consecuencias de una lucha imposible: ¿quién gana, quién pierde?

Si hacemos una lectura esquemática de la lucha por el reconocimiento parecería que el resultado de la misma es claro: triunfa el Señor cuando reduce a la servidumbre a una conciencia que en algún momento se creyó independiente. Por lo que el Señor con esto coronaría su victoria tras hacerse de una fuerza laboral a la cual explotar y a la cual extraerle los productos de su trabajo. Sin embargo, lo que resulta en primer lugar destacado de la lucha tal cual la relata Hegel es que dicha lucha no acaba allí con esa victoria, sino que, al contrario, el supuesto dominio del Señor no implica de ningún modo una pacificación, ni el final de los conflictos, sino más bien un armisticio solapado. Puesto que aún derrotado y sometido a una vida de trabajo forzado, el siervo continúa con su odio hacia el Señor y parece acumular furia y resentimiento para, en algún momento, asestar

una venganza explosiva contra quién lo derrotó. Por lo que la lucha, no se acaba ni con el temor a la muerte ni con la subordinación de una autoconciencia por sobre la otra, sino que más bien describe el carácter agonista de todo vínculo social, la insociable sociabilidad de las relaciones humanas, en las cuales nunca hay una “victoria final”, ya que ni la dialéctica ni el camino tejido por el espíritu se detienen en algún punto.

En este sentido, el carácter más relevante del proceso de lucha por el reconocimiento, y que deviene francamente el punto más paradójico de él, indica lo pírrica que resultan sus consecuencias inmediatas, puesto que la victoria del Señor –por la cual éste creía haber demostrado su independencia tras asegurarse la explotación del siervo- en poco tiempo se convertirá en una trampa o maldición que lo condene a la quietud y a la dependencia, sin lograr con ello entender que ha entrado en un laberinto del que no se percata estar y del que ni siquiera, por ende, pueda querer plantearse el querer salir. Es decir, tras su instante de gloria, el Señor terminará reducido a una posición que lo deja atrapado en un empobrecimiento cada vez mayor y en un camino que parece augurarle un estancamiento o incluso empobrecimiento del desarrollo de su conciencia: él pasará a ser en realidad el dependiente del esclavo y de su trabajo formativo. En cambio, el siervo que había sido derrotado y subyugado a una vida que inicialmente encontraba miserable, logrará forjar y descubrir con su trabajo penitente un placer encantador en la producción de la cultura, la historia y de sus propias herramientas para edificar –casi sin percibirlo- el camino de su liberación e independencia, transformando a la derrota originaria en una bendición para él. Con ello, a través del trabajo y de la vida cultural desarrollada, el derrotado podrá edificar una redención subjetiva que le permita avanzar en el camino de elevar su conciencia hacia formas más altas y complejas, y con ello conquistar la autonomía que alguna vez creyó perder. En pocas palabras, los giros dialécticos de la lucha invertirán los resultados tras arrojar al aparente vencedor a su estancamiento subjetivo y proveerle al derrotado un sendero de crecimiento subjetivo que tardará en valorar.

Ahora bien, si el camino de la lucha por el reconocimiento arroja resultados paradójicos y que admiten diversos tipos de lecturas según cada tramo del mismo en torno a quién gana y quién pierde con él, lo cierto es que el reconocimiento por las opciones y secuelas que ofrece, también termina por demostrarse como un camino esquivo o directamente imposible, como

ya hablamos. En este caso, porque las opciones desplegadas al momento de establecer la lucha o las consecuencias de la confrontación por el reconocimiento parecen mostrar a cada una de sus alternativas como espurias, inviábiles o estar destinadas al naufragio. En efecto, tal como vimos, la confrontación inicial de la lucha por el reconocimiento se entabla primero como una lucha que sólo ofrece dos alternativas en torno a luchar “a vida o muerte”, pero en la cual, sin embargo, ninguna de ambas opciones parece poder llevar al camino del reconocimiento: si en un caso se optará por la muerte, el reconocimiento no tendría lugar, puesto que, como se apuntó más arriba, el reconocimiento necesita ser recíproco para ser tal, por lo que la muerte de una de las autoconciencias impediría que ésta alguna vez pudiera ser reconocida, como también le negaría a la otra el reconocimiento, ya que el reconocimiento nunca puede ser ni unilateral ni tampoco darse en solitario (además, habría que evaluar seriamente cuál es la verdadera opción que representa “elegir la muerte” o si es que alguna vez “se elige”); en cambio, el escoger la vida sólo conduce a un camino de servidumbre donde tampoco el reconocimiento es posible, ya que los vencidos terminan por perder su libertad, caen en una alienación que los despoja de la dignidad humana, que debería ser su marca, y sin lograr entonces ser reconocidos como subjetividades autónomas. Por último, las posiciones de Dominio y Servidumbre tal cual son planteadas por Hegel en el capítulo cuatro de la *Fenomenología*, en ningún caso permiten el reconocimiento mutuo como subjetividades independientes, puesto que la simetría jamás se concreta, sino que sufre un desarreglo estructural o el “falso reconocimiento” una y otra vez: el Señor no ve en el siervo a una conciencia independiente a la cual respetar o considerar a su altura, sino que simplemente lo concibe como una cosa despojada de toda humanidad y dignidad; por el lado del siervo, éste tampoco reconoce en la otra conciencia humana la posibilidad de un vínculo relacional mutuo, sino que le atribuye características de superioridad que descompensa la simetría recíproca: el vencido se convence también de que sólo puede ser un objeto al servicio del Amo y no ya una subjetividad autónoma, por lo que también priva al Señor de que alguien lo reconozca. En definitiva, la ironía más grande de todo el trayecto recorrido es que, en la lucha por el reconocimiento, éste último objetivo finalmente nunca se logra como tal, sino que siempre fracasa.

En este sentido, el resultado termina por indicar que el reconocimiento no

se puede realizar totalmente en cuanto tal, puesto que éste es un proceso en perpetuo movimiento de diferimiento, repliegue, extrañamiento y apertura sobre sí mismo, pero desdoblado en un desarreglo esencial con el Otro. Como lo indica Žižek:

El doble falso reconocimiento con respecto a la verdadera naturaleza del otro funciona como una condición subjetiva del resultado final: no podemos ir directamente tras la verdad [...] [ya que] en la deficiencia percibida del otro cada quien percibe –sin saberlo– la falsedad de la posición subjetiva de él/ella; la deficiencia del otro es simplemente la objetivación de la distorsión de nuestro propio punto de vista [...] Si queremos ahorrarnos el doloroso rodeo a través del falso reconocimiento, no acertaremos con la Verdad: sólo la “travesía” del falso reconocimiento nos permite acceder a la verdadera naturaleza del otro y al mismo tiempo superar nuestra propia deficiencia (2003: 96-97).

Por ello mismo, el trabajo sobre la incompletitud del reconocimiento es el que abre el camino y la apuesta por nuevas formas de luchas por el reconocimiento en cuanto tales, aunque en cada caso los relanzamientos sobre ello no harán otra cosa más que volver a desgarrar y desdoblar a las subjetividades en conflicto en una historia sin fin. Empero, para esto último, vale la pena hacer una aclaración fundamental: cada nueva lucha por el reconocimiento que se relanza no produce sin más una repetición de la lucha previa, sino que, al contrario, el proceso asintótico del reconocimiento es el que permite edificar nuevas formas de las relaciones intersubjetivas y continuar con la marcha de la historia. Las luchas por el reconocimiento no pueden detenerse entonces puesto que eso significaría una aprehensión de la verdad sólo como sustancia y no ya como sujeto.

Conclusión y apertura: Los problemas del reconocimiento

A lo largo de este trabajo hemos intentado centrar la atención sobre diversos problemas y nudos argumentales con vistas a la lucha del reconocimiento hegeliano. En este caso, hemos intentado hacer diversas preguntas que no están del todo explicitadas en la narrativa desplegada por Hegel en el capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu*, pero que sin embargo creemos que son vitales para entender distintas formas bajo las cuales se despliega la lucha por el reconocimiento. Así, hemos tratado de llevar adelante una serie de cuestiones que pueden parecer simples en su formulación, pero que pueden devenir capitales a la hora de

pensar las temáticas que se entrelazan allí. Los interrogantes que se ligan entonces con vistas a saber quiénes luchan, cómo luchan y cuántos luchan fueron los ejes que buscamos plantear en nuestro primer apartado, para arrojar diversos tipos de esquemas de respuestas posibles y las alternativas que puede tomarse en cada caso. Por su parte, en relación con la lucha misma, las preguntas relacionadas con los motivos de la lucha, cuándo ésta efectivamente existió o si es que lo hizo y las fuentes con las que pueden interpretarse estos problemas fueron algunos de los planteos que se intentaron llevar a cabo en el segundo apartado. Finalmente, en el tercer agrupamiento de problemas se abordó el carácter ciertamente aporético que conlleva pensar las luchas por el reconocimiento bajo las paradojas de sus resultados y de sus “exitosos fracasos”.

En todos los casos, quizás las preguntas por el reconocimiento nos permitan evitar respuestas apresuradas o tomar como obviedades los silencios que Hegel nos hace sonar, para con ello despertar nuevos cuestionamientos sobre la inagotable propuesta hegeliana. Que como el reconocimiento mismo que intenta plantear, cada vez que buscamos aprehenderlo y comprenderlo mejor, termina por evanecerse y devolvernos las respuestas en forma de preguntas.

Bibliografía Citada:

- Acosta López, María (2009). “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad” en Cely, Flor y Duica, William (Ed.) *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre la autoconciencia, sujeto y acción*. Centro Editorial: Bogotá.
- Artola Barrenechea, (1978). “La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”. *Logos*, N° 13, pp. 29-46.
- Binetti, Marí José (2008). “Hegel y el neohegelianismo francés: una nueva identidad”. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, V. XIII, pp. 295-311.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu: Buenos Aires.
- (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós: Buenos Aires.
- D’Hondt, Jaques (2013). *Hegel*. Tusquets, Buenos Aires.

- De la Maza, Luis (2012). “La interpretación antropológica de la Fenomenología del Espíritu. Aportes y problemas”. *Revista de Filosofía*, Vol. 68, pp. 79-101.
- De Zan, Julio (2007). “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”. *Agora Philosophica*, N° 16, pp. 45-67.
- Derrida, Jaques (1994). . Trotta: Madrid.
- (2000). *Dar la muerte*. Paidós: Barcelona.
- Dri, Rubén (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Biblos: Buenos Aires.
- Freire, Paulo (2008). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno: Buenos Aires.
- Gómez Ramos, Antonio (2014). “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel” en García Norro, Juan José y Rodríguez García, Ramón (eds.) *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Escolar y Mayo: Madrid.
- Habermas, Jünger (1989). “Trabajo e interacción”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad: Buenos Aires.
- (2002). *Fenomenología del Espíritu*. Editora Nacional: Madrid.
- (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid
- (2006). *Filosofía de lo real*. Fondo de Cultura Económica: México D. F.
- (2006). *Sistema de la eticidad*. Quadrata: Buenos Aires.
- (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Pre-Textos: Valencia.
- (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Abada-UAM: Madrid.
- (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*. Grijalbo: Barcelona.
- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Península: Barcelona.
- Kelly, George (1996). “Notes on Hegel’s Lordship and Bondage” en O’Neill (Ed.) *Hegel’s Dialectic of Desire and Reconition: Texts and Commentary*. State University of New York Press: Albany.

- Kojève, Alexander (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Leviatán: Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2014). *El seminario. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Paidós: Buenos Aires.
- Lukac, María (1999). El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes. Buenos Aires: Universitas.
- Mueller Uhlenbrock, Klaus (2013). “La filosofía política del reconocimiento, el derecho y el uso de la violencia. Una interpretación de la filosofía hegeliana”. Pp. 159-174.
- Rendón Arroyave, Carlos (2007). “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”. Ideas y valores, n° 133, pp. 95-112.
- (2010). Lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado. Editorial Universidad de Antioquia: Antioquia.
- Ricoeur, Paul (2006). Caminos del reconocimiento. Tres ensayos. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Sartre, Jean (1972). El ser y la nada. Losada: Buenos Aires.
- (1996). Verdad y existencia. Paidós: Buenos Aires.
- Shklar, Judith (1996). “Self-Sufficient Man: Domination and Bondage” en O’Neill (Ed.) Hegel’s Dialectic of Desire and Reconition: Texts and Commentary. State University of New York Press: Albany.
- Siep, Ludwig (2011). “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”. *Estudios filosóficos*, n° 43, pp. 31-84.
- Strauss, Leo (2011). La filosofía política de Hobbes. Génesis y estructura. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Van Braga, J. (1963). “De strijd op leven en dood van de Phaenomenologie des Geistes vanuit zijn voorstrudeis”. Tijdschrift voor Filosofie, N° 25, pp. 59-108.
- Wildt, Andreas (1982). “Autonomie und Anerkernnung. Hegels Moralityskritik im Lichte Rechtsphilosophie?” en Siep, L. (Ed.) Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus. Suhrkamp: Frankfurt.
- Young, Iris (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Universitat de València: Valencia.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno: Buenos Aires.

De la común unidad y la comunidad

Por Carla Wainsztok

Nadie vuelve sola, solo. Para volver hay que volver (nos). Volver a pensar y pensarnos. Volver a todas las preguntas necesarias para convertir la promesa de una vuelta en una bella (re)vuelta.

Escribir en tiempo presente, escribir en el tiempo presente. Escribir luego de perder unas elecciones. Las elecciones y las lecciones. Estos son nuestros años de aprendizaje. Recuperar los fragmentos para construir un discurso amoroso y pedagógico. Escribir para (re) construir las esperanzas. Las esperanzas y las escrituras. Buscar las palabras para nombrar lo que (nos) está sucediendo. Buscar en las lecturas, nuevas señales. Volver a empezar, volver a leer. Leer desde el Sur, desde las islas y el continente. Dejar de leer desde carabelas y calaveras. Leer vitalmente, pensar vitalmente. Escribir en presente y con las presencias de quienes estuvieron aquí un rato antes que nosotras/os.

Pensar y leer en clave pedagógica lo que (nos) pasa. Convertir las tristezas en una experiencia pedagógica. Preguntar y problematizar de modo relacional, complejo y mestizo. ¿Por qué nuestra formación escinde políticas educativas y gramáticas pedagógicas? ¿Por qué nuestra formación es binaria y dicotómica? ¿Qué relaciones existen entre nuestras formaciones culturales y económicas?

Las políticas educativas se desplegaron -¿escribir en pasado?- en forma de escuelas, universidades, neetbooks, violines, fines. ¿Y las gramáticas pedagógicas? ¿Quién narró nuestras historias? ¿Quién narró nuestros derechos? ¿Quiénes escribieron los manuales?

El derecho a conocer es también el derecho a conocer nuestros derechos. ¿Faltó tiempo? Construir los tiempos, ensanchar los tiempos, agrandar los tiempos. ¿La escisión nos jugó una mala pasada? ¿Existen las malas pasadas?

Si del “otro lado” había una máquina de producir sentidos, descalificaciones y agravios ¿no hubiera sido necesario construir gramáticas políticas y pedagogías educativas? Gramáticas educativas, políticas pedagógicas. En este caso, el orden de las palabras no altera la idea de unir políticas educativas y gramáticas pedagógicas. ¿Quién narró la historia de las pedagogías de las ternuras?

¿Acaso el eurocentrismo no habita(ba) las escuelas y las universidades construidas? ¿Y en las orquestas qué formaciones pedagógicas y educati-

vas hubo? ¿Se nombró las historias de los analfabetismos en Fines? ¿Se contó la historia del *Crear*?

Hurgar en nuestras historias para insistimos convertir las tristezas y los errores en nuestras experiencias pedagógicas.

Salir del enojo, la resignación y mirar las estrellas. Las estrellas también nos miran y nos guían. Ellas no saben de iras. Mirar hacia arriba para problematizar, levantar la mirada del piso, salir del lugar de la queja y construir. *Arriba la luna volverá.*

Volver a elegir ser protagonistas de nuestras historias. Buscar las palabras que nos acompañan en nuestras perplejidades. Estos días parecen extraños y lo son. El extrañamiento y la alienación. Sentirse una extraña, un extraño en el propio territorio. ¿Podemos deshabitar(nos)? ¿Podemos extrañar(nos) tanto? ¿Cómo recuperar derechos y deseos? ¿Cómo no desheredarnos de nuestras memorias? Memorizarnos...

Buscar las palabras para habitar(nos) y desear(nos) de nuevo. Palabras y calles. Tomar las palabras, tomar las calles. Las palabras y las promesas. Volver, diferentes, mejores reuniendo los fragmentos de nosotras/os. No es casualidad que nuestra formación (nos) escinda.

Tiempos pedagógicos, temporalidades pedagógicas. Temporalidades ancestrales. Pasados, presentes y futuros. Conversaciones amorosas entre nuestros pueblos originarios y las filosofías existencialistas. Preguntas filosóficas por nuestro puesto en el cosmos. Preguntas filosóficas por nuestro puesto en el cosmos bajo la Cruz del Sur.

Con versos y reversos de nuestras historias nos humanizamos y aprendemos. Luces y sombras de nuestras (id)entidades. Pedagogías de las presencias y las ausencias. Pedagogías poéticas. Poéticas de las pedagogías. Ficciones y alfabetizaciones.

Las historias están desprovistas de positivismos. Aprender a leer no linealmente. Ni la vida, ni las biografías, ni las historias son lineales.

Las definiciones para *las existenciarías* y *los existenciaríos* son abstracciones. Por ello los nombres, nombrar para llenar de sentidos nuestras historias, nuestros presentes, nuestros porvenires.

Leer a contrapelo, a pie de página ¿las páginas tienen pelos y pies? Leer las citas. Citarnos con las palabras, con las promesas. Hace un tiempo nos prometimos volver.

Vincularnos con las curiosidades. ¿Qué (nos) sucedió? ¿qué (nos) está acaeciendo? Pensar los límites del conocimiento y los conocimientos límites. Entre el acaso y el acaecer.

¿Qué hicieron en el exilio Rodríguez y Freire? ¿Qué hizo el maestro Luis Iglesias en la cárcel? ¿Qué pensó Martí en prisión? ¿Qué escribió Saúl Taborda cuando fue expulsado del Colegio Nacional de La Plata y tuvo que volver a Córdoba?

Encerrados, expulsados, exiliados practicaron las libertades, es decir las pedagogías.

De Córdoba a Estrasburgo. Saúl Taborda, lector del sociólogo George Simmel. En 1914 Simmel comenzó a dar sus cursos de Pedagogía en Estrasburgo. Para fines de 1915 la Universidad era un hospital de campaña. Construir pedagogías en los exilios, en las cárceles, en las guerras. Producir pedagogías de las ternuras en los exilios, en las cárceles, en las guerras. Aún entre exilios y guerras no producir gramáticas pedagógicas bélicas. Ni desertores, ni castigos corporales, ni silbatos ni *formaciones militares*.

Construir pedagogías en tiempos extraños, deshabitados y devastados. La pregunta no es ¿cómo hacer pedagogías? La pregunta es ¿cómo no hacer pedagogías? ¿Qué otra tarea más bella y necesaria?

Meter las manos en el barro, en las tizas y modelar una pedagogía des-escolástica. Sin letanías medievales.

Forjar gramáticas pedagógicas para pensar y problematizar ¿Quiénes estamos siendo? ¿Qué estamos cono(ciendo)?

¿Por qué se pudieron desarmar tan rápido los programas educativos? Y ¿si los programas fueran derechos y deseos? Y ¿si en los programas se hubieran narrado nuestros derechos y deseos? Programas-narrados. Narrar los programas. Programas y pentagramas. Pentagramar los derechos a las orquestas.

Quiere que nos quedemos sin palabras. Por ello venimos a nombrar lo indecible o intentarlo. Nombrar para denunciar y anunciar.

Los derechos- deshechos. Desechar los derechos. Reconstruir anhelos de derechos, deseos y libertades.

Las transmisiones y las libertades. Las lenguas de las libertades. ¿En cuántas lenguas nombramos nuestros derechos? ¿En cuántas lenguas nombramos nuestras historias?

De las conquistas heredamos las cruzadas y las palabras. Las palabras cruzadas. Las gramáticas raciales y raciales. Descruzar las lenguas, las lenguas pueden ser filosas. Esperanzar las lenguas.

Desgramatizar la crueldad. Gramatizar las igualdades y los anhelos de libertades. La educación no es una práctica para la libertad. La educación

es una práctica de la libertad. Libertades, esperanzas y dignidades. Pedagogías de las dignidades. Pedagogías de los abrazos. Pedagogías abrazadoras y abrasadoras.

Crear escuelas, universidades, repartir derechos en formas de neetbooks, violines y al mismo tiempo inventar e inventariar pedagogías de las ternuras y dignidades.

¿Cómo se distribuyen las ternuras y las dignidades? Inventar e inventariar una formación docente ética y política mirando el rostro del otro. Las otredades.

Distinguir las gramáticas liberales individuales de las gramáticas de las singularidades y las pluralidades. Pedagogías singulares para singularidades y pluralidades.

¿Qué efectos produce la letra con sangre entra en la formación docente? Herederas y herederos del maltrato. Deformaciones de tratos malos. Repetir contenidos, conceptos y malas maneras.

El neocolonialismo en esto es maestro. Pedagogía de la crueldad. Restaurar la autoridad-autoritarismo. La restauración conservadora, conserva la raíz de una matriz sangrienta. La letra con sangre entra.

Imaginar un mundo sin meritocracia. Imagínate un mundo sin meritocracia. La falsa cercanía es alejamiento. Falsa cercanía y falsificación de nuestras historias. O mejor dicho la falsa cercanía y la deshistorización. Extrañamiento. ¿Extranjeras y extranjeros en nuestras tierras? Volver de lo siniestro como una experiencia pedagógica. Volver lo siniestro una experiencia pedagógica.

Pensar con otros, con otras. (Con) versar. Compartir las historias y los cuentos. Saber contar. Las comunidades no son iguales a la suma de las partes. Las singularidades se construyen, se realizan cuando caminamos juntas y juntos. Las singularidades se pluralizan en el caminar. Comunidad no es sólo la común unidad. Comunidad es la mutualidad. El don, las temporalidades.

Temporalidades políticas y pedagógicas. Vivir es tener tiempo. Vivir en (nuestro) tiempo. Construir las esperas, amar las esperanzas y no desesperar. Las organizaciones y los tiempos. Los tiempos de las organizaciones.

Comunidad es compartir, convidar. Convidar es vida con otras/os. Mejor vida con otras/otros. Vidas mejores con otras y otros. Es necesario crear pedagogías de los convites. Convidar (nos) pedagogías y políticas.

Convidar una vez más las memorias y las historias. Nos gustan las historias. Estamos siendo (en) las historias. Nuestras singularidades se arman con los clásicos “universales” y las asombrosas historias zambeadas. Nos gustan los encuentros entre biografías, historias y memorias. Conocemos las memorias de las plazas. Conocemos de memoria los caminos que nos llevan a las plazas. Nos gusta biografiar quienes estamos siendo. Nos gustan las historias de aventuras, de patriotas que no se angustian, nos gustan las historias de los pueblos. Nos gustan las historias de amor y de ternura que nos habilitan a soñar, imaginar y no reprimen, ni condenan trabajadoras/es.

En Jujuy asistimos hoy a clases de racismo y racismo de clases. Disciplinamientos y castigos. Escribir mil veces en la pared de la celda, en el pizarrón, en las cañas: no podemos soñar con libertades e igualdades. La política de la crueldad tiene una gramática antagónica a la felicidad de los pueblos, es la concepción del sacrificio y la culpa. Sacrificar el presente por un futuro que no llega. Sacrificio y teoría del derrame. Culpa de haber comido bien en los últimos años, culpa de haber tenido derechos. Sacrificios y culpas como una narración teológica y de las dependencias. Dependencias en un doble sentido, en los subsuelos de hoteles donde se planifican miserias y dependencias de otros intereses no los propios (de los pueblos). Intereses impropios e inapropiados.

En estos días del Bicentenario es en las plazas, en las calles, en los tribunales donde (con) fluyen nuestras narraciones.

Confluyen nuestras narraciones y tienen que hacer frentes. Frentes ciudadanos y narrativos.

Las singularidades eligen sus formas y modos de expresarse, hacer y ser política, hacer y ser palabras, hacer y ser gremios, hacer y ser pedagógicas, hacer y ser centros de estudiantes/es. Hacer y ser cooperativistas, hacer y ser movimientos sociales. Volver para hacer y ser estados educativos plurinacionales.

Estamos en movimiento, estamos movilizadas y movilizados. Estamos conmovidas y conmovidos, estamos conmovilizadas y conmovilizados.

La común unidad y la comunidad es una tarea. Una tarea latinoamericana. La común unidad de los pueblos. La comunidad de los pueblos. Volver a reunir y a(r)mar los seres y hacerlos dispersos en una gran gramática latinoamericana. Gramáticas nuestroamericanas conmovedoras y esperanzadoras. Susurros y rumores de una promesa. La promesa de una vuelta, de una bella revuelta.

Derrota y persistencia. En recuerdo de Peter Weiss.

Por José María Ripalda (Madrid)

I. Estética de la resistencia.

Cuando yo intentara contar algo de los años que acabaron un mayo de 1945, se me impondría una y otra vez lo que vino después. El futuro, también él henchido a su vez de tortura, saqueo y muerte, tataría con colores chillones esas experiencias impregnadas de muerte. Una y otra vez sería como si el propósito luego marchito fuera precisamente lo que había frustrado las esperanzas de antaño. Nada sería como lo habíamos esperado, pero tampoco cambiarían por esos nuestras esperanzas. Las esperanzas seguirían. La utopía sería necesaria. Con el tiempo las esperanzas volverían a inflamarse en innumerables ocasiones, un enemigo más fuerte las ahogaría y volverían a despertar. Y el alcance de las esperanzas, superando los límites de nuestra época, se extendería a todos los continentes. El impulso a oponerse, a resistir no desfallecería. Las esperanzas serían tan irrevocables como era irrevocable el pasado; y quienes, cuando éramos jóvenes, habían albergado esas ardientes esperanzas serían honrados por el hecho de que nosotros volviéramos a encenderlas. En realidad habían guardado silencio, su actividad había sido oculta; sólo a veces, en el sueño, podían ponerse a gritar, para, aún dormidos, llevarse la mano a la boca. Pero fueron ellos quienes, cambiando la realidad en la que vivíamos habían cambiado y configurado también el presente desde el cual yo me pondría a escribir años después; y ellos precisamente eran quienes habían estado en posesión de sus propios nombres. Tras claves y seudónimos se habían ocultado. Cuando me pusiera a escribir lo que me había pasado entre ellos, conservarían este carácter fantasmal. A base de escribir trataría de hacérmelos familiares. Y aun así conservarían algo siniestro, ante algunos no perdería nunca el miedo que habían despertado en mí, pues habrían podido ponerme contra la pared. Yo les haría hablar a fuerza de escribir. Escribiría lo que nunca me habían dicho. Les preguntaría lo que nunca les había preguntado. Les devolvería sus verdaderos nombres a los que habían sido clandestinos. Me acercaría a ellos con mis experiencias posteriores, con mi saber de sus efectos diferidos; y por mucho que me engañara, sería de acuerdo con su ser, al que pertenecía el engaño. Adivinaría sus monólogos susurrados, murmurados, sus pesadi-

llas; posiblemente no se reconocieran en ellos, pero yo me reconocería a mí mismo cuando, en otro tiempo, estaba al acecho para leer en sus rasgos borrosos signos de su vida. Y sin embargo, de encontrarme otra vez con ellos, me serían más extraños que cuando nos unía el espanto y – si es que les era posible la franqueza- no me podrían decir más de lo que yo ya sabía por su silencio. Pero la mayoría de ellos ahora estaría fuera de nuestro alcance. Muchos ya habían muerto cuando en mayo de 1945 iniciamos un nuevo tramo de la vida, sin apenas creernos aún a salvo de la destrucción. Me invadiría la tristeza al pensar en ellos, me acompañarían día y noche, y en medio de este mundo otra vez azotado por la locura me preguntaría de dónde habían sacado fuerzas para su coraje y su perseverancia, y no habría otra explicación que esta esperanza temblorosa, tenaz, atrevida, la misma que sigue habiendo en todas las cárceles. (Weiss, Peter,(1981), T. 3, pp.265 y ss. T. del A.)

II.

El futuro de subjuntivo en que hablan estas últimas páginas de la novela evoca en 1981 la derrota, una vez más final, de las esperanzas tras el sacrificio al parecer inútil de millones de vidas y la misma ruina moral de Europa. Mayo de 1945 había marcado para Europa el final del III Reich y con él el comienzo de la Europa actual. Para España, que no había participado directamente en ninguna de las dos Guerras Mundiales, la fecha correspondiente podría ser noviembre de 1975, el año de la muerte del general Franco. Precisamente en 1975, a punto de hundirse Argentina en una larga noche militar, aparecía en Frankfurt el primer tomo de la novela *Estética de la resistencia*, que Peter Weiss dedicaba a la lucha agónica de la Segunda República española por sobrevivir al genocidio perpetrado por militares, terratenientes e iglesia (la mayor de éstos) contra “la Anti España”. Habían contado con el apoyo directo de los luego derrotados un decenio más tarde y también con el indirecto de varios vencedores.

Ese primer tomo aún podía ser interpretado como una toma de partido en plena Guerra Fría y en Alemania así lo interpretaron de hecho izquierda y derecha. Lo que en cambio acaba planteando inequívocamente el tercer tomo es el desastre de las pretensiones revolucionarias y la necesidad de un nuevo Hércules, el resurgimiento de un justiciero implacable, pero

ahora colectivo, más allá de los frentes tradicionales. Weiss se refiere expresamente a la confluencia entre los partidos socialdemócrata y comunista, ejemplificados en figuras como Willy Brandt, Herbert Wehner y Hodann, a los que bien pudieran añadirse enseguida Olof Palme, Bruno Kreisky, Jacques Delors. Yo diría que el alcance de esta confluencia no puede ser sino mucho más amplio, civilizatorio e incluir nuevos hábitos de consumo y distribución, tanto sociales como mundiales.

Tampoco la España que aceptó la “democracia” postfranquista con sus propios desaparecidos y miles de torturados añadidos a los de decenios anteriores estaba – ni está– dispuesta a reconocer y perseguir los crímenes atroces del pasado inmediato. Sólo una juez argentina, a base de tenacidad, ha conseguido abrir aquí un resquicio de verdad contra el boicót activo del Estado español. De la neurosis nacional-católica España pasaría a la paranoia de denegar el recuerdo y la presencia aún capilar (en algunos aparatos del Estado incluso manifiesta) de los restos del franquismo. Y el lugar de un intelectual disconforme seguía cobrando tintes anacrónicos en la anacrónica neo-modernidad “progresista” de una nación inexistente, sustituida por un clon maligno. El lema franquista del “Una, Grande y Libre” se mantenía en la “unidad indisoluble”, en el orgullo por ser cola del león europeo y en la libertad “Arbeit macht frei”, no mucho más...hasta el desplome financiero y el colapso de la burbuja inmobiliaria en 2007, que acabó también con el trabajo en un creciente tercer mundo interior. Ahora cualquier español es virtualmente “indio”. Ya los *Siete Ensayos* de José Carlos Mariátegui habían considerado España como la clave de la realidad colonial peruana. La “izquierda” española haría bien en aplicarse la versión inversa, partiendo de su realidad americana.

De Peter Weiss, por tanto, apenas se podía ni se puede hablar, en España o en América, con la neutralidad de una importación de bienes culturales. Su personalidad procede en cierto modo del tipo que podríamos llamar progresista, al que supuestamente le correspondió la refundación de Europa en 1945 y el cierre – no exactamente la superación– del colonialismo y los fascismos; también en el retrasado 1975 español el progresismo recibió asignada su parte en la liquidación por reforma del franquismo. Los años 60 y 70 se caracterizaron en “Occidente” por la agitación anti-imperialista, cuyas revueltas estudiantiles no contaron –salvo contra la dictadura en España– con el apoyo de “la clase obrera”. En 1954 estallaba

la terrible guerra (anti)colonial en “la provincia francesa” de Argelia, seguida de cerca por el comienzo de una resistencia armada en el País Vasco, que tras la muerte de Franco terminaría desembocando en un “impase” terrorista. Simultáneamente, una juventud burguesa marcaba en Cuba un posible rumbo revolucionario para el Nuevo Continente.

En forma de una autobiografía ficticia la *Estética de la resistencia* condensa la personalidad intensa, resistente, que llevaba en sí desde las Luces la promesa de otra realidad. Recupera la herencia de la “Klassik” weimariana, cuando “clásico” aún no había sido sustituido por “vintage”. La novela habla en una primera persona compacta, “moderna”. La vibración de su estilo es comparable a la de un Schiller; pero comporta un dramatismo, una prolijidad atormentada y una cierta extrañez frente al propio idioma, en el que un tiempo incluso se negó a escribir. Las vanguardias del Siglo XX, especialmente el Surrealismo, al que se adscribía el joven Weiss, habían recibido su impulso del descrédito de la “Cultura” en la “Grande Guerre”. Y en este sentido las características del estilo de Weiss podrían haberse interpretado en el mismo contexto: el legado clásico ya sólo era recuperable en restos hiperbólicos y sufrientes. Pero en Weiss hay algo espantoso, irreductible, la invasión abrumadora de una realidad que no permite vanguardia alguna -incluso la persiguió como “arte degenerado”-, sino que se adentra en el horror masivo y absoluto, innombrable.

El padre de Peter Weiss había luchado en la Primera Guerra Mundial y se había convertido al catolicismo, pero como judío había tenido que ir de exilio en exilio. El hijo, que mantuvo su residencia y nacionalidad en Suecia y sufriría la hostilidad en ambas Alemanias de la postguerra, transfiere en la prolijidad cinematográfica de su estilo, en su dureza y concentración la voluntad de una resistencia vital crecientemente conmovida y sombría. La *Estética de la Resistencia* cuenta el descenso a los infiernos en combate desigual de los resistentes más heroicos contra el nacionalsocialismo incluso contra su propio pueblo, una vez que éste se había convertido en cómplice. Cuando una individualidad central del tercer tomo de la novela, la agente Lotte Bishop, comparte con la población un refugio antiaéreo nada más desembarcar clandestinamente en Alemania, se alegra del bombardeo contra su propio pueblo, porque éste se ha hecho culpable de apoyar la barbarie nazi. Pero la militancia misma estaba poblada por

otras sombras inquietantes, asediada por el “propio” crimen de la dirección comunista, que los vigilaba, asfixiaba autoritariamente e inútilmente enviaba a la tortura y la muerte, cuando no ordenaba ella misma el asesinato. También bajo este peso se hundía la ética heroica de las vanguardias políticas, a la vez que se banalizaban las artísticas.

Lo que la *Estética de la Resistencia* veía alzarse en 1945, en el momento de hundirse el nacional-socialismo, es el vacío blanco, calcinante, de una explosión nuclear, la destrucción de la cultura más generosa y brillante bajo una violencia desatada en tortura, destrucción, matanza en masa, intuida en ese momento por Peter Weiss como historia de la humanidad. La enorme repetición de ésta allana incluso el refugio del exilio: imposible juntar otra vez, como habían intentado las vanguardias, los fragmentos de la alta cultura clásica europea. No hay verdad a la que aferrarse ante la muerte: es el destino de la utopía, de la generosidad y la rebeldía, toda revolución es precedera. Tras el optimismo burgués Peter Weiss redescubre la historia de la humanidad como una historia de matanzas, del sufrimiento infinito.

La superioridad ética de Europa se revelaba como lo que de hecho había sido siempre: el pretexto cada vez más cruel y sistemático para su colonialismo desde los viajes de Colón a la travesía por el río Congo.

“Desplazando a otros continentes el saqueo y la ruina, Europa se reservó una dignidad democrática a fin de que todos quisieran seguirla en la marcha hacia la victoria final” (Weiss, P, *loc.cit.*) Seguramente en la actual “crisis de los refugiados” los supuestos “valores europeos han vuelto a demostrar su más verdadero contenido.

Ciertamente en el siglo que nos separa de Mariátegui ha habido también un cambio fundamental, global, de escenario geopolítico. La Segunda Guerra Mundial había desplazado el eje del poder al lado americano del Atlántico norte, las “vanguardias” europeas, americanas, y la misma idea de vanguardia se quedaban atrasadas. Y este desplazamiento prosigue en una globalización multipolar. En los años 80 del Siglo pasado, la Postmodernidad surge en los USA como gesto de liberación frente a la hipocresía de una utilización casi teológica de restos del pasado -la ética burguesa (y la comunista)- por élites artísticas y políticas. París deja de ser

el faro, ahora casi provinciano, que alumbraba múltiples costas a ambos lados del Atlántico. El colonialismo y el militarismo descuellan como el lado oscuro de su brillo, una vez perdida la hegemonía. El capital, en cambio, se presenta como forma civilizatoria mucho más allá de lo político, tampoco lo económico basta para caracterizarlo: arquitectura aparatosa, colores pastel, superficialidad de lo profundo, “industria” de la comunicación, subjetividad constituida en la dispersión del consumo, sustituyen a los antiguos “prestigios” aristocráticos y gran-burgueses.

Seguramente se puede decir que el atentado contra las torres gemelas de Nueva York en 2001 acabó con la operación post-moderna, sustituida desde entonces por la estética de los aviones de combate, los nuevos vehículos militares y la moda global de los uniformes de asalto y antidisturbios. Pero también en esta nueva situación desde 2001, internet renueva y amplifica el impulso de la postmodernidad con la comunicación instantánea, la planetarización casi fulminante y un final de la historia que Hegel no había previsto: ahora es “histórico” un partido de fútbol o un concierto.

El trabajo deja de ser una categoría fundamental, las grandes factorías desaparecen de la vista o se fraccionan en suministradores y subcontratas, los “blue collars” se hacen casi invisibles: no es el trabajo, sino el consumo, el protagonista reconocido. La compacidad de la personalidad “moderna” se disemina en un mundo de estímulos y oportunidades. El consumo, no el trabajo, define la personalidad. El día de (las compras para) la Madre compite victoriosamente con el 1º de Mayo obrero. Más aún, es como si el trabajo debiera hacerse desagradable, bajo control burocratizado, penuria y hostigamiento del operario individual, sea en la cadena de montaje, en la oficina o en la universidad; y así se hace más “flexible”, a la vez que más sumiso. La dialéctica hegeliana del señor y el sirvo -virtualmente revolucionaria- pierde el último reflejo teologal y se volatiliza al contacto con esta realidad. O bien la teología se convierte en un último reducto exasperado, desesperado. ¿Sólo queda la resistencia de la desesperación?

Se podría decir que la *Estética de la Resistencia* derivó su problemática sustancialidad narrativa de poner ante los ojos algo extraño, desconocido,

otro, nuevo para l cultura establecida. Hoy las imágenes poderosas, dantescas, de esa novela vuelven a cobrar, creo, resonancias tras el fin de la ilusión desarrollista (progresista) y el impacto del desastre y la miseria universal ante nuestra impotencia...y pasividad. Un bosque de máscaras, espectros y visajes nos cierra el paso, nos cerca una maraña de ruidos, nos aterra la proximidad el estruendo. Pero también entran en escena nuevos actores que se escapan del bosque de sombras, que incluso han sido excluidos de él. La suplantación de su realidad cotidiana por la mitología abstracta del mercado es la última bambalina que se ha venido abajo. En la sobriedad que atribuyo a esta generación libre de la tradicional neurosis obsesiva revolucionaria o/y teológica veo también una capacidad de escapar a la degeneración paranoica de la propia realidad característica de la democracia post-peronista, post-pinochetista y seguramente sobre todo post-franquista...

Apuntes para el estudio de la filosofía moderna. La manifestación religiosa de los conflictos sociales y políticos en el centro del mundo.

Por Silvia Ziblat

Introducción

La modernidad ha revolucionado todos los ámbitos del hombre. Economía, relaciones sociales, costumbres, modos de habitar, modos de creer. La autoridad queda por todas partes cuestionada. Tradición y duda se enfrentan continuamente. La revolución científica transforma el lugar físico del hombre, y con él, el lugar de Dios y su función. Este mundo desencantado y secularizado ostenta por todas partes conquistas económicas e intelectuales, las que, sin embargo, no alcanzarán a toda la sociedad. La pobreza ha cambiado, y así, no desaparece del conflicto social. Muchas mentes se liberan de la superstición, pero sigue habiendo vastos grupos humanos que aún están anclados en ella. Hay ilustrados que quieren iluminar a otros, y hay doctos que prefieren someterlos. Las creencias tienen activo interés en este conflicto. Durante los Siglos XVI y XVII, las controversias teológicas, religiosas, y la crítica bíblica expresan rivalidades de opinión y diferentes proyectos políticos.

Se intenta aquí el estudio de algunas de las posturas de la llamada “Segunda Reforma” protestante, presentes en especial en los Países Bajos a fines del Siglo XVI y principios de la siguiente centuria. Hubo posiciones místicas solitarias y también las hubo activamente políticas; nos encontramos con nuevas iglesias, cada una buscando la verdad y la salvación, pero también salen al paso aquellos que rechazan toda organización eclesial, inaugurando una manera nueva de constituirse el sujeto. Entre estos últimos se hallan los espíritus más críticos de su tiempo. Quienes se radicalizan abandonando toda institución religiosa, instituyen una nueva forma de fe y un nuevo concepto de religión. Perseguidos por ser considerados catolizantes, ateos y en algunos casos judaizantes, la reforma ortodoxa arremeterá contra ellos, desplegando represión y persecuciones. Las convicciones profundas resisten el embate de las tendencias oficiales, impulsadas por la fe y por sus posiciones frente al mundo que el sujeto moderno construye. La fe en la autoridad se torna autoridad de la propia fe.

1. Abundancia y libertad

Un pueblo es libre siempre que no quiera seguir sirviendo. Después de haber combatido por mucho tiempo por la vida, combate finalmente por la victoria; después de haberlo soportado todo, puede hacerlo todo, y cuando ya no tiene esperanza, ya no tiene miedo. Las Provincias del País Bajo que han escapado a las manos del rey de España por haber querido oprimirlas demasiado, deben su libertad a lo extremado de su servidumbre, gozan de la paz por haberse visto constreñidos a la guerra, dan una hermosa lección a todos los soberanos de lo que es su deber ante los pueblos, y dan un ejemplo memorable a todos los pueblos de lo que éstos son capaces de hacer contra sus soberanos. (Guez de Balzac, 1638)

Este comentario, exaltado y entusiasta, procede de Guez de Balzac, francés, quien fuera estudiante en la ciudad holandesa de Leyden alrededor de 1615. Tal como se puede apreciar, da cuenta de la bella libertad de la que se gozaba en los Países Bajos del norte, y cuya provincia de mayor peso económico y cultural, Holanda, garantizaba tranquilidad a todas las confesiones y a todos los disidentes de Europa.

El testimonio resulta ser, sin embargo, una parte de la verdad. Holanda, generoso asilo de toda heterodoxia, reunía a grupos de menonitas, cuáqueros, socinianos, arminianos, separatistas de la iglesia anglicana, hugonotes franceses, antimonárquicos, judíos, y aún católicos que hubieran luchado por la independencia del yugo español. La libertad de imprenta llegó a difundir, incluso, el ideario de Gerrad Winstanley, líder de los niveladores extremos o “cavadores” ingleses, propiciadores de un comunismo rural de base cristiana. La tolerancia hacia todas las creencias, la convivencia de multitud de iglesias, la libertad de imprenta y de circulación de las ideas hacía de los Países Bajos un lugar deseable para vivir, al que acudían disidentes de todas las confesiones.

La pujanza de la revolución burguesa de las Provincias Unidas, su tremenda expansión y exitosa acumulación, acompañan a la libertad de conciencia. Una hábil política, un oportuno ejercicio de la razón de Estado, hace de Holanda, como provincia hegemónica, una tierra de promisión. La abundancia económica y la circulación de ideas, la riqueza y la libre discusión, el desarrollo de las artes y la inquietud científica pueden -o necesitan- darse el lujo de la convivencia multiconfesional.

Por este flujo y reflujo de riquezas es Holanda naturalmente mediadora. Es mediadora en política, puesto que necesita una Europa equilibrada, una Europa pacífica. E igualmente ofrece a las religiones una tierra de asilo (...)

Holanda favorece la libertad de conciencia, primero, porque ha sufrido durante mucho tiempo persecución por sus creencias y su historia es la de una lucha heroica a favor de la independencia de espíritu; luego, porque no hay negocio ni Banca posible si se le pide a las gentes su partida de bautismo. Por lo tanto, tolera, al lado de sus templos, iglesias y sinagogas. (Hazard, 1988:7).

La otra parte de la verdad expresa las fisuras de tal armonía. Mucho tiempo antes de la finalización de la guerra contra España, el calvinismo predominante empieza a mostrar perfiles agresivos frente a la libertad de expresión y de conciencia. El último tercio del S.XVI registra una progresiva e intensa calvinización de la sociedad, promovida por pastores provenientes de la ortodoxia ginebrina. El avance del poder de la pastoral calvinista ortodoxa se hace sentir en aquella sociedad plural y diversa.

A partir de los años de 1570 la inquietud va creciendo; cada vez más numerosas, las voces se hacen oír, aquellas que muestran que la Iglesia en curso de constitución se transforma rápidamente en una organización de la misma clase que aquella otra, sobre cuya crítica se había construido en origen; que las costumbres de los papistas – intolerancia, exclusivismo, excomuniones y exterminación policial de los mal pensantes-, reaparecían así en la vida religiosa. (Kolakowsky, 1987: 79-80) (T. de la A).

2. Reforma y subjetividad

La Reforma religiosa, iniciada por Martín Lutero en 1517 y apoyada por los príncipes alemanes, constituye una vertiente privilegiada de la modernidad, en virtud de la conquista de la subjetividad que ella instaura. La posibilidad de un sujeto autónomo, solo frente a Dios, interpretando las Escrituras sin mediación de la jerarquía eclesiástica, dará mucho que pensar a la filosofía, a las teorías políticas, gnoseológicas, éticas y a los proyectos y acciones políticos.

Sólo las Escrituras y la fe y el rechazo a tutelas sacerdotales para el pecador. Éste, aunque irredento e irredimible por sí, puede interiorizar a Dios y leer por su cuenta, sin el recurso a la autoridad papal ni conciliar. La autoridad, por el contrario, contamina a los fieles con discursos extra bíblicos. Se universaliza el sacerdocio. Todo parece indicar que se recuperarán los valores de la primera Iglesia.

3. La Reforma de Calvino

El calvinismo tuvo gran predicamento en los Países Bajos del norte.

Muchas sectas preexistentes confluyeron hacia esta corriente reformista, que resultó eficaz especialmente entre las clases más populares de la sociedad. La doctrina muestra una gran capacidad de adecuación a las coyunturas políticas, por lo que logrará construir una base masiva. Principios tales como soberanía del pueblo, derecho de rebelión, legitimación de la actuación política y económica de la burguesía manufacturera y de su acumulación, exaltación de los valores de laboriosidad y austeridad, unieron pueblos en grandes gestas policlasistas. Tal el caso de Holanda.

En relación con la salvación, el hombre queda, sin embargo, sometido a la gracia irresistible de Dios, para quien no cuentan las obras ni las intenciones, sino solamente la fe. Entre los fieles, además, hay predestinados por voluntad de Dios. Todo cristiano es sacerdote y debe vivir según la fe y obrar según la ley de Cristo, pero la suprema y absoluta voluntad de Dios tiene ya sus elegidos. Nadie sabe quiénes son los agraciados que obtendrán la salvación, pero el signo estará inclinado hacia aquellos cuyo éxito económico los ubica por encima de los demás.

La piedad calvinista, que propicia la autonomía del sujeto, lo torna impotente respecto de la consecución de la gracia, fundándose en la caída total de Adán. Ya no el poder eclesiástico romano, sino Dios mismo, irresistible, nos señala el pecado permanente e irredimible por medios humanos. Este Dios al cual el pecador no puede conmovér, este Dios lejanísimo y arbitrario y cuyos designios son, en tanto provenientes de Él, justos, es el que el cristiano reformado debe interiorizar por sí mismo.

4. La alineación política del calvinismo holandés

El calvinismo ortodoxo se mantiene en los sectores populares y es apoyado por los más elevados. La bandera calvinista unió a las mayorías que lucharon contra España. Los jefes exitosos de esa guerra de independencia pertenecían, en su mayoría, a la nobleza feudal que se va acomodando a los cambios económicos, pero sosteniendo proyectos de monarquía y homogeneidad religiosa. Las disidencias, en cambio, serían protagonizadas por los grupos ilustrados y llevarían consigo un proyecto republicano. Esta distribución de actores políticos y sociales es clara, y tal vez por su claridad, no es del todo exacta. La sociedad holandesa contiene múltiples matices por los que se filtra la dificultad de poner a cada actor

en un único lugar. Por lo tanto, se trata de un esquema provisorio.

En la lucha contra el feudalismo y contra la Iglesia católica, el calvinismo pudo atraerse sin dificultad a las sectas y a las clases bajas, pero cuando comenzó a perfilarse con más fuerza su carácter burgués, aquel antagonismo debió, por fin, hacerse visible y por ello las corrientes sectarias tuvieron que volver a independizarse poco a poco. (Kofler, 1971:248)

Aquello que Leo Kofler llama carácter burgués, se refiere a la identificación de la gracia con el éxito económico, que alimenta las ansias de la burguesía por participar en el poder político. Este aspecto no satisface a los menos favorecidos, quienes aceptarán, del cuerpo calvinista, los valores del trabajo y del ascetismo. Calvino adoptó aquellos principios provenientes de las sectas, a las que integró, sin duda, con gran habilidad política.

Al efecto, afirma Leo Kofler:

El ascetismo calvinista para nada fue un modo de adaptación a la pobreza, ni, menos todavía, su glorificación; a la inversa, fue el medio imprescindible para la acumulación capitalista y el enriquecimiento y, en tal sentido, la antítesis del pensamiento de las sectas. Pero la significación cambiante y oscura del concepto de ascetismo, que sólo revelaba su sentido en el contacto más estrecho con la teoría de la predestinación, sirvió a la Iglesia calvinista como medio para cautivar a las masas y educarlas según los intereses de la nueva forma económica, que necesitaba con urgencia de un elemento obrero disciplinado, dispuesto al trabajo diligente y a la frugalidad. Por eso el calvinismo nunca disipó el malentendido sectario con el cual la clase media más pobre y la clase proletaria se habían familiarizado para poder situarse, por lo pronto aún dentro del movimiento calvinista, en una posición crítica respecto de la burguesía que invocaba para sí la predestinación. Pero esta oposición no era peligrosa, pues al mismo tiempo actuaban la disciplina y la fidelidad calvinistas, que impedían los estallidos revolucionarios. (Kofler, 1971: 247-248)

Las clases populares, seguramente, no participaban de las altas discusiones teológicas que ponían en contienda los conceptos de predestinación selectiva frente a la posibilidad de salvación de todos, ni la gracia irresistible frente a la participación humana y la voluntad subjetiva como factores de salvación. Sin embargo, si hemos de dar crédito a Kofler, los sectores postergados mantuvieron un sustrato rebelde, alimentado por la cultura de sectas preexistente a la difusión del calvinismo, aunque, como él mismo lo expresa, la eficacia de la pastoral calvinista colaboró con el

desarrollo burgués, evitándole los tropiezos que los pobres podían haber significado para su ascenso.

5. La segunda reforma en Holanda

La respuesta religiosa y político- religiosa al calvinismo oficial, filomonárquico y autoritario en materia de fe, se expresó, en gran parte, en la conformación de nuevas sectas y agrupaciones disidentes. Los disidentes manifiestan diferentes proyectos políticos, la insatisfacción con una fe no salvífica, la radicalización de los principios mismos de la Reforma respecto de la libre interpretación de las Escrituras, el rechazo a la nueva confiscación de la conciencia, la refutación al desprecio al individuo que, primero enaltecido como capaz de leer y comprender, luego deviene impotente, por su esencia, para ejercer su voluntad como factor de salvación. En líneas generales, apoyaban el federalismo de las provincias Unidas y el sistema republicano- aristocrático.

Si nuevas Escrituras humanas reemplazan a las de Roma, provengan ellas de Wittenberg o de Ginebra, la Reforma se ha envilecido; necesita nueva Reforma. Segunda Reforma, porque el hombre pretende ser salvado, porque quiere intervenir en la realidad social y política, porque quiere pensar por sí mismo a pesar de su esencia pecaminosa.

La racionalidad que creó los Bancos, la Bolsa de valores de Amsterdam, el comercio de ultramar, las Compañía de las Indias, razona más allá de lo contable. El sujeto se ubica, se pone a sí mismo, bajo un Dios cada vez más lejano, como el demiurgo de su mundo. Si lo acometen pensamientos que trascienden a la vida terrena, como la salvación, también quiere hacer su búsqueda por medio de la razón activa.

Así, como el mercado holandés y sus finanzas, pródigas en recursos, con diversidad y riqueza de bienes, así también se potencian las ideas y las diferentes versiones de Dios, vida ética, salvación, libertad. La Segunda Reforma se instala en los anhelos e intereses espirituales de los sectores ilustrados de la burguesía mercantil y manufacturera y de la pequeño- burguesía.

Por cierto, la Segunda Reforma no contó con la proverbial tolerancia holandesa, dado que se jugaban en ella múltiples intereses en lo político, y por tal motivo fue reprimida. La violenta supresión de nuevas ideas y la persecución a sus sostenedores dieron lugar a reiteradas crisis sin posibili-

dad de superación en lo inmediato, crisis que sus protagonistas y seguidores difícilmente hubieran podido evitar, aún a su pesar.

El monumental y erudito texto de Leszek Kolakowski expresa de este modo crisis y contradicciones:

Una alternativa se planteaba a cada movimiento de reforma: sostenerse con perseverancia en el principio de la autoridad exclusiva de la Biblia, y, en consecuencia, no aislarse en una forma organizacional, o bien construir una organización y establecer su propia confesión en forma obligatoria y, por ende renegar del principio crítico que había singularizado el movimiento en su estadio primero. Si observamos, sin embargo, que las posibilidades de un movimiento que se quiere no confesional por principio, desprovisto de su propia iglesia y de su propio aparato, son mínimas en su en-frentamiento con un movimiento organizado, la alternativa se planteaba de hecho así: dejarse destruir o degenerar. Todo el mundo no tenía evidentemente, conciencia de esta situación. (Kolakowski, 1987: 78-79) (T. de la A)

La segunda reforma, entonces, exacerba las contradicciones de la primera. La reunión en una nueva iglesia implica, de nuevo, dogmas de los cuales necesariamente surgirán actitudes autoritarias y papistas. A la vez, ¿cómo enfrentarse al poder instituido oficial, sin aparato ninguno? La falta de un sistema eclesial mínimo implica la dispersión y la disolución.

Una fórmula extrema podría quebrar aquél círculo reiterado que multiplicaba la existencia de congregaciones: aceptar la figura del “libertino”, es decir, del ateo, por todas partes perseguido, o bien otra alternativa, no menos peligrosa, la de la religión sin iglesia, el anticonfesionalismo radical. Para mayor dificultad, aún grupos radicales se consideraron obligados a constituirse como iglesia, por presión represiva externa.

6. El anticonfesionalismo radical

Esta posición religiosa fue inspirada en las ideas del teólogo Dirk Coornhert y retomada por Arminius, profesor en Leyden. Fue en torno de Arminius que se conformó un grupo proclive, en lo político, al republicanismo, y contrario a la presencia del calvinismo ortodoxo junto al poder político. Rápidamente se presentó la reacción contra los arminianos. Otro profesor de Leyden, Gomarus, logró reunir en torno de sí a estudiantes de orientación ortodoxa, que dieron en denominarse, en principio, gomaristas. El gomarismo consideraba a la religión como un sistema de poder dentro de una rígida institucionalización de los principios calvinistas.

Se generó una agria disputa universitaria. Contra el credo calvinista, los

arminianos sostuvieron, entre otras tesis: que la Biblia es la única norma, principio crucial de la Reforma que está siendo vulnerado; que el pecado original no destruye el libre albedrío, por lo cual hay tarea e intervención humana en la salvación; que Cristo murió por todos y cada uno; por último, que la gracia no es irresistible, sino que el hombre puede aceptar o no su redención.

Por cierto, las tesis de Arminius fueron acusadas de catolizantes y criptopapistas. Estos juicios podrían significar- y así ocurrió en lamentables casos- un delito de traición política.

Los arminianos, básicamente anticonfesionalistas, hubieron de instituirse con la finalidad de mantener coherencia en las lides de resistencia que debían poner en juego. De este modo, se conformó la secta de los “remonstrantes”.

A su pesar se sectorizaron. No estaba en sus aspiraciones fundar una nueva iglesia. Sólo pretendían practicar públicamente sus creencias: valoración de las obras y de la responsabilidad ética individual, inserción en el mundo y en la vida social y política, rechazo del ritualismo y de las vertientes místicas. Criticaban las censuras, los catecismos obligatorios extra-bíblicos, las resoluciones dogmáticas. Propiciaban, como Reforma verdadera, el cambio en las costumbres, la simplicidad del cristianismo temprano, la libertad y la tolerancia.

El Sínodo de pastores de los años 1618-1619, reunido en Dordrecht y convenientemente digitado por los ortodoxos, condenó a los remonstrantes y ejerció la persecución. La institucionalización del grupo debilitó la orientación anticonfesional, aunque mantuvo, a pesar de la organización, parte de su postura primitiva. Así, consideraron que la obediencia de sus miembros resultaba ser, solamente, el sometimiento a los principios de la asociación, y no a la verdad. La transgresión no implicaría la pérdida de la salvación. Ubicados en este término medio, intentaron no perder algo de su anticonfesionalismo inicial.

7. Dirk Camphuysen, cristiano sin iglesia y “poeta amado por toda la reforma cristiano liberal” (Francès, Madeleine, 1937: 26)

Dick Rafaelz Camphuysen (1586-1627), era estudiante en Leyden cuando se desató la querrela entre arminianos y gomaristas. Tomó partido por la

vertiente arminiana, luego devenida grupo de los remonstrantes. Como ocurrió con tantos otros, se ensañó contra él la condena del Sínodo de Dordrecht de 1618.

A partir de la organización de los remonstrantes, Camphuysen se separa de ellos y emigra a Rijnsburg. Allí conocerá el inicio de los colegiantes, uno de los pocos, tal vez el único agrupamiento que no se conforma como iglesia. De todos modos, siempre perseguido por sus ideas radicales, Camphuysen vivió errante por diversas ciudades, hasta que recaló en la remota Dokkum, en Frisia, donde terminó sus días.

8. De la Reforma a la transformación radical.

Después de su separación de los remonstrantes, Dirk Camphuysen no ingresó a ninguna otra congregación de la segunda reforma. Permaneció sin iglesia; cristiano, sin iglesia. De las alternativas de la época, él eligió superar el círculo de recaídas que sufría toda asociación eclesial: institucionalizarse o desaparecer. La convicción de Camphuysen- a saber, no crear una reforma más, no generar más aparatos dogmáticos, no dar lugar a nuevos pequeños papas, nuevos pequeños concilios – es tan firme, que opta por la renuncia a toda pertenencia sectaria. La condición de iglesia, como tal, atenta contra la fe y la verdadera religión. No más iglesia.

Los motivos del abandono de Camphuysen de la fraternidad de los remonstrantes son, pues, claros: no se deben a ningún desacuerdo sobre tal o cual punto de su catecismo, sino a una oposición de principio respecto de la formulación de catecismo en general; no a proposiciones diferentes en cuanto a la organización de la Iglesia, sino a la negación de la Iglesia en tanto tal; no a una mala opinión sobre los pastores efectivamente en funciones en la asociación, sino a una actitud negativa hacia la institución misma del sacerdocio; no a divergencias en cuanto a táctica política, sino al rechazo de llevar a cabo cualquier política. (Kolakowski, 1987: 122) (T. de la A.)

Así, Camphuysen no se quiere reformador, sino sólo cristiano; tampoco combativo, sino tolerante; sin congregación, pero fraterno con el prójimo. Como los remonstrantes, rechaza el misticismo. Su individualismo es de otra clase. No se trata de la huida del mundo: el lugar del hombre es el mundo, aún cuando quebrado, y la tarea humana consiste en mejorar esa realidad negativa, aunque no pudiera ser corregida. Se trata de llevarlo a cabo sin espera de recompensas, sino por obediencia a la ley de Cristo,

compartiendo con Él la cruz terrestre y la gloria celeste. El mundo debe ser el objeto del amor activo del creyente; por ése amor se participa de una dimensión superior.

Camphuysen se enrola en una labor heroica, sin esperanza de retribución en el mundo, y considerando que es la única tarea posible y necesaria. Las buenas obras surgen de las buenas intenciones, absolutamente desinteresadas, y éstas, a su vez, tienen su fuente en el mandato divino, en la orden de Dios en el corazón del hombre. La validez moral de la acción no puede ser juzgada por los otros, que perciben la obra, pero no su íntimo propósito. Sólo cuenta el propio juicio, la propia conciencia, vicario de Dios en la interioridad del creyente.

Contra los remonstrantes, deplora la acción política.

Contrariamente a la actitud general de los remonstrantes, Camphuysen proclama que el cristiano, que no tiene patria sobre la tierra, debe absolutamente abstenerse de cumplir funciones públicas, es decir, de ejercer el poder y la violencia; a pesar ello, Camphuysen no condena a las instituciones en sí mismas: él declara que son útiles, aún sin admitir que los cristianos participen en ellas (...) Debe el cristiano respetar las magistraturas urbanas, pero rechazar el integrarlas. La violencia es condenada sin apelación, y el cristiano no sólo no tiene derecho a recurrir a ella, sino, además, tampoco tiene el derecho, cualquiera sea su situación, de ponerse bajo la protección de autoridades que han recurrido a la violencia. (Kolakowski, 1987: 125) (T. de la A.)

Las críticas a la actividad política expresan que toda acción de esa índole implica violencia y abuso de poder. La política estaría, así, atravesada por el mismo mal que el catolicismo, la reforma y la neo-reforma. Su proyecto político- siempre lo hay, aún por omisión- sería algo tal como someterse al poder establecido y mejorar el mundo por medio de las actitudes éticas para con el prójimo. Individualismo extremo, sin misticismo, subjetividad solitaria, rodeada de otras subjetividades cuya razón última de obrar se encuentra en la interioridad más absoluta, en la intimidad con Dios y la propia conciencia. Se prescinde de sacerdotes, pastores o sabios, porque la facultad superior de conocimiento es, para Camphuysen, la facultad práctica. El corazón es lo mejor repartido.

Camphuysen sostiene una actitud anti-intelectualista radical, en tanto considera que la lucubración, el ejercicio racional, ha devenido privilegio de los profesionales de la burocracia eclesiástica. La condena de la razón coincide, nominalmente, con la de Calvino, pero el sentido de una y otra

son diferentes. En Calvino, se trata de un desprecio por la criatura humana, pecadora irredimible, de la cual todas sus facultades son condenables; según Camphuysen, en cambio, el rechazo a la razón se basa en los privilegios injustos de quienes se consideran amos de la verdad.

Cualquier ciencia, verdadera o falsa, puede ser conforme a dos maneras, sea por el corazón y la acción, sea de manera perfectamente ilusoria (...), por la imaginación y el lenguaje. Sólo la primera amerita ser llamada aprobación o fe en sentido propio. Se cree con el corazón. El corazón es la fuente de todas las obras (...) Creer o acordar por la Razón, no significa creer verdaderamente, sino sólo alimentar ilusiones y opiniones. (Camphuysen, 1699:44) (T. de la A)

La disquisición teológica tiene el rango de ilusión. El concepto del corazón del hombre como valor fundamental se construye en abierta guerra contra la teología y los dogmas pastorales. Para Camphuysen, el corazón implica una facultad especial del espíritu, que une al pensamiento con los sentimientos, las intenciones y actitudes morales. El corazón tiene capacidad cognitiva y práctica. El saber religioso no se basa en la convicción intelectual aislada, sino en la actitud moral, que reúne conocimiento, intención y acción. Así, el verdadero conocimiento no consiste en una disposición particular del hombre, sino en su modo de existencia.

La verdad es simple y cada uno puede encontrarla, si la busca en toda su simplicidad. Cada uno puede verla si tiene los ojos aptos para ello, es decir, apartado de los asuntos humanos, y si no alimenta en su corazón ilusiones respecto a su propia sabiduría no se entrega a especulaciones mundanas, no se abandona a la holgazanería, sino a la perfecta resolución y tendencia a buscar la verdad y sostenerla. (Camphuysen, 1699: 64-65)

El rechazo del saber y de la racionalidad constituyen una actitud militante contra las pastorales y sacerdocios. En la contienda, el corazón no sólo está por encima de la razón, sino que reúne las varias facultades humanas. La crítica está dirigida contra la razón teológica, y no contra la razón como capacidad especulativa como tal. Camphuysen no considera posible la religión natural; el cristianismo es, de hecho, resultado de la razón humana. La actitud revolucionaria le obliga, sin duda, a extremar su planteo. Si la razón es ejercida por los poderosos, se condena a la razón, tanto como si la iglesia se ha convertido en albergue de autoritarismo y de falsa religión, se condena a la iglesia. La razón ha generado monstruos; así, ella queda defenestrada.

(...) Las opiniones, las disputas, las diferencias, las querellas, especulaciones y exégesis de las Escrituras, los comentarios, escritos polémicos y

confesionales; a ellos los encontrarás por todas partes, en cada secta, pero lo otro (el motivo moral), en casi ninguna. (Camphuysen, 1699: 96) (T. de la A.)

La religión del corazón se desarrolla como religión interior, religión de la conciencia, anárquica. El verdadero creyente es piadoso, y la única herejía es la práctica moralmente mala. Las obras buenas, cuya intención queda escondida en la interioridad, sólo tendrán valor si se realizan por la buena intención, la de obedecer el mandato divino, que manda el Bien. Como consecuencia, los actos rituales y los sacramentos carecen de todo valor.

En cuanto a la salvación, contrariamente a la posición ortodoxa, ella es considerada posible por la fe y también por las obras. Interviene el esfuerzo del creyente por obrar bien con los demás. “No es el saber el que nos salva, sino las obras.” (Camphuysen, *Predicatie*, xxiv: 530)

¿Cómo saber cuándo se obra bien? La virtud tiene valor si no intervienen otros motivos, fuera de la virtud misma, el celo por la obediencia a Dios. El valor de la intención en juzgado por la conciencia individual.

La conciencia es como el vicario de Dios en nuestros corazones (...) y si cuando se la consulta escrupulosamente y se la pone a prueba según la ley de Cristo, la conciencia no nos condena, tenemos el derecho de creer, sin duda, que Dios ha juzgado bien sobre nosotros y que nuestras acciones provienen de una buena conciencia. (Camphuysen, *Predicatie*, vi: 206)

Aparecen aquí antiguas controversias. El Bien es lo que Dios manda, lo que Él decreta, o bien, el Bien existe en sí y no en virtud de un decreto. El bien según decreto divino es el mandato de un Dios fuerte y aún, tiránico. Su decreto puede estar exento de motivos, desprovisto de razón y de bondad. Esta postura reformista se enfrenta con la católica: el bien existe en sí, y no por decreto. No teme Camphuysen aliarse con la posición católica en este caso, considerando el valor autónomo del bien. Para él, el bien es una propiedad objetiva que puede motivar la acción moral. Tener fe es, simplemente, indagar y buscar la buena motivación de los actos.

No hay en Camphuysen, en verdad, herejía catolizante. Se advierte este aspecto en su concepto de salvación, la que no está mediada por ningún sacramento.

La religión no es otra cosa que el deber del hombre que Dios le prescribe, a fin de que, cumpliéndose, el hombre obtiene de Dios una graciosa recompensa. La salvación del hombre consiste en su unión con Dios. (Camphuysen, Dirck, *Predicatie XXII*: 476)

La salvación se torna posible a partir de las obras cuyo motivo es moral, y su fuente está dada por la relación íntima y confidencial del hombre con Dios. Desde allí tienen origen las buenas obras para con el prójimo, del cual este individuo aislado no puede ni debe desentenderse. Camphuysen rechaza la actitud mística tanto como las escrituras dogmáticas. El valor supremo y salvífico se encuentra en las intenciones humanas y en su esfuerzo por la consecución del bien.

Camphuysen no considera a la salvación como inmediata después de la muerte, sino que la ubica en el futuro de la Resurrección. Y aunque no podamos esperar recompensa en este mundo por nuestras buenas intenciones y acciones consecuentes, parece haber una salvación en él, durante la vida: precisamente esa relación con Dios, la que nos salvará en el futuro, pero que nos está salvando ahora.

El autor critica tanto a Roma como a Ginebra, en tanto otorga a Dios una nueva figura. Desde la intimidad de la conciencia, el sujeto fiel puede recibir a Dios, un Dios serio, pero no terrible, un Dios que toma en cuenta la obra de los hombres, que sabe del esfuerzo moral de los pecadores. Dios quiere el bien, y por eso nos manda buscarlo. Así, el hombre participa de la posibilidad de su salvación, tiene parte activa en ella. Ni cambia su arrepentimiento por indulgencias, ni tampoco se somete a un Dios arbitrario, caprichoso, e inmovible que elija irracionalmente a sus elegidos.

9. Algunas conclusiones.

La posición de Camphuysen sufre de la múltiple herida de la modernidad, y conquista, al precio de un gran esfuerzo, un avance subjetivo importante. La herida de Dios con su alejamiento, pero la restitución de lo perdido con la ética y por la dolorosa pero necesaria libertad solitaria, acompañada de cada solitario respecto del cual se obra.

- . Ética y libertad se encuentran en el sujeto que, lleno de Dios, obra y juzga acerca de sus propios actos e intenciones.
- . La salvación no está asegurada, pero es posible desde el corazón y la voluntad humanas.
- . El hombre tiene fe, pero pierde la esperanza: los cambios morales son lentos y escasos, y predomina el mal uso del poder y la falta de discernimiento. La política es siempre mala, porque hay un germen malvado en el poder mismo.

- . No resulta procedente la actitud mística ni el arrebató. Es necesario vivir en el mundo para cumplir la voluntad divina.
- . Se abandona toda postura milenarista. En el mundo no hay salvación, sino solamente en la vida eterna, anticipada por la relación del hombre con Dios.
- . La iglesia se corrompe, se constituye en poder y es un obstáculo para el desarrollo de la fe y de la religión.
- . El saber teológico, producto de las jerarquías, genera dogmas que contradicen el verdadero mensaje.
- . No hay que reformar la Iglesia, sino abandonarla como institución perversa.
- . Ser cristiano, sin Iglesia. Sin teólogos ni sabios, sin clero. Ése es su camino, el proceso hacia el sujeto.

10. Comentarios finales.

Un aspecto de los tantos de la segunda reforma, pero de contenido crucial: la crítica radical a toda Iglesia, y la elección de vivir sin ella. La Reforma ha llegado, con el pensamiento de Camphuysen, a un extremo no querido, pero inevitable.

El hombre se va tornando sujeto, a costa de configurarse como individuo, pero el individuo constituye solamente una parte de la subjetividad. La subjetividad plena implicaría la intersubjetividad, la presencia del otro fuera de esta especie de mónada formada por el hombre y Dios, la integración de la vida moral y la intelectual, la participación efectiva en lo social; la consideración de la política, no como un mal necesario, sino como el ámbito de decisiones compartidas, la búsqueda de lo mejor en este mundo de manera colectiva. Todo esto falta en Camphuysen. Un escepticismo fundamental conmueve a su concepción de lo social y político. En este sentido, es un moderno desgarrado sin restauración, pero que ha sido consecuente, indicando un camino posible, camino que se detiene y se alberga en el individuo.

Durante toda su vida, Camphuysen ha tenido el sentimiento de ser un *outsider*, y la convicción de que la situación de un hombre devenido extraño a las formas establecidas de la vida social es el estado propio y natural del cristiano. (Kolakowski, 1987:103) (T. de la A)

Otros retomarán esta divisa para seguir adelante. Camphuysen ha indicado que la fe y su práctica pertenecen al fuero íntimo, dejando libre de igle-

sias al ámbito común, pero poblado de obras morales. Podría pensarse en el antecedente de una sociedad sin persecuciones ni castigos por lo que se piensa o siente. No hay programa político, pero la senda está abierta.

Es difícil no pensar en Baruj de Spinoza. Nacido siete años después de la muerte de Campuysen, y probablemente nunca leído por él, Spinoza toma similar actitud respecto de lo congregacional y los discursos religiosos. Aquel audaz radical que fue Camphuysen sigue presente en el conflicto que la siguiente generación padece. Los colegiantes, amigos de Spinoza, editarán las obras del predicador. El judío sin sinagoga y sin religión, resultaría un heredero de aquél protestante sin Iglesia. Ambos sufrieron la falta de pertenencia, la soledad, el auxilio de pocos amigos. Aún sin entrar en las intimidades emocionales de ambos personajes, cabe pensar que el pensamiento libre de Spinoza tiene algún arraigo en Dirk Camphuysen. Para permitir la continuidad del pensar, es necesario renunciar a toda Iglesia. Para permitir creer, resulta imprescindible abandonar la Iglesia. A fin de buscar la salvación, hay que abandonar la Iglesia y los discursos de sus pastores, sacerdotes, rabinos, teólogos.

Interesa aclarar que no se trata de palntear influencia por parte de Camphuysen sobre el filósofo judío. Tal vez ni tuviera noticia de él cuando en 1656 fue expulsado de la sinagoga. Lo que importa, en verdad, no es establecer un posible contacto, sino comprender el espíritu de una época a partir de sus muchos matices y momentos. Las diferencias entre ambos pensadores superan en mucho a las coincidencias. Lo que podría unirlos es la radicalidad de sus decisiones sobre la renuncia a la pertenencia y la inutilidad de la acción reformista, como también el rechazo de la teología y de los doctos que hacen gala de ella. En ambos está presente la necesidad de crítica bíblica como actitud propia de la modernidad y del espíritu subjetivo en materia de religión.

Tal parece que el judaísmo también se encontraba maduro para reformas y rupturas. La comunidad amstelodama supo de rebeldes y disconformes, anteriores a Spinoza, que no llegaron, sin embargo, a superar los límites de un anhelo de reforma. Aquellos también reclamaban el “Sólo Escrituras”, por razones de su propia historia. El corte revolucionario y radical lo realizará Spinoza, sin duda, pero esos aires se respiraban ya en aquella comunidad no cristiana. Las reformas del judaísmo tuvieron que esperar varios siglos más y los judíos sin sinagoga sólo tuvieron allí un pionero.

Spinoza encontrará otra salvación, que incluye la de Campyhusen, pero a la que enriquece y transforma. También él pensará cómo salvarnos, aquí, en este mundo en el que el cuerpo muere con el alma, pero queda en el infinito universo aquello que hemos pensado como verdadero. Para Spinoza, miembro ya de otra generación, la salvación consistirá no sólo en la caridad -conducta ética- sino en la justicia, conducta política. Spinoza comparte con la segunda reforma y en especial con Camphuysen, el rechazo a los escritos post-bíblicos, y con los grupos radicalizados, la prescindencia de instituciones y de cleros.

El tan ansiado “sólo Escrituras” es una de las divisas más importantes de la Reforma y de la Segunda Reforma. El breve lema tiene un profundo sentido: restaurar la verdad de la Escritura Santa, vulnerada por los papistas, maltratada por la Primera Reforma y, a su pesar, en casi todos los casos, por la Segunda Reforma, en la medida en que cada disidencia se organizaba como iglesia. Este camino a las fuentes genuinas está presente, siempre, en las luchas reformadoras y en las transformadoras. La diferencia en relación con épocas anteriores, consiste en que esta recuperación tomará el perfil de la crítica bíblica.

El hombre moderno sabe del método, de la interpretación de lo que está más allá de la simple vista, como en Copérnico. Las letras son algo más que signos y tinta a ser repetidos: requieren interpretación. El Sólo Escrituras tiene su propio desarrollo. Las polémicas en torno al sentido de la letra incorporarán, también ellas, la riqueza, tanto de la exégesis como de la hermenéutica.

Sólo Escrituras implica el rechazo de todo dogma inventado por los hombres para oprimir a otros hombres. Ahora las Escrituras necesitarán interpretaciones, las que también sufrirán sus propias contradicciones. Crítica bíblica, contra las iglesias, para salvar a la religión. Crítica bíblica como factor disolvente de todo poder no compartido. La Escritura asumirá diversas formas y contenidos a partir de sus Lecturas. La lectura disidente de Camphuysen constituye, ya, crítica bíblica. Es su interpretación la que lo conduce a las acciones que lleva cabo, a sus decisiones cruciales.

La obra y la vida de Dirck Camphuysen dan cuenta del proceso de la sustancia que se torna sujeto, de los renunciamientos y de las adquisiciones, duros los unos como las otras. El prócer del renunciamiento a la Iglesia, en el temprano Siglo XVII, el poeta amado por toda la reforma liberal, ha realizado una ofrenda al hombre del futuro. Se anticipó al renunciamien-

to de Spinoza, al pietismo y a la concepción de iglesia de Kant, y, en su actitud aparentemente antisocial, sentó las bases de una moralidad férrea, arraigada en la comunidad humana. Camphuysen subraya la dignidad del hombre y su capacidad para alcanzar la salvación. Exalta el corazón y la simplicidad. Caridad, soportando resignadamente las injusticias de la sociedad, pero con libertad de toda opresión eclesial. Otros continuarán su obra.

Bibliografía citada

- Bertelli, S. (1984). *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*. Barcelona: Península.
- Cooper Fix, A. (2014). *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princenton: Princenton Legacy Library.
- Francès, M. (1937). *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Guez de Balzac, J. L. (1638). *Discours politique sur l'état des Provinces-Unis des Pays-Bas* Leyden.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza.
- Israel, J. (1992). *La judería europea en la era del mercantilismo. 1550-1570*. Madrid: Cátedra.
- Kofler, L. (1971). *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Kolakowski, L. (1987). *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Meinecke, F. (1973). *La idée de la raison d'état dans l'histoire des temps modernes*. Genève: Librairie Droz.
- Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial*. V. I y II. Madrid: Siglo XXI.

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Teología Política

Por Rubén Dri

“Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su evolución que reconocemos como ‘válida’ actualmente”. En otras partes ha habido conocimientos empíricos, “filosofía de matices racionalistas y aun teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos de conocimientos y observaciones tan profundas como agudas” (Max Weber, 1974:5).

A.- Conceptos, categorías

1.- Mito – Religión – Fe

El ser humano desde que apareció en el universo necesitó orientarse, porque, a diferencia de sus hermanos los animales-animales, su orientación en el mundo no estaba gravada en su ser. Se debe ello a que la aparición del ser humano es la aparición del intelecto, de esa luz que rompe todas las murallas y se desparrama sin límites. La aparición del intelecto es la aparición de la universalidad.

El ser humano no es lo que es, es lo que no es. El “no” lo atraviesa constantemente. Es su propia historia, sus propio historizarse. Ahora bien, en ese historizarse, en ese vacío que ha provocado el intelecto al romper todos los límites, se produce la desorientación.

Orientarse significa hallar-crear sentido, el cual sólo puede realizarse en un ámbito de totalidad o universalidad. El sentido de la acción particular, de la decisión que debo tomar, del trabajo que debo hacer, sólo lo hallo-construyo si logro ubicarlo en el ámbito total-universal de mi propia historia.

Por esa necesidad de orientación es que nacen las formas de conciencia social o modos del saber que denominamos mito, religión, teología, filosofía. Son modos del saber que tienen la misma matriz de totalidad o universalidad.

El mito es religioso, la religión es mitológica. Se expresa en *relatos sim-*

bólicos que dan sentido, utilizando distintos géneros literarios como la leyenda, la saga, la etiología, la dramatización.

La filosofía ocupa el mismo lugar del mito, lo que significa que su visión también es universal, teniendo como misión la de otorgar sentido. La diferencia fundamental es que no cumple su función en relatos simbólicos, sino en reflexiones conceptualizadas. El instrumento fundamental ya no es el símbolo, sino el concepto.

Aquí es donde interviene la teología, deudora tanto del mito religioso como de la filosofía. El contenido *in nuce* se encuentra en la religión o mito, cuyo relato es sometido a la reflexión conceptual. Los textos fundantes de la religión hebrea, de la religión católica, de la religión la mu-sulmana, y de la maya, o sea, la Biblia hebrea, la Biblia Católica, especialmente los evangelios, el Corán y el Popol-Vuh, no son textos teológicos.

Son relatos religiosos, mitológicos, lo que no quiere decir que no incluyan hechos históricos, que se expresan en diversos géneros literarios y que se pueden desarrollar teológicamente. No todas las religiones tienen la necesidad del desarrollo teológico. Sólo en ámbitos conceptualmente desarrollados esa necesidad se hace presente.

En la Iglesia Católica los evangelios canónicos tienen un lugar preponderante como textos fundantes. En esencia son relatos religiosos, mitológicos y, en consecuencia, simbólicos, que se expresan a través de múltiples géneros literarios como la saga del nacimiento del héroe, la anunciación, las parábolas, el relato apocalíptico.

Durante los primeros siglos, y sin duda durante los dos primeros, los relatos no dieron lugar a verdaderas teologías. Ello fue así porque los sectores sociales que conformaban las asambleas cristianas no las necesitaban. Los relatos eran suficientes para alimentar su fe.

2.- Surgimiento de la teología

La cosa fue cambiando en los siglos siguientes y, especialmente a partir del siglo IV. La necesidad de un despliegue teológico de los relatos se hizo evidente, debido a que ahora los componentes de la Iglesia pertenecían a sectores sociales impregnados culturalmente de la filosofía helenística.

Era la etapa de Atanasio, Arrio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Basilio, Eusebio, a quienes no les bastaban los relatos. Necesitaban verterlos en textos filosóficos, o sea, teológicos. Nace entonces la teología en

sentido estricto como desarrollo del contenido teológico de los relatos. Los símbolos de los relatos debían expresarse en conceptos.

Ahora bien, los símbolos son polisémicos y posibilitan entonces interpretaciones diversas no necesariamente contradictorias. Fue el momento de las asambleas *-eklesíai-*, iglesias que desde la zona oriental del Mediterráneo se desparrramaron por todo el espacio imperial.

Los conceptos, al revés de los símbolos, no admiten la polisemia. Crean una doctrina, obligan a aceptar una determinada significación. La Iglesia, en consecuencia, al pasar de los relatos a la teología pierde riqueza pero gana en precisión. La polisemia termina, los conceptos establecen el sentido y obligan a su aceptación.

Esto acontece en el período que va del siglo IV al siglo V. Los dirigentes de las iglesias luchan por establecer la teología que ha de ser el fundamento de “la Iglesia”. Verdaderas luchas que transcurren tanto a nivel práctico, de manifestaciones callejeras, exilios, golpes, amenazas, con intervención del poder político, como teórico, con formulaciones conceptuales o sea, teológicas.

En el siglo IV el movimiento cristiano que había comenzado con las asambleas ya se había esparcido por todo el imperio como la gramilla. Redes de asambleas que cuestionaban la dominación imperial. Proclamaban, nada menos, que el “hijo de Dios” no era el emperador sino el campesino galileo, Jesús de Nazaret. El imperio no lo podía tolerar y desató la represión que no le dio el resultado esperado.

Con el advenimiento al poder imperial entonces compartido con otros dos –la Tetrarquía– un político inteligente como Constantino, produjo un vuelco en la relación del poder imperial con el cristianismo. En lugar de la represión buscó a los dirigentes, es decir, a los obispos para negociar el apoyo.

De esas negociaciones surge el célebre Edicto de Milán (312) que proclama la libertad de culto para todas las religiones, mirando especialmente a la religión cristiana. De reprimida a favorecida es el vuelco que se produce en la relación de la religión cristiana con el imperio. Pero en el cristianismo no era una realidad homogénea, sino todo lo contrario. Las disensiones internas amenazaban fracturarlo, con lo cual se perdía su eficacia como legitimación del imperio.

Para resolver las controversias, los obispos de las distintas iglesias se reúnen en Concilio, convocados por el emperador Constantino. Es el primero de los concilios ecuménicos reconocidos por la Iglesia Católica. A él le seguirán siete concilios en el lapso que va del siglo IV al VIII, en los

cuales se definirán las líneas maestras de la teología dogmática de la Iglesia Católica.

Todos los concilios fueron convocados por el poder político, el emperador. Puede decirse que en esos concilios nace propiamente la teología católica y lo hace en estrecha relación con el poder político.

Pero el Edicto de Milán sólo había reconocido la libertad de la religión católica. Pasaba a ser religión “lícita”. Faltaba una vuelta de tuerca más. Ser la religión del imperio, encargada de la legitimación del poder imperial. Es lo que se consiguió mediante el Edicto de Tesalónica (380) promulgado por el emperador Teodosio I.

El obispo Eusebio de Cesarea es el teólogo de Nicea. Es el autor de la primera Historia de la Iglesia, relatada con la orientación teológica de esos primeros concilios que se expresa en la afirmación de tres principios: **Un Dios, una Iglesia, un Imperio**. Es la teología del monoteísmo que durante todos los siglos medievales se mantendrá en el imaginario colectivo.

Puede decirse que la teología de la Iglesia Católica nace como teología política. Teología y política se encuentran íntimamente entrelazadas en las discusiones y definiciones de todos los concilios en los que se definieron los dogmas fundamentales que al mismo tiempo que dogmas de la Iglesia eran leyes del imperio.

Las discusiones teológicas eran al mismo tiempo discusiones políticas que tenían lugar no sólo en las reuniones conciliares, sino también en la calles donde se realizaban revueltas populares atizadas por los monjes de una u otra orientación teológica. Las mujeres que iban a hacer sus compras al mercado se entrelazaban en discusiones teológicas, optando por uno u otro partido.

3.- Los dos reinos y la crisis de 1914-1918

La ligazón de la Iglesia con el imperio necesariamente entraría en crisis con la crisis del imperio. El siglo V es el de la denominada “invasión de los bárbaros”, nombre con el que conoce la crisis terminal del imperio romano, cuyas raíces no están precisamente fuera de sus muros como sugiere la denominación, sino en sus propias entrañas.

“Campañas de guerra afortunadas, dice Hegel, el aumento de las riquezas y el contacto con el lujo y con las comodidades de la vida posibilitaron en Atenas y en Roma la formación de una aristocracia de la riqueza y de

la gloria militar” (Hegel, 1978: 151) a la que se le cedió el poder sobre el Estado.

Esta situación de crisis desespera a San Agustín quien buscando una respuesta elabora una teología de la historia denominada “La ciudad de Dios” de enorme vigencia en los largos siglos medievales y que al decir de Gilson experimentará múltiples metamorfosis. No trata de la división de la sociedad en Iglesia y Estado, pero dio pie para dicha interpretación. En Alemania la teología de los dos reinos agustinianos sirvió de base para la institucionalización de los dos ámbitos: religión y política, más allá y más acá que tuvo vigencia durante el Renacimiento y la Reforma. Ahora bien, esos dos ámbitos “desaparecieron para el protestantismo alemán, mientras que la Iglesia Católica se mostró a prueba de crisis durante todo el período de Weimar (1819-1933) y se aferró a la doctrina oficial sobre las dos *societates perfectae* (Iglesia y Estado) (Schmitt, 2009: 67)

En 1933 Hitler llega al poder con el propósito de hacerse con todo el poder, instalando el régimen nacional-socialista. Todas las confesiones religiosas entran en crisis, tanto las protestantes como la católica, pero ésta pronto resolvió el conflicto firmando un concordato.

B.- La relación teología-política

1.- Las tesis enfrentadas

En ese marco de crisis el tema de la relación entre teología y política se transforma en un campo de tesis enfrentadas. Para **Carl Schmitt** “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Para **Jan Assman**, por el contrario, “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados” (Agamben, 2008: 340).

La clave de la tesis de Schmitt radica en el concepto de “secularización”, central en la concepción weberiana. Para Max Weber el concepto de “secularización está íntimamente unido al de “desencantamiento” del mundo, lo que significa la pérdida de sentido como la que sentía Pascal, a quien el aterraba la infinitud de un espacio reducido a pura cantidad. Si es así, el contenido teológico desaparece como efecto de la secularización.

Pero no es ése el sentido que tiene para Schmitt, el cual piensa que lo teológico no desaparece sino que asume otra forma, como el espíritu hegeliano de la *Fenomenología*. Así, el “Dios omnipotente” se convierte,

deviene, “el legislador todopoderoso”, y el “milagro”, en el “estado de excepción”.

En Rousseau se daría una clara politización de los conceptos teológicos, siendo fundamental el concepto de **soberanía**, pues los filósofos aplican al soberano el concepto que se hacen de Dios. Otro tanto acontece con Descartes, cuyo concepto de Dios es trasladado por los filósofos al “príncipe”, y nada se diga de Hobbes que ha llegado a “exaltar su Estado, el Leviatán al rango de persona monstruosa, elevada al nivel de lo mitológico”, el verdadero constructor del mundo, “creador y legislador”. Jan Assman, un estudioso tanto de la antigua cultura egipcia como mesopotámica, propone una tesis contraria. Efectivamente, constata que eran los problemas sociales, políticos, económicos los que se expresaban en las concepciones religiosas o sea, teológicas.

Ahora bien, “toda inversión de una tesis, dice **Agamben**, permanece, sin embargo, de algún modo, secretamente solidaria con la tesis invertida” (Agamben, 2008: 340). En otras palabras, se trata de una relación bilateral, biunívoca, con un ida y vuelta, una interinfluencia en la que no se puede afirmar la primacía de un extremo sobre el otro.

Thomas Mann en su novela “José y sus hermanos”, en esa misma línea interpretativa, afirma que política y teología son como dos sujetos que intercambian los vestidos, sin que debajo no haya ningún cuerpo o sustancia.

2.- La tesis de la liquidación teológica de la teología política

Afirma **Peterson** que “la teología es la prosecución del logos encarnado; sólo es posible entre la ascensión y la segunda venida de Cristo; todo lo demás es literatura, fantasía y periodismo teológico” (Schmitt, 2009: 68). Ello significa que “sólo hay teología en el cristianismo”, siendo la teología “la prolongación de la revelación del logos en las formas de la argumentación concreta”.

De manera taxativa asegura que “sólo hay teología en el tiempo que transcurre entre la primera y la segunda venida de Cristo” (Ibidem).

El proceso de creación de la teología política se habría producido de la siguiente manera: En primer lugar fracasa el proyecto de Jesús de la construcción del Reino por el rechazo de los judíos. Entonces los discípulos reciben la orden de dirigirse a los gentiles, transformándose en apóstoles. El resultado de su predicación y de su acción fue la fundación de la Iglesia.

Ello significa que se abandona por el momento la construcción del Reino, produciéndose el proceso de secularización y **mundanización** posterior. Se abandona el tema de la escatología que se convierte en el de las postrimerías. En consecuencia, no es Jesús quien fundó la Iglesia que es obra de los apóstoles.

Si los judíos hubiesen aceptado el proyecto del Reino, no habría habido Iglesia, la cual sin embargo posee, por una parte “delegación jurídica directa de Cristo y la inspiración del Espíritu”, o sea, derecho y carisma”, expresado en el conocido dicho de los integrantes de las primeras asambleas cristianas: “ha parecido al espíritu santo y a nosotros”.

De modo que hay Iglesia porque el proyecto del Reino fracasó y hay teología porque hay Iglesia. Aquí está presente San Agustín con su concepción de la existencia de dos *civitates*, literalmente, “ciudades”, pero en realidad sociedades, estados o reinos, el terrestre o del diablo, constituida alrededor del “egoísmo” y la ciudad de Dios, de Cristo o celeste, construida alrededor del “amor de Dios”.

Si bien el texto agustiniano no identifica la ciudad de Dios con la Iglesia, de hecho así fue repetidamente interpretado y se encuentra presente en las interpretaciones de Petersen.

Petersen centra su posición en antagonismo con Eusebio de Cesarea que había elaborado una teología política en el ámbito de la confluencia del cristianismo con el imperio romano, centrada en el *monoteísmo* según la concepción arriana, para la cual el Hijo, Cristo, no sería Dios. Se trataría, en consecuencia, de un monoteísmo estricto.

“Ahora bien, expresa José Luis Villacañas, si Dios es único y Cristo no es Dios, y no ha designado su vicario en la tierra en la Iglesia inspirada por el Espíritu, entonces el poder imperial puede funcionar como vicario exclusivo de Dios en el mundo y decidir el sentido de la paz religiosa” (Schmitt, 2009: 171)

La tesis es clara. Hay un solo Dios, el cual necesariamente es trascendente, es decir, está en el “más-allá”. No se puede mezclar con el “más-acá”, porque eso iría contra su propio ser que es la pureza misma. Pero, por otra parte, no puede dejar el mundo a su suerte. Tiene que actuar en él, tiene que dirigirlo, y para ello debe designar un representante. Éste no es otro que “el imperio”. Dios queda atrapado en las redes del imperio.

Esta concepción impregnará el imaginario colectivo occidental por milenios. Si Dios es único, una organización única es la que puede expresar su voluntad y gobernar de acuerdo a ella. Sólo puede haber una sola organi-

zación política. Esta organización fue en primer lugar el imperio romano en la medida en que se había “cristianizado”. Una vez disuelto éste, en occidente fue necesario refundarlo. Fue el imperio carolingio. Cuando éste, a su vez se disuelve, se funda al sacro-imperio-romano-germánico. Puede verse también el imperio de Carlos V, donde “nunca se ponía el sol”, la idea del único imperio.

“Sólo el trinitarismo, dice el citado Villacañas, ha logrado que ese momento en el que Dios se vincula al mundo, lo haga mediante un vínculo teológico que sigue caracterizado como ajeno al mundo. Esto es lo específico del cristianismo trinitario. Nadie personal o carismático en el mundo puede representar a Dios, pues ya lo representa Cristo y el Espíritu en su Iglesia” (Schmitt, 2009: 171)

Es evidente que aquí se encuentra presente la realidad de la presencia de Hitler como líder carismático que estaría representando a Dios en el quehacer político, porque Dios tiene que actuar en el mundo, y sólo lo puede hacer teniendo allí un representante. Ése es el lugar que ocupó Constantino en el siglo IV y que podría ocupar Hitler en la Alemania de mediados del siglo XX.

Las cosas cambian radicalmente si el monoteísmo es suavizado, podríamos decir, por el trinitarismo, porque en ese caso, la mediación que Dios necesita para actuar en el mundo se daría sin salir de él mismo, dándose en Cristo y en el Espíritu en su Iglesia. Es fácil ver aquí la separación de ámbitos que plantea San Agustín, entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo.

Esta concepción está enfrentada a la de Carl Schmitt que postula una teología política en la que la política abarca la dimensión total. Es por eso que defiende la teología política de Eusebio que se sintetiza en “un Dios, una Iglesia, un Imperio”, que en concreto se realiza en lo que se conoce con el nombre de Césaropapismo.

Schmitt, en la línea hegeliana ve la necesidad de “transferir la forma política y jurídica de la Iglesia al Estado”, mientras que Petersen pretende “mantener la visibilidad de la Iglesia en su propio valor” (Schmitt, 2009: 149)

3.- la liquidación científica de la teología política

Si Peterson firma la “liquidación teológica” de la teología política, Blumenberg va más allá y declara la “liquidación científica” de toda teología, que se habría producido, según Schmitt, por culpa de los teólo-

gos que no quisieron la teología política.

En la fundamentación de su teoría liquidacionista, Blumenberg critica el concepto de *secularización* como paso de la Edad Media a la Modernidad, sustituyéndolo por una “confusa acumulación de analogías y metáforas” y poniendo en su lugar la “institución de la ciencia”, produciéndose de esa manera un corte, frente al cual Schmitt reacciona con su pretensión de reocupar la totalidad del espacio sagrado-profano, por lo cual es Hobbes al dotar al soberano con los poderes sagrados, “la perfección buscada de la modernidad! (Schmitt, 2009: 175).

Blumenberg, por el contrario, basándose puramente en el “ámbito de la ciencia, cortó con el pasado y su herencia buscando una nueva legitimidad en la pura ciencia, con la cual “el ser humano se vio portador de poderes carismáticos propios, capaces de marcar lo nuevo y lo viejo por su propio ejercicio, sin otra legitimidad que su propio apoderamiento de ellos” (Id.: 177).

Schmitt no podía aceptar esa posición porque ello implicaba la desaparición de toda trascendencia y con ello la plena desteologización que, a su vez lleva a la despolitización. Sólo queda un universo puramente inmanente, en el cual el sentido se busca en la continua **novedad**. La ciencia le debe prestar al hombre los medios para realizar valoraciones continuamente nuevas, lo cual para Schmitt es “el triunfo del liberalismo, del individualismo, del capitalismo, del narcisismo, del esteticismo” (Id.: 179).

C.- Liturgia, teología y política

Schmitt encuentra en las “aclamaciones” que atraviesan toda la historia medieval, el germen de la democracia, más aún, encuentra que constituyen “la expresión inmediata del pueblo reunido, propia de la democracia pura o directa y, a su vez, liga constitutivamente pueblo y aclamación” (Agamben, 2009: 300).

Una reunión de individuos de por sí no constituye un “pueblo”, pues éste es un sujeto colectivo, lo cual significa que actúa, decide, se pronuncia por el sí o por el no, en una palabra es un sujeto, o mejor, se constituye como sujeto que es la única manera de ser sujeto. Ahora bien, es en la aclamación colectiva, como una sola voz en la que una multitud se constituye como sujeto, como “poder democrático constituyente” (Id.: 301).

Por su parte (309) **Andreas Alföldi** investigó sobre “las formas y las insignias del ceremonial imperial romano” que “se fue elaborando pro-

gresivamente"... "según un paradigma en el que confluyen por cierto tradiciones diferentes, pero que es sustancialmente teológico" (...) Al jefe de Estado "lo invocaban como hijo de Dios y celebraban su cumpleaños y las otras fiestas privadas como una ceremonia pública. La *auctoritas* que, según su propia declaración, eleva a los *principes* por sobre todos los otros, había asumido un tono religioso, tal como sagrado era también el título de *Augustus* que aquellos portaban" (Alföldi, 29), citado de Agamben. 2008: 309-310)

Alföldi reconstruye de forma minuciosa la introducción de la *proskýnesis* que aparece ya en la época republicana" (Agamben, 209: 310) que aparece en la tercera tentación con la que el demonio (el imperio) pretende someter a Jesús.

Kantorowicz, por su parte realiza un estudio minucioso de la aclamación litúrgica conocida con el nombre de *Laudes regiae* que comienzan con la aclamación *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, que se rezaban en la Iglesia anglo-francesa a partir del siglo VIII. En esas aclamaciones se une "a la figura divina no sólo los nombres de los santos, sino también la del pontífice y del emperador" (Agamben, 2009: 331), produciéndose una verdadera liturgización del poder.

Esta liturgización del poder juega un papel importante tanto en la corte carolingia como en la romana, en la cual se intercambian los roles seculares y sagrados. La súplica *exaudi Caesar* pasa a *exaudi Christe*, convirtiéndose las *laudes* en una ceremonia ritual de la coronación imperial de occidente. Un momento importante fundante, diríamos, es la coronación de Carlomagno en la Navidad del 800.

El uso de las *Laudes* con todo su significado teológico-político, tanto en la liturgia como en las coronaciones imperiales decae entre los siglos XIII y XVI, para tener un impensado resurgimiento en la década del 20 del siglo XX, con el surgimiento de los regímenes fascistas, los cuales hacen abundante uso de las aclamaciones litúrgicas. El papa crea la festividad de Cristo rey que se presta para las aclamaciones, entrando en confrontación con el fascismo que también hace uso de ellas.

Las *Laudes regiae* circulaban tanto en un lado como en el otro, transformándose en el fascismo italiano como "cantos patrióticos": *Regi nostro Victorio Dei gratia feliciter regnante pax, vita et salus perpetua; Duce Benito Mussolini, italicae gentis gloriae, pax, vita et salus perpetua*" (Agamben, 2009: 339).

Por otra parte, las máximas doxologías de la Iglesia occidental, el *Te Deum* y el *Gloria* cumplen un papel importante tanto en ceremonias religiosas, como en las profanas o políticas.

El *Te Deum*, es un cántico de alabanzas a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo a quienes se les dan las gracias por el triunfo o la gracia recibida. La doxología ha sido utilizada como acción de gracias en la célebre batalla de las Navas de Tolosa en el 1212, y actualmente se la canta en las fiestas patrias de diversos pueblos latinoamericanos.

El *Gloria* cuyo origen se encuentra en los albores del siglo IV está constituido con una mezcla de aclamaciones de diversos tipo, de alabanza, de bendición, de agradecimiento, de súplica. Fue utilizado en el recibimiento del papa León III en la corte de Carlomagno.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- . (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Editorial Trotta, Madrid.
- Gilson, E. *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. Editorial Troquel, 1954, Buenos Aires.
- Jedin, Hubert. (1960). *Breve historia de los concilios*. Editorial Herder, Barcelona
- Libanio, Joao Batista. (1992). *Teología de la revelación a partir de la modernidad*. Ediciones Dabar, México DF.
- Martina, Giacomo – García, Rubén. (1992). *Historia de la Iglesia*. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco
- Orestes Aguilar, Héctor. (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. Prólogo y selección de textos: FCE, México.
- Schmitt, Carl. (2009). *Teología Política*. Editorial Trotta. Madrid.
- . (2007). *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Editorial Trotta, Madrid.
- Taubes, Jacob. (1997). *La Teología Política di San Paolo*. Adelphi Edizioni, Milano
- Weber, Max (1974) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Diez, Buenos Aires.

La Virgen Diosa Tonantzin - Guadalupe

Por Julieta Lizaola

Aquí se relata, se pone en orden,
 cómo, hace poco, de manera portentosa,
 se mostró la perfecta doncella,
 Santa María, madrecita de Dios,
 nuestra noble señora,
 allá en Tepeyácac....

Nican Mopohua¹

I

La intención de estas líneas es acercarnos al universo donde se da lugar a una de las formaciones culturales más significativas en la construcción del horizonte cultural mexicano. El carácter de esta formación nos permite observar que en la conquista nahua se ejerció violencia en diferentes direcciones y sentidos; desde luego físico pero también el simbólico. Lo cual nos permite observar la condición fundamental de las “imágenes de sentido” (Durand, 1971: 126) que sustentan la realidad. Cada concepción del mundo se sostiene y expresa en sus narrativas religiosas, filosóficas, políticas o poéticas, ya que vivir en un mundo social es vivir una vida inserta en un sentido. El intento de destrucción de las culturas originarias de México no sólo abarcó una supuesta superioridad técnica, sino también la destrucción de sus mitos, de su fuente de creencias y de identidad: “Nuestros dioses han callado” expresaron los sacerdotes mexicas y sin ellos llegó, entre otras cosas, la duda sobre sus convicciones cognoscitivas y la subsecuente desorientación.

Cuando Cortés llegó a las tierras de México, éste era un conglomerado de pueblos con una vida religiosa intensa y sumamente ritualizada, es decir, las divinidades estaban presentes continuamente en el desarrollo de la vida cotidiana: la vida social y política estaba estructurada de forma tal que la presencia de lo sagrado marcaba sus ritmos productivos, políticos y sociales. Eran pueblos que manifestaban una honda necesidad de vivirse vinculados a lo sagrado y cuya vida cultural se expresaba envuelta en esta forma de comprensión.

¹ Nican Mopohua. Manuscrito de autor no confirmado, compuesto alrededor de 1556. Narración poética en náhuatl de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Traducido al castellano y difundido en México en 1649.

La conquista militar de México será el inicio de múltiples destrucciones, sincretismos y construcciones culturales, que en términos generales se denominarán como la “conquista espiritual de México” (Ricard, 2005). Conquista que guarda un elemento esencial de análisis y que es la lucha entre las diferentes divinidades. Dioses que se enfrentan a Dioses participando en el ajedrez humano. El hombre nahua abandonado por sus dioses, a su vez vencidos, deja de participar en el ritmo cósmico de la vida y este punto significará la destrucción de su concepción cosmogónica y el sinsentido de la vida, despojada ya de su vínculo sagrado. Sin orientación, sin destino, habiendo perdido su lugar en el universo, el hombre aborígen se verá en la mayor de las indigencias. Si los hombres y los dioses mexicanos se han necesitado cotidianamente para sostener el cosmos, a partir de ese momento, su mundo se ha derrumbado. Las culturas mesoamericanas han tenido que sufrir esta derrota desmedida y a su vez reconstruir la posibilidad de un fundamento, un nuevo lugar donde poner su ser. La colonización se ha echado a andar y con ello una serie de confrontaciones de todo orden. Dos culturas que enfrentadas tendrán la penosa necesidad de hacerse una.

II

La corona castellana se había fortalecido con la expulsión de moros y judíos del territorio peninsular. En estas acciones se fundó la posibilidad de un poder que a pasos agigantados se convirtió azarosamente en el Imperio Español. Los musulmanes y judíos no podían ser tolerados en un reino católico, eran infieles y por lo tanto no merecían vivir en tierras españolas. El caso de los indígenas americanos era diferente pues no conocían el evangelio. Había entonces que difundirlo y expandir la palabra de Dios. Esa misión es la encomendada por el Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos, quienes se postulan como los defensores de la fe, tanto en Europa como en América. La colonización de las nuevas tierras recién conquistadas sólo podría llevarse a cabo formalmente siguiendo un objetivo religioso: la difusión de la verdad cristiana. El proselitismo religioso actúa entonces como clave de la explotación imperial de España.

Así, en enero de 1512 se dictan una serie de ordenanzas en la ciudad de Burgos con la finalidad de organizar y legislar las acciones de una conquista; la preocupación parecía dirigirse a ejercer un gobierno justo sobre los indios. Los principios fundamentales eran los siguientes: a) los indios son libres; b) los Reyes Católicos son sus señores por su compromiso

evangelizador; c) se puede obligar a los indios a trabajar con tal de que el trabajo sea tolerable y el salario justo, y se podía pagar en especie y no en dinero; d) se justifica la guerra a través del Requerimiento, que fue la principal manera en que las Leyes de Burgos se hicieron presentes en la Nueva España. A los indios se les requería de la siguiente forma: leyendo un manifiesto, preparado por el jurista Juan López de Palacios Rubios, en el que se les instaba a convertirse al cristianismo. En él se informaba a los indios de que San Pedro había dejado en Roma al Papa como cabeza de la Iglesia y que uno de ellos, Alejandro VI, había encargado a la Corona de Castilla la evangelización de las Indias. A continuación, se les indicaba que debían aceptar el sometimiento a la corona hispánica si no querían ser objeto de una Guerra Justa. La conquista sólo era justificada si los indios se negaban a ser evangelizados. La lectura del requerimiento, convertida en un requisito legal previo para cualquier acción armada, se leía en idioma español.

Si vosotros informados de la verdad, no os queréis convertir a la santa fe católica ..., o en ello dilación maliciosamente pusiereis, ...certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé” (Hanke, 1968: 92).

A modo de conclusión se añadía que la culpa de todo lo que ocurriera sería de los indios, y no de los españoles: "y protesto que las muertes y daños que de ella se recrecieren sean de vuestra culpa, y no de Su Alteza, ni mía, ni de éstos caballeros que conmigo vinieron (Hanke, 1968: 92).

A partir de la conquista militar de México se desarrolla una intensa actividad misionera que en pocos años regula la naciente vida colonial. A diez de años de la conquista tiene lugar la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Cerro del Tepeyac al indio Juan Diego. Veamos:

- 1521. La destrucción de Tenochtitlan por Hernán Cortés.
- 1523. Llegada de la Orden Franciscana
- 1525. Llegada de la Orden Dominica
- 1531. La revelación de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego.
- 1533. Llegada de la Orden Agustina.
- 1571. Llegada de la Orden Jesuita.
- 1649. Aparición en castellano del “Nican Mopohua”.

La revelación de la Virgen al jornalero indígena Juan Diego sucedió en el Cerro del Tepeyac, lugar donde se realizaban rituales en honor a Tonantzin, la madre de los dioses. Era un lugar ampliamente visitado para rendir culto y realizar fiestas a la divinidad. El texto Nican Mopohua fue traducido al castellano y difundido en 1649. En él se narran las apariciones de la Virgen, escritas originalmente en náhuatl. La autoría del texto, como sus intenciones, es algo que aún se debate. Aquí, lo que se desea es observar que es fruto de la incipiente colonización y sus turbulencias; de los primeros sincretismos que irán transformándose hasta elaborar lo que hoy comprendemos como guadalupanismo.

Cabe recordar que la conquista de América tiene varias justificaciones. Sin embargo, la más poderosa para legitimarla será la evangelización. El difundir la palabra de Dios a todo el orbe que se ampliaba y crecía en tierras y hombres. La Corona española entonces confirmaba plenamente su título de Reyes católicos y cumplía con la vocación de ampliar universalmente a la Santa iglesia, cuerpo místico de Cristo. Así, la vigencia de la bula *Inter coetera* promulgada por Alejandro VI en 1493 y la figura jurídica del requerimiento, sobre la cual Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz de 1512 serán las figuras jurídicas, funden la ocupación de América.

Lo anterior vendrá acompañado de un intenso y profundo debate sobre una nueva inquietud de índole antropológica y política: la naturaleza de los indígenas y, aunado a ello, el carácter jurídico de las nuevas tierras como propiedad del Imperio español. En el debate participan teólogos, juristas, políticos más prominentes de la época. Contribuirá notablemente a distender el conflicto sobre la naturaleza del indio la bula papal de Pablo III *Sublimis Deus* de 1537, donde declara a los indígenas hombres con todas las capacidades de los cristianos.

III

Los procesos de sincretismo van surgiendo generados en el choque entre las dos concepciones religiosas. Sin duda, la que mayor interés genera será la Virgen de Guadalupe. Por un lado la Virgen de Guadalupe se vincula a la necesidad de los criollos de considerar la Nueva España un espacio geográfico donde las divinidades también se muestran y se suceden hierofanías, y por otro, el Tepeyac, lugar de veneración de Tonantzin

(Diosa madre), madre de Dioses. La articulación entre Tonantzin y la Virgen de Guadalupe es una singularidad religiosa que rebasa los límites eclesiásticos y políticos pasando a conformarse como un elemento cultural que merece especial atención: Tonantzin-Guadalupe es la Diosa madre, Nuestra madre, en el colectivo mexicano. La virgen es el símbolo sagrado que unifica a los criollos, a los mestizos y los indios a su alrededor, es la Diosa de los mexicanos, es la enviada del cielo que legitima la conquista y la colonización, es decir, el papel de los españoles y criollos enviados por el papa Alejandro VI para expandir el evangelio. Por otro lado, es la Madrecita que no corresponde, en sentido estricto, a la imposición de ninguna deidad y que por el contrario será para indios y mestizos el verdadero culto. La que se ocupa de sus hijos más pequeños, siendo la intermediaria con Dios padre. Ella, la siempre virgen, inmaculada, la anunciada, purificada, la de concepción divina, llevada al cielo por San Miguel Arcángel, se apareció para proteger durante siglos a sus hijos más desprotegidos en las hambrunas y pestes que se vivieron durante la colonia.

Este culto a la Virgen de Guadalupe sincretiza y unifica la religiosidad criolla con la indígena. Lo cual no es poca cosa pues en ella se va cimentando la posibilidad de una identidad y la posibilidad de sentimientos de identificación. Por ello los mexicanos de toda índole son en algún grado guadalupanos, cada uno a su manera. Para unos como representación de la Virgen María, para otros de la Virgen de los Remedios, para otros más la Madre de Dios, para muchos nuestra madre o, para los ajenos a la fe, un elemento de filiación. Tienen razón los estudiosos cuando la consideran no una virgen propia del catolicismo sino una figura casi pagana. En realidad es las dos. Es la Virgen, es la Madre de Dios y de todos los seres humanos. Es nuestra Madrecita. Eso es Tonantzin-Guadalupe. No una formulación de los criollos sino una apropiación y transformación del catolicismo español por parte de los indígenas. Así, el origen del guadalupanismo es indígena y una fuente de afinidad social en el caso de México. Bolívar Echeverría considera que esta apropiación indígena de la Virgen de Guadalupe, y su transformación, es el acto fundante de la nueva cultura ya naciente (Echeverría, 2005). Para ello, indica, fue necesario que los indígenas se “abrieran a un diálogo” y en esta apertura fueran capaces de afirmarse. La nueva mixtura cultural es el verdadero modo de la historia de la cultura. Por ello, podemos comprender el papel emblemático de la Virgen como símbolo y expresión de resistencia de la nación plural de indios, mestizos y criollos contra los españoles

durante la colonia y el proceso de independencia de España y otros países europeos. A partir del siglo XX surge la resistencia de los chicanos, mexicanos afincados en Estados Unidos, que reivindican en ella nuevamente la figura de la madre protectora. Los escritos literarios y los ensayos que vuelven a pensarla se han incrementado en estas comunidades.

Siguiendo esta perspectiva, el culto a la Virgen se inicia en el siglo XVI y alcanza su esplendor en el siglo XVII, en estos siglos de violencia se suceden la conquista militar, la colonización y la conquista espiritual de las civilizaciones americanas que no pudieron ser destruidas. Es su culto un ritual de resistencia frente a las culturas dominantes, un culto indígena, mestizo. No es fruto de los criollos para someter a los indígenas, es producto y culto de los indígenas para enfrentar y resistir la colonización, la conquista espiritual que van padeciendo. Tampoco es el fruto contemporáneo de la Iglesia Católica que con ella protege a la comunidad de migrantes latinos, son ellos, de nueva cuenta los necesitados, los que se ayudan a través de su imagen a comprender lo que les ha ocurrido, a sobrellevar las diferencias culturales que viven. Continúa vigente como un símbolo vivo como lo fue desde el siglo XVI.

La Virgen de Guadalupe es... () quien dota a esta tierra de un halo paradisiaco al escogerla para “aparecerse” y cumplir el máximo prodigio que Dios otorga al Nuevo Mundo (Maza, 1984: 59-60).

Como bien expresa De la Maza en *El guadalupanismo mexicano*, con la elección de la Madre de Dios la capital del virreinato se eleva a un nivel metafísico de urbe celestial:

De un salto queda México colocado como la segunda nación privilegiada y escogida de la Historia Universal; Judea para Cristo, México para María. Dos redenciones de dos mundos con sus ciudades capitales progenitoras del milagro (Maza, 1984: 59-60).

La virgen diosa de Guadalupe es la madre celestial que protege a todos los mexicanos, les da un lugar en el mundo, les fortalece frente a las construcciones de dominación que ponen en peligro su continuidad, sean estas extranjeras o propias. Ha sido el emblema de la resistencia y la rebeldía, de la aceptación y de la transformación. Es el milagro del barroco mexicano que abriéndose a la interculturalidad ha logrado firmeza en sus luchas sociales, políticas y culturales a las que ha sido impelido. La

criminalización de éstas en los últimos años y la minimización de sus resultados han logrado ocultar la larga tradición de resistencia que los herederos de las culturas mesoamericanas han venido realizando. Así, siguiendo a Echeverría, habremos logrado, como cultura, transformar nuestra condición de vencidos y dominados gracias a los pueblos indígenas que han vivido el ethos barroco como un ethos histórico de resistencia, siendo la apropiación de Guadalupe y su transformación en Tonantzin- Guadalupe el ejemplo más claro e importante de esta nueva condición cultural.

Bibliografía citada

- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Hanke, L. (1968). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas.
- Maza, F. (1984). *El guadalupanismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, R. (2005). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.

De “La Patria es el otro” a “Ceder la palabra”.
Del dios-en-el-pueblo al dios-individualista-hipócrita-tolerante

Por Antonio Fenoy¹

“El individuo solo, aislado, no existe. Es el ‘ensamble de relaciones sociales’ y sólo en ese ensamble encuentra su salvación, o sea, en un pueblo”

Rubén Dri²

1. Introducción.

Decir dios/a (o Dios/a), como cada uno lo viva, es hablar de un término con infinitas connotaciones y significados. Puede expresar un ser supra terrenal, todopoderoso, como también una relación, una construcción o una idea. Puede referirse a otro distinto a mí, a un estar en el otro o en el vínculo que establezco con ese otro. Es un símbolo y por lo tanto, es polisémico, posee muchos significados (Dri, 2003:18).

Por eso de la divinidad se pueden decir muchas cosas totalmente opuestas entre sí o se la puede invocar para objetivos totalmente contrapuestos como la paz y la guerra, por ejemplo.

El término dios/a no se lo puede absolutizar ni encerrar en aseveraciones taxativas o dogmáticas, o hacerlo propiedad de una religión determinada, culto o teoría, sino que hay tantas definiciones de lo divino como seres humanos existen. Es más, creo que sin la humanidad, de dios/a no se hablaría.

La palabra o reflexión sobre dios/a se denomina teología, de modo que - y en continuidad con lo dicho- podemos afirmar que no hay una teología única, verdadera y absoluta.

Hay teologías cristianas, islámicas, judías, budistas, europeas, latinoamericanas, asiáticas, africanas, de los pueblos originarios, feministas, capitalistas, etc. Algunas de ellas están escritas desde la fe y otras no. Las hay cerradas, dogmáticas, hegemónicas y opresoras, como las hay liberadoras. A través de ellas se han justificado las más sangrientas dictaduras, así como se han impulsado las más grandes revoluciones de la historia.

¹ Profesor de Teología. Coordinador del Colectivo de Teología de la Liberación “Pichi Meisegeier”.

² Dri, R. (2016:15).

“La teología es un territorio a habitar” dice nuestra compañera Graciela Daleo. Por eso, no es lo mismo hacer teología en medio de la opulencia que desde una realidad marcada por la miseria y la exclusión. Como dice Engels: “No es lo mismo ver la realidad desde una choza que desde un palacio” (Engels, 1975).

Entonces, ¿podemos hablar de dios/a como una construcción colectiva que responde a momentos, épocas o coyunturas? ¿O por ser el símbolo por excelencia, la variedad de significados responde a la polisemia del mismo?

Vamos a intentar reflexionar sobre esto, hacer teología desde el cristianismo de liberación en medio de la coyuntura política y social de nuestro tiempo. En este hoy de la Argentina y de América Latina, se da una lucha histórica de dos proyectos antagónicos: el que de distintas maneras se construyó y construye en el continente buscando mejorar las vidas de las y los más pobres de nuestro pueblo; y el que lentamente vuelve a apoderarse de estas tierras, y que deviene en exclusión, desigualdad, pobreza y muerte. Ambos proyectos -uno de dominación y el otro de liberación- están sostenidos por una imagen de dios/a, expresados en el papel de la institución-iglesia y de lo que llamaremos la iglesia-pueblo, que le dan base y sustento. ¿Nos encontramos ante dos miradas distintas de la fe? ¿Acaso hablamos de dos dioses distintos? Me adelanto a la respuesta: seguramente que sí, porque cada proyecto, ya sea de dominación o de liberación, están cimentados uno, en el dios todopoderoso, individualista e hipócrita y el otro en el dios/a -en-el-pueblo. El de Jesús de Nazaret.

2. El conflicto como clave interpretativa.

La vida nace del caos, se esconde entre las grietas del desorden. Habita muchas veces en medio de situaciones violentas y no en lo que se denomina “la normalidad”.

Desde los mitos de creación u originarios, en el principio - “in illo tempore”- no está el orden sino el caos y desde allí la vida surge, aparece, fundamentalmente a partir de la fuerza de la palabra. Dice el Génesis en sus primeros versículos que el Espíritu de Dios (heb. Rúa) “revoloteaba sobre las aguas” antes de todo. En suma, las distintas narraciones cosmogónicas describen el surgimiento de la vida como fruto de la lucha entre dioses u otros conflictos, cuyo desenlace traerá como consecuencia, el comienzo de un orden determinado.

Ya en los mitos de origen, es la palabra la creadora de la realidad. El “hágase” del Génesis y el comienzo del Enuma Elish: “Cuando en lo alto, el Cielo no había sido aún nombrado, y debajo, la Tierra no había sido mencionada por nombre” dan cuenta de esto.

Creo que aquí hay un primer punto a considerar: el orden, la organización, es una construcción humana, sociocultural que no es absoluta ni única, sino relativa a cada época y cultura. Por eso no podemos hablar de una ley natural que encuadre al modo de vida humano. Eso es un intento de hegemonía con el que las religiones monoteístas buscan construir un modelo de varón, de mujer y de relaciones sociales con una jerarquía determinada, que podríamos sintetizar en patriarcales, blancas, capitalistas y eurocéntricas. ¿O acaso la caracterización del varón como jefe de familia, del pensamiento y proveedor junto a la de la mujer como madre, ama de casa y cuidadora no son expresión de un orden construido por esta mirada?

Y este orden social, cultural y político tiene detrás una teología y una ética construidas desde las élites dominantes y desde una mirada abstracta y abarcadora que no ve las tensiones y conflictos concretos que se dan en la cotidianidad. La idea de una divinidad única, supra terrenal, machista y ordenadora de todo y de todxs le da a este orden una idea hegemónica e inalterable para todas las épocas y culturas.

Pero en lo cotidiano, donde se dan las angustias, tristezas y conflictos concretos, ese ordenamiento sostenido por un dios todopoderoso entra en crisis, porque no da respuestas liberadoras para las humanas y los humanos, sino que genera culpas adicionales a los dolores ya vividos.

3. La coyuntura.

Todo el tiempo escuchamos hablar de la coyuntura política, “hay que tener en cuenta la coyuntura en la que estamos”; “En esta coyuntura es la mejor decisión”; “Cuando salgamos de esta coyuntura podremos”, etc.

¿De qué hablamos cuando hablamos de coyuntura? Hablamos del lugar concreto en donde se juegan las decisiones, en donde hay que tratar de avanzar “lo posible”, aunque no sea “lo deseable”.

Es el espacio donde vamos desarrollando la utopía a través de proyectos concretos, donde a veces se avanza y otras se retrocede, en el que nos encontramos con otros actores que tienen sus búsquedas y sus intereses, muchas veces distintos u opuestos a los nuestros.

No es el lugar de “la pureza” sino el de las contradicciones muchas veces

profundas que rozan con la traición a los ideales, pero en ese barro hay que construir y avanzar si queremos transformar definitivamente la realidad. Es el ámbito donde lentamente, se consolidan las grandes revoluciones.

Con soñar no alcanza, aunque la utopía no debe perderse de vista, lo arduo es construirla y fortalecerla todos los días, y esto se va haciendo en la coyuntura concreta que nos toca vivir. Desde ahí tenemos que hacer teología y no desde el cielo.

3.1. Un poco de historia.

Las formas de organización social y políticas responden a una mirada antropológica y teológica. No sólo se ve esto en las sociedades teocráticas, sino que en la mirada sobre el poder se esconde una mirada sobre lo divino.

El dios/a de Jesús es el dios/a-en-el-pueblo, que se construye comunitariamente y que concibe el poder no como “jerarquía” sino como “diaconía” (servicio). Dios no está arriba, ni el poder viene de arriba, sino que dios está “entre y con” nosotrxs y el poder viene de abajo, del campesino de Galilea. Esta experiencia/construcción de lo divino se tradujo en comunidades cristianas con una organización asamblearia que generaba sus propios coordinadorxs y líderes y así desafiaron y enfrentaron al poder imperial y al “hijo de dios” que era el Emperador. Todo esto se quebró definitivamente a partir del año 313.

Los siglos IV y V marcaron el comienzo del fin del Proyecto Revolucionario de Jesús de Nazaret, y la consolidación- con Constantino y Teodosio como emperadores- de lo que hoy conocemos como la iglesia-institución. La libertad religiosa primero, y el nombramiento del cristianismo como religión oficial del Imperio después, profundizaron la fusión entre el poder religioso y el político, que llegó a su máximo esplendor en el siglo XIII.

Ya Eusebio de Cesarea, teólogo del Imperio en los primeros siglos de la era cristiana, usaba una fórmula que resumía esta unidad teológico-política: “Una sola fe, una sola Iglesia, un solo Imperio”.

Además, hay que tener en cuenta que en estos dos siglos se elaboró toda la teología dogmática que conocemos hasta hoy, del dios todopoderoso, omnipresente, omnisciente, y la de Jesús como hijo de dios venido del cielo, que fue funcional a los intereses del Imperio.

Junto a esto, la llamada “Doctrina de las dos espadas” de los Papas Gelasio I y Bonifacio VIII que sostiene que todo el poder -temporal y espiritual- reside en dios, y por ende en la institución eclesiástica, y éste delega el temporal en el monarca, deja en claro la dependencia de lo político con lo religioso.

Esta mirada sigue existiendo hoy, más allá de que el Concilio Vaticano II reconoció la autonomía de lo temporal en la Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*”. Así, la dictadura cívico-religioso-militar en la Argentina tuvo una teología que la sostuvo y la fundamentó, tanto en su estructuración como en su contenido. Allí, Dios fue el amante del poder y aquel que lo concentraba en su totalidad, teniendo en los militares el brazo armado de ese poder divino que con sus héroes católicos-militares defendieron la sociedad occidental y cristiana (Dri, 2011).

También hay que decir que hubo grupos de la institución eclesiástica con una mirada popular, desde las y los más pobres, que resistieron este posicionamiento junto al pueblo. Fueron siempre grupos minoritarios que buscando fidelidad al Evangelio acompañaron procesos revolucionarios, luchas y movilizaciones, no como “iluminados” sino como parte de un colectivo social que buscó y busca una vida más justa, digna e igualitaria. La expresión más clara de esto en América Latina fue la llamada “revolución nicaragüense” en donde los sectores populares, acompañados por cristianos de base, se hicieron del poder político en los años 80. Sacerdotes como Ernesto Cardenal y Miguel D’Escoto son la expresión de esta fusión de cristianismo y revolución.

4. Los procesos políticos en la Argentina y la idea de Dios que los sustenta.

El proyecto político que gobernó la Argentina entre el 2003 y el 2015 y que denominamos “nacional, popular, democrático y latinoamericano”, tuvo distintas ideas-fuerza que lo constituyeron como tal: la inclusión, lo colectivo como modo de construcción, la política como herramienta de transformación de la realidad y la militancia política como expresión de servicio y entrega por y para el pueblo.

En este proyecto, lo simbólico tuvo y tiene un papel preponderante: la recuperación de la historia popular en contraposición de la historiografía Mitrista, de los símbolos patrios (por ejemplo el himno nacional), de las y los héroes nacionales y latinoamericanos. La recuperación de la idea de

“Patria Grande” y la política de D.D.H.H. como política de Estado, reivindicando la lucha de los 30.000 desaparecidos y de los distintos organismos. Lo simbólico tiene que ver con la recuperación y construcción de la identidad nacional y colectiva, y “lo religioso” -parte fundamental en la constitución identitaria de nuestro pueblo-, también fue nodal en este proceso de doce años que transformaron nuestra patria.

Hubo, en este contexto, una frase de Cristina Fernández de Kirchner que sintetiza lo político-teológico de un proyecto: “La Patria es el Otro”:

Por eso, en este día de recuerdo y de homenaje, quiero también, para finalizar y porque en definitiva aquellos que fueron a combatir, como lo dije al principio, lo hicieron por un profundo amor a la patria. Pero si no se quiere al pueblo, si no se quiere al prójimo, es imposible querer a la patria. La patria es el otro, la patria es el prójimo. Por eso, no nos olvidemos nunca de eso, la patria es el otro, no es un concepto vacío, no es un concepto abstracto”³.

4.1. La Patria como mito movilizador.

El concepto de patria -en este periodo referido- se convirtió en una utopía movilizadora, en algo a recuperar y construir colectivamente, como pueblo. Patria es más que país, es más que un concepto, es más que un territorio aunque lo incluye necesariamente como su base material. Tiene que ver con el sentimiento, con lo visceral, con lo entrañable. Es una idea que nos abarca y nos interpela. Es un sentimiento “religioso” porque nos re-liga como pueblo y nos da identidad colectiva.

Hablar de Patria es hablar de un “nosotros” que sin perder identidades personales, nos dignifica y nos compromete a construir con y para las otras y los otros.

4.2. El/La Otro/a como lugar político-teológico.

Somos sujetos porque hay un otro que nos reconoce y nos nombra. Es en ese mutuo reconocimiento que nos afianzamos como sujetos, que nos “ponemos”, como dice Hegel: “El sujeto es el movimiento de ponerse a sí mismo”.

En el Proyecto Nacional y Popular el otro es sinónimo de patria. Pero no cualquier otro, sino el Otro viviendo con dignidad. No hay Patria cuando al otro le falta salud, vivienda, educación, trabajo, comida. Cuando no son reconocidos sus derechos, el otro no puede ir haciéndose sujeto, constituyéndose como tal.

Por eso, cuando esos derechos son recuperados, la Patria se construye, se

³ Fernández de Kirchner, Cristina (Abril, 2013)

agrandada, incluye.

Esto está sustentado por el Proyecto revolucionario de Jesús de Nazaret, sintetizado en la expresión “Reino de Dios”, que expresa la realización de una sociedad justa, fraterna, igualitaria e inclusiva. En este Proyecto, Dios es el Dios-en-el-pueblo, presente y viviente en las y los más pobres. Por eso, cada derecho recuperado es expresión de esa imagen de Dios/a.

Esta imagen de la divinidad va acompañada de la idea de lo colectivo, de la construcción de la Patria con esos otros. Lo divino, en el proyecto de Jesús, no es una realidad individual, íntima ni exclusiva, sino un proyecto colectivo, una construcción popular.

Decía Carlitos Cajade, cura platense dedicado a los pobres más pobres: “Si pensamos el mundo desde Macri, lo pensamos para unos pocos. Si lo pensamos desde la Negri (una piba hija de la miseria de los 90), lo pensamos para todos”.

4.3. “Ceder la palabra”. El individualismo tolerante.

El proyecto que asumió el gobierno el 10 de diciembre del 2015 maneja su comunicación a base de slogans que buscan construir una hegemonía de pensamiento. “Sí se puede”, “Juntos vamos a vivir mejor”, “Vos podés”, etc., van configurando una manera no sólo de ver la política, sino también la vida.

Hacen una referencia continua al “escuchar al diferente” y al esfuerzo individual como valores a rescatar mientras transfieren enormes sumas de dinero de los sectores populares a los más concentrados de la economía, generando pobreza y desocupación pregonando la “pobreza cero” y la “unión de los argentinos”. Aquí entra ese término perverso que expresa exactamente lo contrario a “la Patria es el Otro”: “la meritocracia”.

Este término exagera el esfuerzo individual como único camino para el éxito y para el fracaso. Es la naturalización y legitimación de la injusticia y la desigualdad.

Hablar de meritocracia es negar la diferencia, es un darwinismo social. Dice Eva Galvagno, trabajadora social en Tandil: “Como si el mérito (y vaya a saber uno quien lo evalúa) fuera antes que el derecho. ¿La ideología que sustenta esto que vivimos, será el darwinismo social? ¿Será que sobrevivirá el más fuerte, y el resto que se joda por débiles, pobres, incapaces?”⁴. Esto lo podemos resumir en la expresión “tolerancia hipócrita” que

⁴ Galvagno, E. (Abril, 2016)

resume esta forma de manejarse y construir.

Los Spots que emite la nueva TV pública llamados “Ceder la Palabra” van en esta dirección, llena no sólo de hipocresía, sino también de cinismo. Porque la palabra no se cede, ya que nadie es dueño de la misma. La palabra se toma porque es nuestra, es de cada uno. Por lo tanto, en este contexto, la expresión “ceder la palabra” es una más en el diccionario hipócrita de “Cambiemos”.

Dice Paulo Freire “La tolerancia es la virtud revolucionaria que nos permite convivir con el diferente y luchar contra el antagónico” (Freire, 2002:6).

Freire distingue entre diferente y antagónico, lo que es fundamental para entender el concepto de tolerancia. La diferencia es propia de la humanidad, ya que no hay dos seres humanos iguales entre sí y cada uno va construyéndose diferente a los demás. Muchas veces, tolerar es igual a “aguantar” al otro porque no queda más remedio. Es sonreírle para quedar bien, para hacerme el “tolerante” y en realidad prefiero que no esté, que no exista. Eso no es tolerancia, es hipocresía.

Hoy -siguiendo a Freire- en nuestra Patria no hay un proyecto diferente al anterior, sino antagónico. Por lo tanto, no hay que tolerarlo sino luchar contra él.

Carlos Gómez - cura en la opción por los pobres- resume brillantemente esto:

Kovadloff, Pigna y otros referentes de la cultura y el deporte, trabajan para Macri intentando convencernos por canal 7 que ‘juntos podemos vivir mejor’. Pero el problema es que no podemos vivir juntos. Y no porque no queramos sino porque el 1 % se agarró más del 50 % de las riquezas y el 99 % de la humanidad tiene que pelearse por lo que queda. No podemos vivir juntos porque nos echan del trabajo como a los miles de trabajadores despedidos; nos reprimen como a los trabajadores de Cresta Roja, los municipales de La Plata, los manteros de Liniers, y hasta los pibes de la murga del bajo Flores; nos encarcelan injustamente como a Milagro Sala.

No podemos vivir juntos porque ustedes quieren liberar el mercado y achicar el Estado, favoreciendo al 1%, y nosotros queremos fortalecer el Estado y regular el mercado para favorecer al 100%. Y aunque en cada acto griten ‘sí se puede’ sabemos que si en la realidad se gobierna para unos pocos, no se puede. Es como si un padre tiene diez hijos y les deja diez panes para que se alimenten. Viene el más fuerte y agarra cinco, viene el otro y agarra tres, el tercero agarra uno y les queda un pan para los otros siete. Pueden, reunirse, escucharse, tolerarse por un día, pero no pueden vivir juntos, porque hay siete que sobreviven y poco a poco se mueren⁵

⁵ Gomez, C. (Enero, 2016)

4.4. El dios del proyecto “Cambiemos”.

Detrás de este proyecto está el dios neoliberal, con su teología de la prosperidad individual y del sacrificio personal que consigue la retribución divina del bienestar económico. Aquí no importan lxs otrxs, los que queden en el camino, las víctimas del sistema. Aquí no hay Patria sino ganancia individual. Es mi dios que me protege porque me esfuerzo. Es el dios que está conmigo porque me va bien.

La sociedad se piensa a partir de lxs que más tienen, ya que ellas y ellos generarán las condiciones para que haya trabajo y producción. Esto es la teoría del derrame, la cual sostiene que aquello que sobre de las mesas de lxs poderosos llegue, cosa que nunca sucede, a los sectores más desfavorecidos de la sociedad, como cuenta la parábola del rico y el pobre Lázaro⁶.

Dios aquí no es un proyecto colectivo, de construcción comunitaria, sino que es un garante de mi bienestar individual, sin importar el resto. El “abismo” del que habla el texto está marcado, claramente, por la diferencia “de clase”. El rico y su familia no tienen ninguna posibilidad de “salvación” si no se convierten en pobre, en oprimido. No es un tema de limosna o caridad, sino que la clave es convertirse al dios-en-el-pueblo, pasar del proyecto de dominación al de liberación.

Dice sobre esto Rubén Dri:

La conversión implica un cambio de clase o estamento si se pertenece a los sectores superiores. El movimiento fundamental de la conversión

⁶ Había un hombre rico que se vestía con ropa finísima y que cada día comía regiamente. Había también un pobre, llamado Lázaro, todo cubierto de llagas, que se tendía a la puerta del rico, y que sentía ganas de llenarse con lo que caía de la mesa del rico; y hasta los perros venían a lamerle las llagas. Pues bien, murió el pobre y fue llevado por los ángeles hasta el cielo cerca de Abraham. Murió también el rico y lo sepultaron. Estando en el infierno, en medio de tormentos, el rico levanta los ojos y ve de lejos a Abraham y a Lázaro cerca de él. Entonces grita: ‘Padre Abraham, ten piedad de mí y manda a Lázaro que se moje la punta de un dedo para que me refresque la lengua, porque estas llamas me atormentan’. Abraham respondió: ‘Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes durante la vida, lo mismo que Lázaro recibió males. Ahora él aquí encuentra consuelo, y tú, en cambio, tormentos. Sepas que por estos lados se ha establecido un abismo entre ustedes y nosotros, para que los que quieran pasar de aquí para allá no puedan hacerlo, y que no atraviesen tampoco de allá hacia nosotros’. Contestó el rico: ‘Entonces te ruego, padre, que mandes a Lázaro a mis familiares, donde están mis cinco hermanos, para que les advierta, y no vengan ellos también a este lugar de tormento’. Y Abraham contestó: ‘Tienen a Moisés y a los profetas; que los escuchen’. ‘No, padre Abraham -dijo el rico-. Si uno de entre los muertos los va a visitar, se arrepentirán’. Pero Abraham les dijo: ‘Si no escuchan a Moisés y a los profetas, aunque resucite uno de entre los muertos, no le creerán’ (Lc.16, 19-31).

implica cambiar la actitud de complicidad con el proyecto de dominación de la sociedad o de simple pasividad ante el mismo por otra de enfrentamiento y trabajo por su transformación en un proyecto de liberación (Dri, 2005:28).

Aquí la “Patria” no es el otro, sino “del otro”. Del poderoso, de las corporaciones, de los empresarios inescrupulosos, de los ricos y famosos. En este paradigma, todo es mercancía, todo se compra y se vende, hasta el mismo dios.

5. A modo de conclusión.

Como dice la parábola, hay un abismo entre los dos proyectos políticos, entre las dos imágenes de dios. Uno piensa la sociedad desde los Lázarus de nuestro tiempo y el otro desde los poderosos de la historia. Son dos veredas distintas, opuestas, antagónicas que no tienen posibilidad de unirse.

Por eso hablamos de dos dioses distintos, de dos construcciones de la divinidad que sostienen, cada una, un proyecto político acorde con esa imagen divina.

Siempre, detrás de un proyecto político hay un proyecto teológico. Es fundamental entender esto en estos momentos de restauración conservadora en nuestra Patria y la región, en donde las iglesias con sus reflexiones y críticas, son expresión de estos proyectos antagónicos. Ahí tenemos a los Casaretto, a los Poli, a los curas villeros, a los curas en la opción por los pobres y a Francisco. Todos hablan de dios, pero no todos expresan lo mismo.

Como militantes del campo popular, no podemos dejar esto de lado, ya que cada imagen de dios busca generar una subjetividad determinada, una identidad colectiva.

La clave está en nuestras prácticas con las y los otros, que generan una conciencia individualista o comunitaria.

La pregunta es ¿qué tipo de relaciones construimos, de dominación o de liberación?

Bibliografía.

La Biblia Latinoamericana (1974). Madrid: Ed. Paulinas.

Dri, R. (2016). *Hegel, La doctrina de la esencia. Las contradicciones en el camino de la creación del sujeto y del Estado.*

Buenos Aires: Biblos

———. (2003). *Símbolos y Fetiches Religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 1. Buenos Aires: Biblos.

———. (2011). *La hegemonía de los Cruzados. La Iglesia Católica y la dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos.

———. (2005). *El Movimiento Antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires: Biblos.

Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Freire, P. (2002). *Pedagogía de la Esperanza*. Buenos Aires: Siglo XXI.

