

**Diaporías**  
**Revista de Filosofía y Ciencias Sociales**

DIRECTOR  
Rubén Dri

CONSEJO EDITOR  
Sebastián Carassai  
María José Rossi

COLABORADORES  
Diego Baccarelli  
Pablo Francisco Di Leo  
Esteban Ierardo  
Carla Wainsztok  
Silvia Ziblat

DISEÑO  
Cutral

IMPRESIÓN  
Cybergraf  
4932-8121

DIAPORIAS

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

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

E-mail: [diaporias@yahoo.com.ar](mailto:diaporias@yahoo.com.ar)

EDITORIAL	7
Acontecimiento político, carisma y poder, por Rubén Dri	15
Imágenes de la barbarie, por Carla Wainsztok	31
La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?, por María José Rossi	45
Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales, por Pablo Francisco Di Leo	51
La “cuestión social”, un mal congénito del capitalismo, por Diego Baccarelli	73
Ecos de la América profunda en Rodolfo Kusch, por Esteban Ierardo	87
El materialismo de Hegel. Breve contribución a la crítica del idealismo, por Sebastián Carassai	95
MATERIAL DE CÁTEDRA	
Opinión pública, virtud y emancipación. Comentarios y notas a ¿Qué es la Ilustración?, de Immanuel Kant, por María José Rossi y Silvia Ziblat	119
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS	143

Quien pretende resolver bien una aporía –euporésai– debe desarrollar adecuadamente la aporía –diaporésai– en cuestión.

Aristóteles

La filosofía es una de las formas de conciencia social mediante las cuales los diversos grupos humanos, desde sus mismos inicios, han procurado encontrar el sentido de su vida, de su historia, de su práctica. Lo que primeramente se presentó como mito y como religión, se desarrolló después como filosofía.

Los grandes sistemas filosóficos que jalonan la historia de occidente tuvieron como antecedentes los grandes mitos fundantes. Éstos no han muerto, desde las profundidades siguen influyendo en las elaboraciones filosóficas, teológicas, científicas y, en general, culturales. Aparecen con claridad en el folklore, en las artes, en las poesías y las novelas.

Los grandes mitos de los pueblos aborígenes de América fueron invadidos, arrasados por los sistemas filosóficos y teológicos del occidente europeo. Replegados en los grupos resistentes, vuelven a hacerse presentes en las luchas de liberación, revistiéndose, muchas veces, con los ropajes de la cultura de los invasores.

Como decía Antonio Gramsci, "todos los hombres son filósofos" en la medida en que todos, por el simple hecho de ser seres humanos, están abiertos a la totalidad y, en consecuencia, desarrollan esa forma de conciencia social que se denomina "filosofía". Esto significa que el saber no pertenece exclusivamente al ámbito académico. Se encuentra repartido en todos los estratos sociales.

La filosofía no es un sistema conceptual separado de la práctica de los sujetos. Siendo el hombre una totalidad de práctica y conciencia, un ser esencialmente creativo, el momento de conciencia que se desarrolla como filosofía está esencialmente conectado a la práctica. Práctica y conciencia constituyen una totalidad inescindible.

A diferentes prácticas corresponden diferentes visiones filosóficas y viceversa, a diversas visiones filosóficas, diferentes prácticas.

Así como hay prácticas de dominación y de liberación, hay filosofías de dominación y de liberación; así como hay prácticas revolucionarias y reformistas, hay filosofías revolucionarias y reformistas. En cierto sentido, cum grano salis, suscribimos el dicho fichteano: "Qué clase de filosofía se escoge, depende de qué clase de hombre se es". El dicho fichteano apunta a que sólo los espíritus nobles, elevados, con temple acerado, pueden elegir el idealismo tal como él lo concibe.

Nosotros tomamos críticamente esa afirmación, sacándola de su contenido individual, y transformando el "depende" en "está dialécticamente conectado con". Efectivamente toda filosofía está conectada dialécticamente con la práctica que es social. Por ello, desde prácticas liberadoras se gestarán filosofías liberadoras y viceversa, desde prácticas de dominación, filosofías de dominación.

Descartamos, pues, toda creación filosófica que se pretenda independiente del contexto económico, social, político, en el que se formula. Conscientes de ello, pretendemos que nuestra filosofía esté dialécticamente conectada con los sectores populares. Se trata de una conexión comprometida y crítica. Comprometida con las aspiraciones populares, con sus luchas y reclamos, pero al mismo tiempo aportando elementos críticos.

Pretendemos, por una parte, ejercer un pensamiento profundamente ligado a las aspiraciones, reclamos, anhelos, deseos, utopías populares sin hacer seguidismo. Ello significa que no los sacralizamos. El dominador no está sólo en los sectores que efectivamente detentan el poder de dominación. Muchas veces se encuentra alojado en el interior del dominado, anhelando ejercer la dominación.

La lucha en contra de la dominación es, entre otras cosas, también la lucha por la mujer y el hombre nuevos. No sólo los dominadores son hombres o mujeres viejos, sino también, en cierto sentido, los dominados y, entre ellos, nosotros. Es por ello que la filosofía no puede de ninguna manera renunciar a la crítica profunda y exigente, crítica que debe ser también autocrítica.

Un paradigma de esta posición es el que presentan los grandes

profetas hebreos. Efectivamente, ellos se ubicaban siempre del lado de las poblaciones campesinas en contra de la dominación de los monarcas y sacerdotes, pero, al mismo tiempo, hacían críticas intransigentes al dominador que solía instalarse en las entrañas populares.

En la década del 80 se fue imponiendo en todo el mundo el neoliberalismo pergeñado después de la segunda guerra mundial interimperialista, por Friedrich Hayek, Milton Friedman entre otros que formaron la "sociedad de Monte Peregrino". Los gobiernos de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan abrieron el camino de su implementación. Desde ese momento, como una mancha de aceite el sistema se fue expandiendo hasta invadirlo casi todo.

En América Latina, el dictador y genocida Pinochet fue el adelantado. De hecho Chile sirvió de experimento inicial para su aplicación en los demás países tercermundistas. En muchos de éstos, y de una manera especial en Argentina, el sistema se impuso con una furia fundamentalista inigualable.

Se aplicaron a rajatabla los ejes fundamentales de la receta neoliberal: economía de mercado, achicamiento del Estado hasta su práctica desaparición, apertura al exterior de la economía, libre circulación de capitales, protección a las inversiones extranjeras, libertad de empresa, bajo el eufemismo de "libertad de prensa", privatizaciones de las empresas estatales.

Todo ello apoyado en una abierta y profusa campaña ideológica a través de los grandes medios de comunicación en los que se transmitía al pueblo que las empresas públicas eran ineficientes, que el Estado siempre es un mal administrador, que las empresas privadas son necesariamente eficientes porque la competencia las hace tales, que con la libertad de mercado venía el progreso social y que cuando la economía fuese floreciente se derramaría abundantemente sobre todos los sectores sociales.

Esta campaña penetró profundamente en amplias capas de la sociedad. El proceso de privatización implicaba "sanear" las empresas a privatizar, lo cual significaba, lisa y llanamente, despedir a la mayoría de los trabajadores. Para ello se necesitaban leyes que las cámaras de senadores y diputados se apresuraban a aprobar. Surgen

así las célebres leyes de “flexibilización laboral”, otro eufemismo que significa despedir a los trabajadores.

Mientras miles de trabajadores quedaban sin trabajo, con la complicidad de políticos, sindicalistas, jueces y jefes eclesiásticos, amplios sectores de la sociedad festejaban la entrada al “primer mundo” que se predicaba desde las esferas del poder político y se propagandizaba a través de la radio, la televisión y los periódicos.

Mientras tanto ¿Qué hacía la Universidad? ¿Qué hacían los intelectuales? La Universidad no podía faltar a la fiesta neoliberal. Se apresuró a ponerse al día. Menester era ser eficiente, es decir, tener productos que ofrecer al mercado, entrar en la ola dinámica de la “competencia”, motor del progreso en todos los niveles de la vida cultural, social, política y económica.

Para ello se implementa el sistema de las categorizaciones, los incentivos y los subsidios a las “investigaciones”. El sistema de categorizaciones implica establecer en la Academia una jerarquización reñida con el sentido de comunidad que debiera dominar. La competencia pasa a ser el valor predominante, desterrando la solidaridad.

Junto a la jerarquización se encuentra la incentivación. La implementación de incentivos es una de las iniciativas más perversas del neoliberalismo. Efectivamente, se realiza mediante dos movimientos. En primer lugar, se retacea el salario hasta límites inhumanos. Salarios que, en el sistema anterior eran suficientes para un ritmo de vida normal, quedan reducidos a niveles de subsistencia.

Como compensación se produce el segundo movimiento, el incentivo. Si se cumplen determinadas condiciones que fija la autoridad, se le agrega al salario un plus. Lo que debiera ser salario digno, es “incentivo”. Los ítems para lograr la jerarquía que permita gozar de los incentivos poco o nada tienen que ver con la calidad de las investigaciones. Se impuso un cuantitativismo positivista que hace estéril toda investigación.

En el nivel filosófico y de las ciencias sociales en general, salvo excepciones, que siempre existen, sigue brillando la dependencia de las elaboraciones de los centros de poder. Es así como en plena década de la dominación neoliberal se propaga un pensamiento que

pertenece al clima posmoderno, funcional al sistema.

Mientras tanto se iba gestando en las entrañas de los sectores populares, la mayoría de los cuales iban quedando desocupados, un proceso de recuperación que se manifestaba en incipientes organizaciones y luchas que finalmente estalla el 19-20 de diciembre de 2001.

Nuestro pensamiento no puede estar desvinculado de esas luchas. No pretendemos ni queremos ser dirigentes políticos, ni opinólogos, ni intelectuales que se crean llamados a concientizar a los sectores populares. Ello no significa renunciar a lo que debemos aportar desde nuestros conocimientos. Una sociedad no se transforma sin el conocimiento, pero éste no es exclusivo de la academia. El saber académico, nuestro saber filosófico, debe aprender a dialogar con los otros saberes que se encuentran en el buen sentido del pueblo.

No tenemos que ir al pueblo como quienes van desde otra parte. Tenemos que estar en el pueblo, con el pueblo. La única manera de hacerlo es participar de sus prácticas. Ello no significa hacernos piqueteros o cosa parecida. No es de esa manera como aportaremos algo eficaz. Nuestra filosofía debe dialogar con ese saber popular que acompaña a tanta lucha.

El proceso de recuperación popular es el proceso de recuperación del sujeto. Es el sujeto popular, aplastado por la inhumana violencia del capitalismo en su etapa neoliberal globalizadora, se levanta de su aplastamiento y comienza a erguirse, recuperando su dignidad de sujeto. Es acusado entonces por la prensa del sistema de violento, cuando, en realidad, su pretendida violencia no es otra cosa que la necesaria fuerza que debe poner en movimiento para salir de la objetualización a la que lo somete la dominación.

La opción de acompañar el proceso de lucha de nuestro pueblo con nuestras reflexiones filosóficas, no significa tratar siempre en forma directa de sus luchas, movimientos, reivindicaciones y reclamos. Las mediaciones de un pensamiento que no quiere ser meramente apologético, propagandístico o populista, son múltiples. Si criticamos la dependencia cultural que lleva muchas veces a esperar al pensador de los centros de poder para saber qué debemos pensar nosotros, no implica desconocer el pensamiento gestado en esos centros.

Pretendemos estar abiertos a todo pensamiento, a toda contribución, no importa de dónde venga. Pero tratamos que las categorías formuladas desde otros contextos no sirvan de pantalla para no ver qué pasa entre nosotros. La teoría fecunda es aquella que se genera desde la práctica. En consecuencia, es desde la práctica de nuestro pueblo que nos queremos alimentar.

Nos encontramos en un momento de gran creatividad popular. Han surgido en los últimos años nuevas herramientas políticas, nuevas formas de lucha, nuevos movimientos sociales. Si los genocidas no son condenados por el poder judicial, degradado por la corrupción, es condenado socialmente mediante los escraches. Si los trabajadores no pueden hacer huelga, porque no tienen trabajo, cortan rutas.

A la creatividad práctica debe corresponderle una creatividad teórica. En momentos de luchas, de movilizaciones, de creatividad es cuando la teoría que de ello se alimenta es fecunda. En Latinoamérica, son las esferas culturales que se alimentaron de esas luchas las que desarrollaron un pensamiento o un movimiento cultural original, creativo. Así sucedió con la novela, con la música, con la sociología de la dependencia y con la teología de la liberación.

Ser partícipes de una etapa histórica de creatividad popular es un privilegio para quienes hacen de la teoría una de sus actividades fundamentales. Efectivamente, es en esas etapas que se producen las grandes creaciones intelectuales. Pero ello no es posible si, por una parte, no se rompe con la dependencia cultural y, por otra, si se permanece aislado de los grandes problemas sociales.

\* \* \*

Los diversos artículos que conforman el cuerpo central de la revista constituyen reflexiones de nuestra realidad argentina y latinoamericana, a la luz de los acontecimientos políticos que tuvieron lugar el 19-20 de diciembre del 2001. Constituyen buceos en lo profundo de procesos de los que nos sentimos testigos comprometidos.

El artículo de Rubén Dri Acontecimiento político, carisma y poder, reflexiona sobre el significado del acontecimiento-pueblada del

19-20 de diciembre como fundante de una nueva etapa histórica, el paso del momento carismático al de la rutinización y su relación con el poder, destacando las diversas concepciones que hoy se debaten en torno al tema.

Carla Wainszok en Imágenes de la barbarie destaca cómo en esas jornadas se pusieron en escena las dos imágenes contrapuestas de civilización y barbarie que jalonan la historia occidental desde la Revolución Francesa y que en el Río de la Plata fueron actualizadas y refuncionalizadas por Rivadavia, Echeverría, Alberdi, Sarmiento y Mitre, entre otros.

María José Rossi, en La estética de los sucesos de diciembre, se pregunta sobre la caracterización de las Jornadas del 19-20 de diciembre. Luego de establecer las necesarias distinciones entre revolución, rebelión, resistencia y revuelta, caracteriza a dichos sucesos como una combinación de resistencia y revuelta.

Pablo Di Leo en Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales plantea algunas redefiniciones de teoría política, económica y social necesarias para interpretar los cambios profundos que se vienen dando desde principios del milenio. Ante la crisis de los Estados sociales y la hegemonía del neoliberalismo, plantea nuevos puntos de integración que exigen una "redefinición de los espacios de participación y representación públicos".

Diego Baccarelli en La cuestión social: un mal congénito del capitalismo plantea la necesidad de enfocar la relación capital-trabajo para dar cuenta de la cuestión social y no quedarse en la mera descripción de situaciones o de explicación de epifenómenos, como suele suceder. Es el caso de muchos autores y especialistas en políticas sociales que "no van más allá de diagnósticos que apuntan a la modificación de la coyuntura, dejando de lado la discusión acerca del carácter del capitalismo y del Estado capitalista".

Esteban Ierardo, en Ecos de la América profunda en Rodolfo Kusch, rastrea las raíces de nuestra identidad latinoamericana. De la mano de Kusch se interna en el ámbito de la experiencia del "estar del

quechua”, abertura a lo sagrado de la materia, a la voluntad divina, al mito como “revelación de los orígenes de la vida” y “generador de un modelo ético”. Todo ello en contraposición al europeo que “se abroquela en lo ficcional y sustitutivo”

Sebastián Carassai en *El materialismo de Hegel*. Breve contribución a la crítica del idealismo trata de organizar conceptualmente una serie de problemas en torno al encasillamiento de la filosofía de Hegel como “idealista”, que surgieron y siguen surgiendo en el diálogo que ininterrumpidamente mantiene con sus alumnos y ex alumnos. Pasa revista críticamente a diversas interpretaciones como las de Kojeve, Hyppolite, Weil, para sostener, como se expresa claramente en el título, que el idealismo de Hegel no es un escamoteo de la realidad.

De esta manera, el colectivo de la Cátedra de Filosofía de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA presenta este primer número de la revista *Diaporías* que desde la Filosofía y las Ciencias Sociales quiere colaborar en el emprendimiento popular colectivo de conocer mejor nuestra sociedad para transformarla”.

Cátedra de Filosofía  
Buenos Aires, 5 de octubre de 2002

## Acontecimiento político, carisma y poder

por Rubén Dri

La historia es el historizarse de los sujetos, o el subjetualizarse de los sujetos. Cuando hablamos de historia, o de la historia, sustantivamos lo que, en realidad, es verbo. No existe la historia sino el historizarse de los sujetos, los cuales, a su vez, consisten en el subjetualizarse.

Este historizarse no es uniforme, no es lineal ni se realiza siempre con la misma intensidad y velocidad. Conoce momentos de aceleración y desaceleración, momentos de allegro vivace y momentos de rallentando. Estos momentos pueden ser divididos en etapas. De hecho es lo que hacemos, pues siempre nos referimos a las diversas etapas históricas.

Nos preguntamos, pues ¿quién pone en marcha una nueva etapa histórica? O sea, ¿quién plantea, saca a relucir, hace visibles los problemas que, de ahí en adelante, serán los que marcarán la historia? Además, y fundamentalmente, ¿qué sujeto es el que realiza esa tarea? ¿Cómo lo hace?

En las historias oficiales, vistas siempre desde la dominación, el sujeto es el héroe, el jefe de Estado, emperador, rey o presidente; o el Estado y las clases dominantes que encuentran en el Estado el espacio donde dirimen sus diferencias, siendo el pueblo, esto es, las clases populares, la materia sobre la cual se apoyan y de la cual sacan sus jugosas ganancias.

Vista la historia desde abajo, desde el reverso, el sujeto pasa a ser el pueblo, conformado por los sectores populares. Son éstos los que ponen en marcha una nueva etapa histórica, o sea, generan un acontecimiento que, en las luchas populares argentinas conocemos como “pueblada”. Ello acontece cuando, en primer lugar, los sectores

populares salen del anonimato al que lo condenan las políticas de dominación y ganan el espacio público, se hacen visibles. A ello se refería Scalabrini Ortiz cuando afirmó que el 17 de octubre de 1945 se presentó en Plaza de Mayo “el subsuelo de la patria sublevado”.

Cuando, en segundo lugar, se lanzan a la calle, a los espacios significativos para el poder, desbordando todo tipo de convocatoria, todo tipo de organización, independientemente de que alguna organización haya podido realizar una convocatoria. Si tal cosa sucedió, los sectores populares la desbordan completamente, de tal manera que su movilización adquiere todas las características de una automovilización. La autonomía se expresa en una práctica que no obedece a ninguna consigna impuesta. Las consignas brotan de la creatividad de los sectores populares movilizados.

En el acto de la pueblada como acontecimiento fundante, junto a los intereses populares que allí se expresan, pueden mezclarse intereses de los sectores del poder de dominación. Ello de ninguna manera invalida al acontecimiento fundante. Es éste el que marcará los grandes temas o problemas que se deberán resolver en toda una larga etapa que de esa manera se inaugura.

En tercer lugar, los sectores populares plantean reclamos largamente gestados y expresados de diversas maneras. En esos reclamos a veces han tenido un relativo éxito, pero por regla general se han visto defraudados. Sobre todo se sienten engañados, manipulados, tratados como objetos, no respetados como sujetos.

Finalmente, esos reclamos se presentan en una gran utopía que exige la elaboración de proyectos mediante los cuales se realicen los aspectos fundamentales de dicha utopía. La diferencia, aquí, entre utopía y proyecto es fundamental. La pueblada es la proclamación de una gran utopía. Los sectores populares que invaden la calle, que se apoderan de Plaza de Mayo o de Córdoba, no quieren alguna reforma a la situación de opresión en la que se sienten atrapados. Quieren todo, la plena liberación. Es el asalto al cielo.

## 1. El acontecimiento fundante de la pueblada

El acontecimiento político es un hecho significativo que inaugura una nueva etapa histórica. El positivismo sostiene la existencia de los hechos puros. Es el fundamento para afirmar la posibilidad del conocimiento puramente objetivo. No reduce esa pretensión a los fenómenos naturales, sino que la extiende al ámbito social según el principio metodológico formulado por Durkheim: “La primera y más fundamental de las reglas consiste en considerar los hechos sociales como cosas” (Durkheim, 1976: 40).

Nietzsche, en cambio, sostiene la concepción “perspectivista” según la cual “quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo. Todo es subjetivo, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis” (Nietzsche, 1994: 277).

Nos encontramos con las dos posiciones extremas que descomponen el “hecho significativo” en que consiste el acontecimiento político. Para el positivista sólo existe el hecho. Para el nietzscheano, sólo la significación, es decir, la interpretación. Para el positivista existe la verdad objetiva, pura, inmaculada, la ciencia, que es lo que efectivamente es. Aplicada a la sociedad en el marxismo otrora ortodoxo se denomina “socialismo científico”. Para el nietzscheano, en cambio, no hay conocimiento objetivo. Todo es subjetivo, todo es pura interpretación.

Ambas posiciones toman la parte por el todo. Incapaces de captar la realidad como totalidad subjetivo-objetiva, la interpretan simplemente como objeto, en el caso del positivismo, o como mera subjetividad, en el caso del nietzscheano. En realidad éste va más lejos. Ni siquiera hay conocimiento, así sea éste subjetivo. Sólo hay errores, engaños surgidos de la voluntad de poder, necesarios para manipular la realidad.

La totalidad o, en otras palabras, la realidad, es subjetivo-obje-

tiva, es sujeto-objeto. No hay sujeto aislado ni objeto aislado. La realidad, el hecho, siempre está puesta por el sujeto, pero éste no puede ponerla sin presuponerla, porque el poner presupone, pone sobre lo interpretado, es decir, sobre lo puesto. Presuponer-poner, lo interpretado es puesto por el poner. La expresión “no hay hechos, sólo interpretaciones” puede ser tanto verdadera como falsa. Es verdadera en la medida en que es imposible que capturemos un hecho sin interpretación. No podemos llegar al hecho sin ponerlo. Pero el hecho, no es el hecho sino lo presupuesto.

Es falsa si interpretamos el hecho como “hecho puro”. Éste no existe o, en todo caso, no podemos llegar a él, porque sólo lo podemos alcanzar poniéndolo, interpretándolo. Pero no podemos interpretarlo como se nos ocurre con total libertad, porque estamos condicionados por el presuponer.

El acontecimiento político es un “hecho significativo”. El hecho es el producto del hacer, es lo puesto, producto del poner. Este poner presupone la interpretación o el significado. Pero lo “significativo” proviene del significar o poner que, a su vez presupone el hecho. El poner uno presupone el otro, y, a su vez, el presuponer uno, pone el otro. ¿Se puede sólo significar, como pretende el nietzscheano, sin poner, sin su producto, el hecho? ¿Se puede llegar al hecho puro, al producto del poner, sin presuponer, sin interpretar?

El acontecimiento político es subjetivo-objetivo, es un hecho significativo. Como tal pasa a la categoría de hecho real-simbólico, y, en ese sentido, dotado de múltiples significaciones, por cuanto pertenece a la polisemia del símbolo. Es inevitable, entonces, que sea objeto de luchas hermenéuticas.

El acontecimiento político no es un “milagro” que se produce accidentalmente. No es algo irracional, al que no se le pueden encontrar razones. No es algo meramente arbitrario, como piensa Badiou. Todo lo contrario. Conoce razones profundas que, si antes de su aparición es difícil conocer, luego de producido es posible seguir sus rastros.

Es la afloración de una condensación de expectativas, reclamos, anhelos, amores, odios y frustraciones de los sectores populares. Está cargado de memoria. No se trata de una memoria claramente

expresada, sino de esa memoria que anida en lo subconsciente e inconsciente. Las luchas, las derrotas, los triunfos, los muertos y desaparecidos en la larga lucha por la vida se encuentran presentes en el acontecimiento político.

Hay un largo proceso de preparación como afirma Hegel: “El espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura” hasta que aparece “la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo” (Hegel, 1973: 12). Maduración lenta y silenciosa. No es que sea absolutamente imposible ver que algo está madurando, que algo se está gestando. Se dan determinados signos, “síntomas aislados” y sobre todo “el presentimiento de lo desconocido” (Ibídem).

De repente aparece el rayo que ilumina “la imagen del mundo nuevo”. Es un verdadero salto cualitativo. Desde ese momento se puede ver hacia atrás y analizar esos síntomas que antes aparecían oscuros y que ahora aparecen a plena luz. En cuanto a la imagen del mundo nuevo, ésta aparece luminosa, utópica. Nos arrastra hacia un encandilamiento que fácilmente nos puede llevar a confundir la utopía con el proyecto.

¿Qué es lo que hace que aquello que se estuvo preparando durante mucho tiempo en forma subterránea, silenciosa, de repente aparezca a plena luz, en forma deslumbrante? ¿No constituye ello la prueba de que se trata de algo irracional, de un verdadero “milagro”? ¿Podía alguien prever el estallido, el acontecimiento de la pueblada del 19-20 de diciembre?

Una analogía con la manera como se produce un incendio nos puede ayudar a comprender la racionalidad del acontecimiento-pueblada. Una chispa que caiga sobre el asfalto o las baldosas no produce ningún efecto ulterior. Enseguida se apaga. Por el contrario, si cae sobre el pasto seco y en un día ventoso, produce un incendio imparable.

La chispa no es la causa del incendio o, al menos, no la única causa, pues de lo contrario siempre debería producir incendio y no lo hace. Es más bien la ocasión. Si no hay combustible para el fuego, éste no se genera, muere. Los acontecimientos-puebladas obedecen

a una lógica semejante.

Se necesita la chispa. Ésta puede ser un asesinato policial, un atropello a los habitantes de una villa, unas declaraciones despectivas de algún gobernante. Si no hay reclamos desde hace mucho tiempo insatisfechos, injusticias repetidas, desocupación, violencia policial, engaños, mentiras, corrupción generalizada en los órganos del poder, es decir, si no hay combustible, la chispa morirá al nacer. Pero si cae en ese combustible, la conflagración es inevitable.

Lo que hace aparecer como irracional al acontecimiento político es precisamente la “chispa”, el desencadenante. Está claro que el incendio se produce porque hay combustible. Éste puede ser visto, estudiado, analizado, antes de que se produzca el incendio. La chispa, a su vez, puede ser en cierto modo predicha, debido a determinadas circunstancias, como ser los calores del verano y la falta de lluvia. Es un hecho que durante los veranos que se dan en esas condiciones se producen incendios aquí y en México y donde sea.

El acontecimiento-pueblada del 19-20 no sólo pudo ser previsto, en ese sentido, sino que lo fue. Profusamente se habló del estallido. Era muy probable que se produjera. Lo que no se podía prever era cuándo tendría lugar. Incluso podrían preverse muchas de sus características. Los reclamos y la bronca de los sectores populares eran muy profundos y estaban en plena efervescencia cuando el presidente decreta el “estado de sitio”. Fue la chispa que hizo que el combustible abundantemente acumulado ardiese, produciendo un grandioso incendio.

La maduración del acontecimiento-pueblada del 19-20 de diciembre sobrepasó la caracterización de “lenta y silenciosa”, pues estuvo conformada por los movimientos sociales que se extendieron en redes por diversas partes del país, especialmente en el Gran Buenos Aires; por los movimientos de derechos humanos que dejaron su impronta en toda la sociedad; por las Cátedras Libres que se desarrollaron no sólo en los ámbitos académicos del país, sino en barrios, clubes, comisiones vecinales; por los seminarios y talleres que no dejaron de realizarse cada vez con más intensidad.

## 2. El carisma de la pueblada y su rutinización

El acontecimiento-pueblada que da inicio a una nueva etapa histórica está cargado de una fuerza especial, que desborda todo lo que puede prever el uso de la razón “científica”, es decir, de la razón que se ha desligado de la fuerza que proviene de las emociones intensas. La carga emotiva que lo anima es la que hace posible el iniciar una etapa histórica para la cual se necesitarán energías fuera de lo común.

La carga emocional significa una simbiosis de sentimiento y razón que sólo en esas oportunidades se logra. Por ello constituyen los momentos de máxima creatividad. Sentimiento y razón, eros y logos, romanticismo e ilustración constituyen dos momentos de la racionalidad que, cuando logran unirse-superarse, producen los momentos más altos de la creatividad humana.

Los fragmentos dispersos de lo que había sido el movimiento de Jesús de Nazaret, vivieron ese momento fundacional con una fuerza incomparable que les permitió afrontar la ciclópea tarea de enfrentar al primer imperio globalizado de la historia. Expresaron ese acontecimiento-fundacional de la siguiente manera:

“Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De pronto vino del cielo un ruido, como el de una violenta ráfaga de viento, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego, las que, separándose, se fueron posando sobre cada uno de ellos; y quedaron llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar idiomas distintos, en los cuales el Espíritu les concedía expresarse” (Hch 2, 1-4).

Los símbolos son altamente significativos del acontecimiento-fundante: el viento, el fuego, el espíritu y el poder de hablar en lenguas. El viento significa lo arrasador del evento. Es el pueblo avanzando en forma incontenible hacia Plaza de Mayo, ya sea el 17 de octubre de 1945 o el 19-20 de diciembre de 2001, o apoderándose de la ciudad de Córdoba el 29 de mayo de 1969. No hay barreras que lo pueda contener. Las instituciones son borradas, las convocatorias llegan tarde.

El fuego junto al agua es el símbolo por excelencia de la destrucción de lo viejo. Lo que cae bajo el fuego es consumido, desaparece. Es la fuerza del espíritu que se apodera de cada uno de los presentes porque forman un todo, porque están “reunidos en un mismo lugar”. No hay individualismo. Cada uno tiene una fuerza incomparable porque es un momento de la comunidad en la que reina el espíritu con toda su fuerza.

Finalmente, se ponen a hablar “idiomas distintos”. Es la fuerza del espíritu la que derriba las barreras, significadas ya por el viento y el fuego. La transformación es ecuménica, llega a todos, rompe los tabúes y límites de tribus, etnias, razas, culturas. Es un idioma universal no al estilo del “esperanto” que no es otra cosa que una abstracción, sino del universal concreto, formado por la riqueza de las distintas culturas.

A este acontecimiento-fundante los primeros cristianos lo denominaron “carisma –járisma–, es decir, don, regalo, dádiva, porque se suponía otorgado por Dios. Por eso, dice Pablo “se reparten carismas diversos, pero lo hace el mismo espíritu” (1ª Cor, 12, 4). Su efecto es el acrecentamiento de poder “se distribuyen acciones poderosas, pero lo hace el mismo Dios” (1ª Cor, 12, 4). De aquí toma Max Weber la categoría de “carisma” que aplica a un determinado modo de dominación.

El momento carismático es el de las grandes utopías. El sentimiento-razón, o la razón impulsada por un fogoso sentimiento, o bañada en él, construye una desbordante utopía que inmediatamente se quiere realizar. Inmediatamente después del acontecimiento-fundante de Pentecostés, los cristianos se dan a la tarea de formar la nueva sociedad ideal, la gran utopía que les había transmitido Jesús de Nazaret: “Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaban” (Hch 2, 44-45).

La utopía que se expresó en la pueblada del 19-20 lo hizo tanto en forma negativa como positiva. Negativamente se expresó en el “¡que se vayan todos, que no quede ni uno solo!”. De esa manera se significa el rechazo visceral, sin concesiones, sin excepciones, de

toda la política anterior que llevó a la destrucción del patrimonio nacional, a la degradación de la vida de la mayoría de sus habitantes, a la desocupación, al hambre y la miseria.

Positivamente se expresa en la exigencia de autonomía y horizontalidad en la toma de decisiones, democracia directa. Las asambleas que surgen son, en este sentido, rousseaunianas. De esa manera, la utopía expresa claramente que el poder vuelve a sus auténticos depositarios, los sectores populares, el pueblo.

Al momento carismático, unión-superación de sentimiento-razón y sus poderosas acciones, le sigue indefectiblemente lo que el mismo Max Weber denominó “rutinización”. Pablo tiene las palabras más duras para los cristianos de Galacia, porque han perdido el impulso que habían recibido en el momento carismático. Los increpa, llamándolos “necios” –anóetoi– y les pregunta: “¿recibieron, acaso, el espíritu por la observancia de la ley, o por la fe en lo que se les proclamó?” (Gal 3, 2).

Los gálatas se habían adherido entusiastamente al mensaje liberador, pero ese entusiasmo se había ido diluyendo. Para mantenerse libre se necesita un gran esfuerzo. El momento carismático se va diluyendo, dejando lugar a la rutina que significa la tendencia a volver atrás. Pablo intenta renovar el momento carismático.

El momento carismático del 19-20 diciembre provocó un movimiento poderoso que se condensó en asambleas que comenzaron a surgir como hongos después de la lluvia. El movimiento parecía arrasador. Al mismo tiempo que se multiplican, las asambleas se encuentran en la “interbarrial”. Son momentos de ebullición, de movilización, de encuentros numerosos.

Pero al momento carismático le sigue el de la “rutinización” es decir, la cotidianidad. Es el momento en el que se necesita que el movimiento que se ha originario asuma una cierta organización, cuya tendencia a la burocratización sea corregida por la creatividad. Organización y creatividad son los dos ejes que pueden asegurar la formulación y realización de proyectos que permitan hacer reales los grandes anhelos expresados en la utopía del momento carismático.

### 3. La pueblada y el poder

El momento fundante del acontecimiento como pueblada implica la reconstrucción de los sujetos, de los hombres y mujeres que se ponen de pie, que salen de la objetualización a la que los había sometido el poder de dominación. Pero ello significa construir poder, ejercer poder. Ponerse de pie, enfrentarse al dominador es ejercer poder.

El acontecimiento-fundante pone a la orden del día el tema del poder. Evidentemente no es un tema nuevo. Es tan antiguo como la humanidad, pues, incluso en las tribus o grupos primitivos el tema se planteaba por lo menos en su aspecto práctico. Toda relación humana, y ésta existe desde que el ser humano es tal, implica un espacio de poder.

Se pueden tipificar dos posiciones antagónicas, al respecto, con múltiples cruces entre ellas. Una posición es la que se expresa como "toma del poder" y la otra, "construcción del poder". La primera posición es la que ha sido en general hegemónica en los movimientos revolucionarios.

El concepto de "toma del poder" implica que el poder es algo, un objeto, una cosa, pues de lo contrario no se lo podría tomar. Por otra parte, ese objeto está necesariamente en un lugar. Hay que llegar a ese lugar, asaltarlo si está defendido. Ciertas imágenes acompañan a esta concepción, como la "larga marcha" de Mao o la del Che Guevara de la Sierra Maestra hasta La Habana.

Una vez que se ha tomado el poder que está allá, lejos; o mejor, que está allá arriba, se comienza a transformar la sociedad. El socialismo se construye una vez que se ha tomado el poder, desde arriba. La revolución se concibe como el acto de la toma del poder. Sólo en ese momento se puede hablar de revolución. Sólo quienes tomaron el poder han hecho la revolución. Ésta es algo que se hizo. Se entiende que las transformaciones continúan, pero la revolución está hecha una vez que se ha tomado el poder.

Es la concepción hegemónica en los movimientos revoluciona-

rios. Clásicamente ha sido expresada y llevada a la práctica por Lenin mediante su concepción del partido con su "centralismo democrático" y sus "revolucionarios profesionales", encargados de introducir la conciencia revolucionaria en los obreros. "La organización de los revolucionarios debe englobar ante todo y sobre todo a gentes cuya profesión sea la actividad revolucionaria" (Lenin: 111).

La otra posición que habla de "construcción del poder" supone que el poder consiste esencialmente en relaciones sociales, de manera que construir poder significa construir relaciones sociales. Construir nuevo poder es construir nuevas relaciones sociales. En consecuencia, la revolución no es un acto sino un proceso, en el cual se van construyendo las nuevas relaciones sociales, o el nuevo poder.

Construir nuevas relaciones sociales, a su vez, implica construir un hombre y una mujer nueva. Es el célebre mensaje del Che sobre el "hombre nuevo". El sujeto, hombre y mujer, no se transforma de un día para otro. Se realiza en un proceso. El sujeto individualista, competitivo, del capitalismo no se transforma en el sujeto solidario del socialismo de un día para otro.

La concepción de "toma del poder" ha sido aplicada en todas las revoluciones que se dieron a la tarea de realizar el socialismo. Los resultados han sido, en general, decepcionantes. Una vez tomado el poder se debía proceder a realizar el socialismo. Si bien se realizaron cambios profundos en lo económico, sin embargo las relaciones no se cambiaron en lo esencial. Se reprodujeron.

La objeción que Max Weber le hacía a Lenin, en el sentido de que iban a producir una burocracia peor que la de las sociedades capitalistas, se cumplió. No sirve buscar una explicación por el lado de la traición de Stalin. En la misma concepción del partido como depositario de la ciencia y el poder y su práctica vertical se encuentra la clave del fracaso.

Rosa Luxemburgo en su polémica con Lenin expresaba: "nada contribuirá tanto al sometimiento de un joven movimiento obrero a una élite intelectual ávida de poder que este chaleco de fuerza burocrático, que inmovilizará al partido y lo convertirá en un autó-mata manipulado por el Comité Central" (Rosa Luxemburgo, 1976:

162). En una polémica siempre las posiciones se hacen más rígidas. Rosa presenta la concepción del partido leninista con trazos completamente negativos, pero no se puede negar que su diagnóstico se verificó en la práctica.

Frente a esa concepción, de diversas maneras en diversas oportunidades se expresó la concepción de construcción del poder, desde abajo hacia arriba. En cierta forma lo expresa Rosa, la que afirma al respecto: "Por nuestra concepción general de la naturaleza de la organización socialdemócrata, creemos que se justifica que deduzcamos que su espíritu requiere –sobre todo al comienzo de la formación del partido de masas– la coordinación y unificación del movimiento y no su subordinación rígida a un reglamento" (Rosa Luxemburgo, 1976: 157).

Como la concepción de toma del poder, expresada también como asalto al poder, asalto a la fortaleza, lleva a la reproducción de las relaciones anteriores, se generó entre los militantes populares y sus teóricos una marcada alergia al poder. El acento no se pone en una determinada concepción del poder, sino directamente en el concepto mismo de poder.

Ya no se trataría sólo de no tomar el poder, sino también de no construirlo. Ni tomar el poder, ni construirlo. Huir del poder. En lugar de poder se utilizará el concepto de "potencia", como hace Negri, siguiendo una determinada interpretación de Spinoza. La dispersión, la huida, la fuga serían las acciones de una "multitud" que, de esa manera mina por dentro al "imperio", que terminaría desplomándose como las "torres gemelas".

Las multitudes que traspasan las fronteras, de México a Estados Unidos, de Bolivia a la Argentina, de ésta a Estados Unidos. Son como los rizomas de Deleuze que se desarrollan bajo tierra y emergen en cualquier parte, formando mesetas. No hay que cultivarlos, sino, en todo caso, sembrarlos en forma "nomádica" y de esa manera producirán la caída del imperio y el reino de la multitud liberada.

Ya no se da una lucha organizada. La resistencia, porque de eso se trata, que se da "acumula extensivamente, en la circulación, en la fuga, en el éxodo, en la deserción, multitudes que difusamente

resisten, escapan a los grilletes cada vez más estrechos de la miseria y del mandato. No hay necesidad de conciencia colectiva: el sentido de la rebelión es endémico, atraviesa cada conciencia y la vuelve valiente" (Negri, 2000: 91).

Una concepción semejante es la que propone "cambiar el mundo sin tomar el poder" (Holloway, 2002: 26). Aunque lo principal aquí es el rechazo a la toma del poder, sin embargo, también se reniega de la "construcción del poder", porque la lucha "está perdida cuando el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder" (Holloway, 2002: 35-36).

Se propicia entonces, el "anti-poder", cosa que no se entiende, a no ser que signifique la pura pasividad, con lo cual estaríamos propiciando el engorde del poder dominador. Junto al anti-poder, liberarse del Estado. Bueno, en Argentina parece que eso se ha casi logrado. Aquí paradójicamente coinciden con el neoliberalismo que sostiene la necesidad de achicar, hasta prácticamente hacer desaparecer el Estado.

#### 4. Sujeto, poder y liberación

En el pensamiento del anti-poder, de la revolución sin construir el poder, se manifiesta una clara huida de la dialéctica de la construcción del sujeto que implica necesariamente la lucha por el reconocimiento. Huyendo de esa dialéctica, de la cual, sin embargo, no reniega, como sí lo hace Negri, Holloway distingue entre "poder sobre" y "poder hacer". Lo que para Negri sería la "potencia", es para Holloway el "poder hacer".

Pero el poder penetra necesariamente en un ámbito dialéctico del cual no hay escape por vía de fuga. La dialéctica que genera, por otra parte, tiende a describir un círculo verdaderamente diabólico. No por nada los evangelios atribuyen la tentación de poder al diablo. Max Weber es terminante al respecto: "Quien hace política pacta con

los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder” (Max Weber, 1982: 361)

Por otra parte, la pasión por el poder es, tal vez, la pasión más profunda y violenta del ser humano. Nadie ha visto esto con tanta claridad como Shakespeare, quien presenta a Macbeth lanzándose a una orgía de sangre con tal de llegar al poder. Apenas barrunta que puede obtener la corona, exclama: “¡Mi pensamiento, donde el asesinato no es más que vana sombra, conmueve hasta tal punto el pobre reino de mi alma, que toda facultad de obrar se ahoga en conjeturas, y nada existe para mí sino lo que no existe todavía!” (Shakespeare, 1997: 251).

Una vez que percibe la posibilidad de llegar al poder, todo lo demás desaparece. Nada existe fuera del poder al que ve al alcance de la mano. Se siente conmovido en sus entrañas. El asesinato no sólo es una posibilidad, sino una “vana sombra” que desaparecerá apenas él se ponga a ejecutarlo.

Al saber que el rey Duncan nombra a su primogénito como príncipe de Cumberland y heredero al trono, se dice a sí mismo: “¡Barrera es ésta que debo saltar, o tropezaré, pues corta mi camino!... ¡Estrellas, apáguese vuestros fulgores!... ¡Que los ojos se cierren ante la mano!... Pero ¡cúmplase, mientras, lo que los ojos se espantarán de ver cuando llegue el momento de realizarse!... (Shakespeare, 1997: 253).

“Los ojos se espantarán de ver cuando llegue el momento de realizarse”. Habrá espanto, terror, gritos, pero nada impedirá que lo que deba realizarse se realice. Lo que debe realizarse en el aplanamiento de todos los obstáculos para hacerse con el poder, para construir el supremo poder.

Es la tentación que sufrió Jesús de Nazaret según el relato mitológico de Lucas: “Habiéndolo llevado a una altura, el diablo le mostró todos los reinos de la tierra, en un instante de tiempo, y le dijo: ‘te daré todo este poder –ecusían tauten hápasan– y su gloria, porque a mí me ha sido entregado y se lo doy a quien quiero. Si, pues, te postrares ante mí, todo –pasa– será tuyo’” (Lc 4, 5-6).

La tentación del poder viene del diablo, es decir, del persona-

je-símbolo que expresa el mal, la escisión, la mentira, el crimen. Lo único que exige es que se lo adore, es decir, que se esté dispuesto a hacer lo que está dispuesto a hacer Macbeth, esto es, a saltar todas las vallas que se le pongan en el camino. Con el poder viene todo lo demás, los reinos de la tierra con toda su riqueza.

Las pretendidas fugas, los éxodos, la proclamación de que no se quiere el poder son vanas. El sujeto sólo puede construirse luchando por su reconocimiento, lo que significa luchar contra todos los poderes objetualizadores que lo asedian desde su mismo nacimiento. Esto vale tanto para los sujetos individuales como para los colectivos.

Los poderes objetualizadores no son sólo las estructuras como la familia, las diversas instituciones culturales, políticas o religiosas, sino también las personas o los diversos sujetos con quienes está en relaciones esenciales, constitutivas de su propia subjetividad. El sujeto no puede realizarse sin entrar en un diálogo creativo, diálogo que es una lucha a muerte por el reconocimiento.

Esa lucha significa la lucha por la muerte de la objetualización del sujeto. Hay aquí algo paradójico. El sujeto puro no existe, porque es la negación del objeto, de todo lo objetual, incorporando en el concepto de lo objetual todo lo que pertenece a las estructuras, sean éstas la familia, el clan, el grupo, la universidad, el partido, el Estado y, en general a lo material, a lo biológico, al cuerpo de cada uno y a la vida. Sólo existe negando lo objetual de lo cual necesita.

Es por ello que las experiencias más vivas, más profundas, del sujeto, se tienen en momentos de angustia, de perplejidad. Es el momento en que desaparece lo fijo en lo que el sujeto se encuentra anclado. La aparición del sujeto es la negación de todo lo que es fijo. Se produce entonces lo que Hegel gráficamente describió como fluidificación.

La negación o lucha a muerte de lo objetual debe ser mutua entre los sujetos que mutuamente se reconocen. Eso significa matar a la madre, pero también al hijo; matar al profesor, pero también al alumno; matar al amo, pero también al esclavo. Esa muerte nunca se logra plenamente. Permanece como utopía, como ideal que mueve a la acción. Ello significa construirse como sujeto, lo cual es al mismo

tiempo construir poder.

La voluntad de no construir el poder se transforma en la falta de voluntad de luchar por su liberación. No hay un poder-hacer independiente de las relaciones sociales en las que se da necesariamente la lucha del señor y del siervo. El poder-hacer es al mismo tiempo poder-sobre que debe ser superado. Sin ir más lejos, la lucha por el reconocimiento del hijo con relación a la madre no terminará sino con la muerte. Será una desigualdad en busca de una igualdad que continuamente se alcanza y se escapa.

Pretender un puro poder-hacer, o en otras palabras, un puro crear, es una abstracción, pues supone al individuo aislado. El poder-hacer siempre es un hacer-con y en éste, los sujetos en relación nunca se igualan perfectamente. Eso sería la paralización, la muerte. O el aburrimiento que preanuncia la muerte.

El trasfondo filosófico de la pretensión de cambiar el mundo sin construir el poder, que significa la destrucción del poder de dominación, que es a lo que se apunta esencialmente con la expresión de "tomar el poder", es el de transformar la sociedad sin instituciones, pues éstas serían siempre dominadoras, esclavizadoras. Tal pretensión lleva a la volatilización del sujeto. Es el puro fluir heraclíteo que hace no sólo que sea imposible bañarse dos veces en el mismo río, sino que ni siquiera haya río.

Buenos Aires, 26 de septiembre de 2002

### Bibliografía citada

- Durkheim, Emile: (1976) Las reglas del método sociológico. La Pléyade, Buenos Aires.  
Hegel: (1973) Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica, México.  
Holloway, John: (2002) Cambiar el mundo sin tomar el poder. Herramienta - Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.  
Lenin: ¿Qué hacer? Editorial Progreso, Moscú.  
Luxemburgo, Rosa: (1976) Obras escogidas I. Ediciones Pluma, Bogotá, Colombia.  
Negri, Antonio: (2000) Kairós, Alma Venus, Multitudo. Manifestolibri, Roma. La traducción del italiano es del autor.  
Nietzsche, Friedrich: (1994) La voluntad de poderío. Edaf, Madrid.  
Shakespeare, William: (1997) William Shakespeare. Club Internacional del Libro,

Madrid.

Weber, Max: (1982) Escritos políticos II. Folios Ediciones, México.

# Imágenes de la barbarie

por Carla Wainszok

La historia reciente de la República Argentina comprende dos represiones policiales que estremecieron a la sociedad y dejaron la imagen de la violencia, la sangre, el dolor y la muerte, entre los manifestantes que se reunieron en la Plaza de Mayo, el 20 de diciembre de 2001, y entre los piqueteros que intentaron cortar el puente Pueyrredón, el 26 de junio de 2002, es decir, entre los representantes indiscutidos de la barbarie actual y, por lo tanto, del caos que atenta contra el orden público, según la opinión de los individuos que se autodefinen como exponentes de la civilización. Esta opinión, aunque algunos puedan sorprenderse, no es nueva ni autóctona; adquiere relevancia en el continente europeo, a partir de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial; y convierte a la historia en el escenario de una lucha que enfrenta dos extremos irreconciliables: la civilización y la barbarie, el occidente de Europa y el resto del globo terrestre, la ciudad y el campo, la burguesía y el proletariado y, en definitiva, el progreso y el atraso que reina más allá de las fronteras de lo civilizado. Aquí, en la región del Río de la Plata, durante el siglo XIX, se desarrolla paulatinamente por medio del pensamiento de Bernardino Rivadavia, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre, entre otros; y encuentra su equivalente en el enfrentamiento que se da a nivel local entre lo anglofrancés y lo hispanoamericano, la Ciudad de Buenos Aires y el desierto y, por último, las élites ilustradas y las masas inorgánicas de gauchos e indios que forman las montoneras rebeldes y siguen ciegamente a caudillos de la talla de José Gervasio Artigas, Juan Bautista Bustos, Martín Miguel de Güemes, Francisco "Pancho" Ramírez, Estanislao López, Manuel Dorrego, Juan Felipe

Ibarra, Juan Facundo Quiroga, Juan Manuel de Rosas, Angel Vicente "Chacho" Peñaloza, Felipe Varela y Ricardo López Jordán.

La primera descripción respetable del ámbito geográfico que nutre a la barbarie y, por tal motivo, posibilita su existencia, aparece con nitidez en Facundo, el libro de Sarmiento que constituye uno de los pilares de la ideología de la civilización:

La inmensa extensión del país que está en sus extremos es enteramente despoblada, y ríos navegables posee que no ha surcado aún el frágil barquichuelo. El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general los límites incuestionables entre unas y otras provincias. Allí, la inmensidad por todas partes: inmensa la llanura, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra entre celajes y vapores tenues que no dejan en la lejana perspectiva señalar el punto en que el mundo acaba y principia el cielo. Al sur y al norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambres de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones. En la solitaria caravana de carretas que atraviesa pesadamente las pampas, y que se detiene a reposar por momentos, la tripulación reunida en torno del escaso fuego vuelve maquinalmente la vista hacia el sur al más ligero susurro del viento que agita las hierbas secas, para hundir sus miradas en las tinieblas profundas de la noche, en busca de los bultos siniestros de la horda salvaje que puede, de un momento a otro, sorprenderla desapercibida. Si el oído no escucha rumor alguno, si la vista no alcanza a calar el velo oscuro que cubre la callada soledad, vuelve sus miradas, para tranquilizarse del todo, a las orejas de algún caballo que está inmediato al fogón, para observar si están inmóviles y negligentemente inclinadas hacia atrás. Entonces

continúa la conversación interrumpida, o lleva a la boca el tasajo de carne medio sollamado de que se alimenta. Si no es la proximidad del salvaje lo que inquieta al hombre de campo, es el temor de un tigre que lo acecha, de una víbora que puede pisar. Esta inseguridad de la vida, que es habitual y permanente en las campañas, imprime, a mi parecer, en el carácter argentino cierta resignación estoica para la muerte violenta, que hace de ella uno de los percances inseparables de la vida, una manera de morir como cualquiera otra, y puede quizá explicar en parte, la indiferencia con que dan y reciben la muerte, sin dejar en los que sobreviven impresiones profundas y duraderas [...]

Esta extensión de las llanuras imprime, por otra parte, a la vida del interior cierta tintura asiática que no deja de ser bien pronunciada. Muchas veces, al ver salir la luna tranquila y resplandeciente por entre las hierbas de la tierra, la he saludado maquinalmente con estas palabras de Volney en su descripción de las Ruinas: *La pleine lune à l'Orient s'élevait sur un fond bleu? tre aux plaines rives de l'Euphrate*. Y en efecto, hay algo en las soledades argentinas que trae a la memoria las soledades asiáticas; alguna analogía encuentra el espíritu entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Éufrates; algún parentesco en la tropa de carretas solitaria que cruza nuestras soledades para llegar, al fin de una marcha de meses, a Buenos Aires, y la caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Esmirna. Nuestras carretas viajeras son una especie de escuadra de pequeños bajeles, cuya gente tiene costumbres, idioma y vestido peculiares que la distinguen de los otros habitantes, como el marino se distingue de los hombres de tierra. SARMIENTO (1963: 59-60 y 64).

Años después, José María Ramos Mejía retrata en *Las multitudes argentinas*, a la gente que puebla el paisaje pintado por Sarmiento, sin apartarse ni un ápice de los lineamientos trazados por el sanjuanino:

En el silencio dilatado del campo y del monte impenetrable, en la zona mitoyenne en que vivían, oscilando entre el indio en completo salvajismo y el habitante de la híbrida ranchería, que tarde y vagamente empieza a participar del remoto influjo de la ciudad, comienzan aquéllas su rápido y hasta exuberante desenvolvimiento. Las tribus de Minuanes, Charrúas, Jaros, etc., etc., no se extinguen en el verdadero sentido fisiológico de la palabra, del mismo modo que no se pierde el oxígeno y el hidrógeno al transformarse en agua, bajo la acción de una corriente eléctrica. Todas las montoneras (su mayoría por lo menos), si no procedían de allí por lenta transformación biológica, tenían sin duda el dejo de acre de la influencia de esa sangre. Sus borracheras homéricas, la igualdad sin clases, sus armas y el odio a la ciudad, residencia del extranjero, es decir, del español, su color y hasta el tipo de su barba, de su mano, de su pie, finalmente, multitud de otros caracteres sociales y antropológicos, estaban revelando su común origen. Se parecían como se parece la alfarería de los Minuanes a la de los Charrúas porque proceden de una misma mano ancestral [...]

Conocido el camino y puestos incidentalmente en contacto con los pueblos de adentro, las multitudes comienzan a organizarse. El más caracterizado envía su mensaje al rancho inmediato para solicitar al paisano y a sus hijos, dos, tres, o los que puedan concurrir; éste, a su compadre o aparcerero, que no dista una legua de su casa y que por gratitud de regalos y préstamos de caballos o de otra cosa, se siente movido a acompañarle. A ellos se reúne el hijo mayor o el sobrino de otro vecino fronterizo; el acarreador que vaga por la comarca sin ocupación conocida y los hombres sin trabajo y sin objetivo en la vida, estimulados por la grata perspectiva de la tropilla de caballos ajenos, que en tiempos turbios andan errantes y sin dueños exigentes; en seguida se agregan los que por algún otro motivo tienen que salir del pago, los que sienten el aguijón de su espíritu aventurero, los cuatreros y

los que desean andar por necesidad de sus músculos, los desertores y los inconscientes, por seguir a los otros que son sus amigos, sus parientes o simplemente conocidos: obedecen al impulso que paulatinamente va moviendo a cada uno [...] Todos van empujados por móviles puramente personales, pasiones estrechas, necesidades urgentes de la vida, pequeños sentimientos hostiles o simpáticos, impulsos que en la mayoría de los casos nacen de esa alma medular que, con un poco de complicidad de las más bajas esferas cerebrales, hacen del hombre, en determinadas circunstancias, el animal razonador de que hablaba PFLUGGER. Ninguno sabe, ni el país en que vive, ni la forma de gobierno que lo rige, ni si el hombre que lo manda es español o turco, rey, presidente, director o triunviro. RAMOS MEJÍA (1952: 227-228, 240-241).

La civilización, al encarnar cada uno de los aspectos del progreso, tiene una misión o, con más exactitud, una cruzada: la de erradicar a la barbarie aunque sea por medio de métodos violentos que, de acuerdo a su concepción, puedan aproximarla a aquélla. Por este motivo, los civilizados no experimentan ninguna clase de pudor al ensangrentar el suelo argentino con una guerra civil que dura cuarenta años, al convertir la grandeza del Paraguay en un conjunto de ruinas humeantes, ni al exterminar las poblaciones indígenas que habitaban la pampa y el Chaco. Mas éste es un fenómeno que, lejos de reducirse a estas tierras, acontece a nivel mundial y encuentra más de una justificación más allá del Atlántico. En tal sentido, Jorge Guillermo Federico Hegel, al referirse a América del Sur, afirma con un convencimiento que no admite ninguna duda:

[...] el día en que dejen de oírse en las selvas del Brasil los sonidos casi inarticulados de hombres degenerados, ese día muchos de los plumíferos cantores producirán melodías más refinadas. BRUNNER (1993: 41).

Por su parte, la primera parte de *Der demokratische Pavlawismus*,

un artículo escrito por Friedrich Engels con referencia a la guerra de México y publicado el 15 de febrero de 1849 por el *Neue Rheinische Zeitung*, es más que elocuente:

¿Cómo ha ocurrido, entonces, que entre dos repúblicas, que según la teoría moral deberían estar ‘hermanadas’ y ‘federadas’, haya estallado una guerra a causa de Tejas; cómo la ‘voluntad soberana’ del pueblo norteamericano, apoyada en la valentía de los voluntarios norteamericanos, ha desplazado, basándose en ‘necesidades estratégicas, comerciales y geográficas’, unos cuantos cientos de millas más al sur los límites trazados por la naturaleza? ¿Y les reprochará Bakunin a los norteamericanos el realizar una ‘guerra de conquista’, que por cierto propina un rudo golpe a su teoría basada en ‘la justicia y la humanidad’, pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización? ¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?; ¿lo es que los enérgicos yanquis, mediante la rápida explotación de las minas de oro que existen allí, aumenten los medios de circulación, concentren en la costa más apropiada de ese apacible océano, en pocos años, una densa población y un activo comercio, creen grandes ciudades, establezcan líneas de barcos de vapor, tiendan un ferrocarril desde Nueva York a San Francisco, abran en realidad por primera vez el Océano Pacífico a la civilización y, por tercera vez en la historia, impriman una nueva orientación al comercio mundial? La ‘independencia’ de algunos españoles en California y Tejas sufrirá con ello, tal vez; la ‘justicia’ y otros principios morales quizás sean vulnerados aquí y allá, ¿pero, qué importa esto frente a tales hechos histórico-universales? MARX y ENGELS (1987: 189-190).

El reverso de esta visión de la realidad, una visión que triunfa plenamente a partir de la batalla de Caseros, emerge por obra de

José Hernández, a través de cada uno de los versos del Martín Fierro:

Tuve en mi pago en un tiempo / hijos, hacienda y mujer; /  
pero empecé a padecer, / me echaron a la frontera. / ¡Y qué  
iba a hallar al volver! / Tan sólo hallé la tapera.

Sosegao vivía en mi rancho / como el pájaro en su nido; / allí  
mis hijos queridos / iban creciendo a mi lado... / Sólo queda  
al desgraciao / lamentar el bien perdido.

Mi gala en las pulperías / era, cuando había más gente, / po-  
nerme medio caliente, / pues, cuando puntiao me encuentro  
/ me salen coplas de adentro / como agua de la virtiente.

Cantando estaba una vez / en una gran diversión; / y aprove-  
chó la ocasión / como quiso el Juez de paz... / Se presentó, y  
ay no más / hizo una arriada en montón.

Juyeron los más matreros / y lograron escapar. / Yo no quise  
disparar; / soy manso, y no había por qué. / Muy tranquilo me  
quedé / y ansí me dejé agarrar [...]

Volví al cabo de tres años / de tanto sufrir al ñudo, / resertor,  
pobre y desnudo, / a procurar suerte nueva, / y lo mismo que  
el peludo / enderecé pa mi cueva.

No hallé ni rastro del rancho; / sólo estaba la tapera. / ¡Por  
Cristo, si aquello era / pa enlutar el corazón! / Yo juré en esa  
ocasión / ser más malo que una fiera.

¡Quién no sentirá lo mismo / cuando ansí padece tanto! /  
Puedo asegurar que el llanto / como una mujer largué. / ¡Ay,  
mi Dios, si me quedé / más triste que Jueves Santo!

Sólo se oiban los aullidos / de un gato que se salvó; / el pobre  
se guareció / cerca, en una vizcachera; / venía como si supiera  
/ que estaba de güelta yo.

Al dirme dejé la hacienda / que era todito mi haber; / pronto  
debíamos volver, / según el juez prometía, / y hasta entonces  
cuidaría / de los bienes la mujer.

Después me contó un vecino / que el campo se lo pidieron,  
/ la hacienda se la vendieron / pa pagar arrendamientos, / y  
qué sé yo cuántos cuantos; / pero todos lo fundieron.

Los pobrecitos muchachos, / entre tantas afliciones, / se  
conchabaron de piones. / ¡Mas qué iban a trabajar, / si eran  
como los pichones / sin acabar de emplumar!

Por ay andarán sufriendo / de nuestra suerte el rigor: / me han contado que el mayor / nunca dejaba a su hermano; / puede ser que algún cristiano / los recoja por favor.

¡Y la pobre mi mujer, / Dios sabe cuánto sufrió! / Me dicen que se voló / con no sé qué gavián, / sin duda a buscar el pan / que no podía darle yo. HERNÁNDEZ (1974: 11 y 28-29).

Como consecuencia de las masas de inmigrantes que arriban a la República Argentina durante el final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX, el extranjero desplaza al indio y al gaucho del paisaje local y, por ende, atrae la atención de los sectores acomodados. Al principio, merece la simpatía y la piedad de los civilizados tal como surge de las palabras de Ramos Mejía, en otro fragmento de Las multitudes argentinas:

Me asombra la dócil plasticidad de ese italiano inmigrante. Llega amorfo y protoplasmático a estas playas y acepta con profética mansedumbre todas las formas que le imprime la necesidad y la legítima ambición. Él es todo en la vida de las ciudades y de las campañas, desde músico ambulante hasta clérigo; con la misma mano con que echa una bendición, usando de la cómica solemnidad del que lo hace como oficio y no por vocación, mueve la manivela del organillo o arrastra el carrito de verdura; nos ofrece paraguas baratos cuando chispea, hace bailar el mono hábil en el trípode y abre la tierra que ha conquistado con su tesón y fecundado con su trabajo. Como son tantos, todo lo inundan: los teatros de segundo y tercer orden, los paseos que son gratis, las iglesias, porque son devotos y mansamente creyentes, las calles, las plazas, los asilos, los hospitales, los circos y los mercados; todos los oficios y profesiones, siempre que sus actitudes un poco zurdas y elementales se lo permitan; ellos son cocheros, después de un aprendizaje doloroso de chichones y espolonazos violentos contra los otros coches, de contravenciones y multas, que les aguzan el ingenio; ellos son los cuarteadores de los tranvías

en actitudes pintorescas y extravagantes manejos de riendas; ellos son mayores y conductores, y hasta los picantes dicharachos de la compadrería urbana y callejera suelen brotar de sus labios con cierta gracia exótica para aquel cerebro todavía burdo y acuoso; ellos son, en suma, todo lo que dé medios de vida y prometa un porvenir, remoto si queréis, pero seguro. RAMOS MEJÍA (1952: 306-307).

Pero, con el transcurso del tiempo, la actitud cambia. Así, en un memorial de 1895, elaborado por Manuel Campos, jefe de la Policía de la Capital Federal, y remitido a Eduardo Costa, Ministro del Interior, con relación a unas huelgas que se produjeron en la Ciudad de Buenos Aires, puede advertirse que la consideración hacia el extranjero, por parte de los integrantes de la civilización, se ha modificado:

Es digno mencionar referente a las huelgas ocurridas en esta Capital, la circunstancia de que en ninguna de ellas se ha hecho notar la participación del elemento obrero nacional. En su totalidad pertenecen al trabajador extranjero, imbuido ya en el espíritu comunista que aporta desde Europa, donde el socialismo avanza cada vez más, radicándose de una manera profunda. DELEIS, DE TITTO Y ARGUINDEGUY (2001: 352).

La razón de esas medidas de fuerza atribuida por el jefe policial a la presencia del espíritu comunista entre los trabajadores extranjeros, asoma con la totalidad de su crudeza en una carta escrita por el inmigrante José Wanza y publicada el 26 de diciembre de 1891, por el periódico El Obrero:

Vine al país halagado por las grandes promesas que nos hicieron los agentes argentinos en Viena. Estos vendedores de almas humanas sin conciencia, hacían descripciones tan brillantes de la riqueza del país y del bienestar que esperaba aquí a los trabajadores, que a mí con otros amigos nos halagaron y nos vinimos.

Todo había sido mentira y engaño.

En Buenos Aires no he hallado ocupación y en el Hotel de Inmigrantes, una inmundicia sucia, los empleados nos trataron como si hubiésemos sido esclavos. Nos amenazaron con echarnos a la calle si no aceptábamos su oferta de ir como jornaleros para el trabajo de las plantaciones a Tucumán. Prometían que se nos daría habitación, manutención y \$ 20 al mes de salario. Ellos se empeñaron en hacernos creer que \$ 20 equivalen a 100 francos y cuando yo les dije que eso no era cierto, que \$ 20 no valían más hoy en día que apenas 25 francos, me insultaron, me decían 'Gringo de m...a' y otras abominaciones por el estilo, y que si no me callaba me iban a hacer llevar preso por la policía.

Comprendí que no había más que obedecer.

¿Qué podía yo hacer? No tenía más de 2,15 francos en el bolsillo. Hacía ya diez días que anduve por estas largas calles sin fin buscando trabajo sin hallar algo, y estaba cansado de esa incertidumbre.

En fin resolvía irme a Tucumán y con unos setenta compañeros de miseria y desgracia me embarqué en el tren que salía a las 5 pm. El viaje duró 42 horas [...]

En Tucumán nos hicieron bajar del tren. Nos recibió un empleado de la oficina de inmigración que se daba aires y gritaba como un rajá turco. [...] Los buenos tucumanos se apiñaban en la calle para vernos pasar. Aquello fue una chacota y risa sin interrupción. ¡Ah, Gringo! ¡Y Gringo! ¡Gringo de m...a! Los muchachos silbaban y gritaban, fue aquello una algazara endiablada.

Al fin llegamos al hotel y pudimos tirarnos sobre el suelo. Nos dieron pan por toda comida. A nadie permitían salir de la puerta [de] calle. Estábamos presos y bien presos.

A la tarde nos obligaron a subir en unos carros. Iban 24 inmigrantes parados en cada carro, apretados el uno contra el otro de un modo terrible y así nos llevaron hasta muy tarde en la noche a las chacras.

Completamente entumidos nos bajamos de estos terribles carros y al rato nos tiramos sobre el suelo. Al fin nos dieron media libra de carne a cada uno e hicimos fuego. Hacían 58 horas que nadie de nosotros había probado bocado caliente. En seguida nos tiramos sobre el suelo a dormir. Llovía una garúa muy fina. Cuando me desperté estaba todo mojado y me hallé en un charco.

¡Al otro día al trabajo! Y así sigue esto desde hace tres meses. La manutención consiste en puchero y maíz, y no alcanza para apaciguar el hambre de un hombre que trabaja. La habitación tiene de techo la grande bóveda del firmamento con sus millares de astros, una hermosura espléndida. ¡Ah, qué miseria! ¡Qué miseria! Y hay que aguantar no más. ¿Qué hacerle?

Hay tantísima gente aquí en busca de trabajo, que vegetan su miseria y su hambre, que por el puchero no más se ofrecen a trabajar. Sería tontera fugarse. Y luego ¿para dónde? Y nos deben siempre un mes de salario para tenernos atados. En la pulpería nos fian lo que necesitamos indispensablemente a precios sumamente elevados y el patrón nos descuenta lo que debemos en el día de pago. Los desgraciados que tienen mujer e hijos nunca alcanzan a recibir un centavo en dinero y siempre deben. DELEIS, DE TITTO y ARGUINDEGUY, (2001: 350-352).

Durante el siglo xx, el yrigoyenismo, en primer lugar, y el peronismo, en segundo término, suceden a las expresiones políticas de izquierda como ejemplos preclaros de la barbarie. En este período, las élites reaccionan con asombro, horror y repugnancia ante la presencia de los cabecitas negras que, tras llegar del interior, cruzan las aguas del Riachuelo, meten sus patas en la fuente, adoptan con orgullo la denominación de descamisados y representan el regreso del pasado rosista, un pasado que había quedado sepultado en los campos de Caseros. Al respecto, el diario La Prensa del 4 de febrero de 1946, un baluarte de los civilizados desde la fecha de su fundación, expresa:

Los dos frentes de esta lucha que hoy nos toca librar son los mismos que en 1852 se encontraron en Caseros, son las dos líneas divergentes que ya se insinúan desde 1810 y que a lo largo de nuestra historia fueron señalando dos tendencias, la primera democrática, progresista, orientadora, revolucionaria. La otra es el resabio del oscurantismo colonial, la fuerza de la resistencia al progreso que demora la organización nacional y que es reaccionaria, demagógica y oligárquica. Pero las fuerzas adversas a la democracia vencidas en Caseros, volvieron a asomar a nuestra historia. *SVAMPA* (1994: 256).

El mismo día, E. Giudice, representante del partido comunista, coincide con la opinión de La Prensa, desde las páginas de La Nación:

Por eso Caseros está presente en nuestro pensamiento. Lo está, además, porque la regresión encarnada por el nazipe-ronismo nos reedita el cuadro de la barbarie rosista. En lo económico es el estancamiento, en lo político es lo policial elevado a las funciones supremas de gobierno; en lo social es el halago traicionero de las masas que degenera en el can- dombe; en lo educativo y cultural es la enseñanza infiltrada del oscurantismo, con el odio a la inteligencia que Rosas expresaba como 'odio a los doctores'. *SVAMPA* (1994: 257).

Actualmente, los herederos de los civilizados que inventaron el fraude patriótico para mantenerse en el poder, reprimieron al movimiento obrero durante la Semana trágica y la gesta de la Patagonia rebelde, interrumpieron el orden constitucional inaugurando la década infame, bombardearon la Plaza de Mayo, fusilaron a inocentes en los basurales de José León Suárez, acabaron con la autonomía universitaria en la noche de los bastones largos y provocaron la desaparición de millares de personas durante la última dictadura militar, no desdeñan los métodos de sus predecesores y, por ende, aplican los mismos cada vez que lo consideran necesario, tal como surge de las imágenes que enlutaron la Plaza de Mayo y el Puente

Pueyrredón, unas imágenes que traslucen y reviven el recuerdo de aquéllas que las antecedieron.

## Bibliografía citada

- Brunner, José Joaquín: (1993) *América Latina: cultura y modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo de C. V., México D. F., p. 41, El autor cita a Gerbi, Antonello (1982) *La disputa del nuevo mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, ps. 542-543, nota 492.
- Deleis, Mónica, De Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego: (2001) *Cartas que hicieron la historia*, Aguilar, Madrid.
- Hernández, José: (1974) *Martín Fierro*, Editorial Albatros, Buenos Aires.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich: (1987) *Materiales para la historia de América Latina*, (Preparación, traducción y notas de Pedro Scaron), Ediciones Pasado y Presente, 6ª edición, México D. F.
- Ramos Mejía, José María: (1952) *Las multitudes argentinas*, Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires.
- Sarmiento, Domingo Faustino: (1963) *Facundo*, Losada, 9ª edición, Buenos Aires.
- Svampa, Maristella: (1994) *El dilema argentino: civilización o barbarie*. De Sarmiento al revisionismo peronista, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires.

<sup>1</sup> Véase Paz, O. *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1979: 148.

<sup>2</sup> Véase Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2002: 30.

<sup>3</sup> En la definición del § 29 de la *Crítica del Juicio*, el entusiasmo está ligado a la emoción (Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasm: la idea del bien con afecto se denomina entusiasmo). Sin su concurrencia "no se puede realizar nada grande", pero su ceguera es tal que, el que la padece, queda inhabilitado para la producción de cualquier pensamiento reflexivo. Pero no por ello pierde el entusiasmo su carácter sublime porque "es una tensión de fuerzas por ideas que dan al espíritu un impulso que opera mucho más fuerte y duraderamente que el esfuerzo por medio de representaciones sensibles". Ello queda testimoniado en el entusiasmo de los espectadores de la revolución, la cual "encuentra en el ánimo de todos los espectadores... una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.

# La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?

por María José Rossi

La revuelta es la violencia del pueblo; la rebelión, la sublevación solitaria o minoritaria; ambas son espontáneas y ciegas. La revolución es reflexión y espontaneidad: una ciencia y un arte.

O. Paz (Corriente alterna)

1. ¿Qué distingue una revuelta, de una rebelión y de un acto de resistencia? ¿Y qué distingue asimismo a estas tres del acontecimiento de la revolución? ¿Cuál de todos estos conceptos resulta más apropiado para una caracterización de los sucesos de diciembre último pasado?

No es éste un ejercicio banal: caracterizar un fenómeno, nombrarlo, implica conferirle una entidad, hacerlo inteligible, diferenciarlo de otros. No estamos en condiciones de apropiarnos de algo (y en especial cuando ese 'algo' que está en juego es nada más y nada menos que nuestra historia reciente) hasta que no le ponemos el nombre que le corresponde. La oportunidad que nació en la Argentina un 19 y 20 de diciembre puede diluirse en la nada, o convertirse en el punto de partida para una transformación posible, pero ello depende de que pensemos, una y otra vez, qué se jugó, quiénes fueron los protagonistas, qué aconteció esa noche y las siguientes noches y mañanas. Todavía hace falta que nos apropiemos del 19/20 de diciembre.

2. A primera vista pareciera que el prefijo 're' estuviera marcando, más que una diferencia entre los términos, una suerte de naturaleza común: la del retorno o vuelta atrás, la de la repetición inexorable de

un tiempo pasado. De "estirpe filosófica y astronómica", la palabra revolución hace referencia a la vuelta de astros y planetas a su punto de partida<sup>1</sup>. Del mismo modo, revuelta, cuya etimología, *volvere*: rodar, enrollar, desenrollar, conlleva asimismo la idea de regreso. Extraña determinación para fenómenos que, en nuestra tradición, connotan más bien la idea de un cambio que deja atrás el pasado y la valorización superlativa del tiempo futuro.

3. Patocka, un filósofo checo, nos recuerda que toda revolución (y por extensión, toda revuelta o fenómeno colectivo de rebelión) implica un retorno sagrado bajo la forma del entusiasmo. Sea ésta laica o religiosa, testimonia en cierto modo la presencia en nosotros de los dioses<sup>2</sup>. El mismo Kant, el iluminista y rigorista, que en algún escrito catalogó al entusiasmo como una emoción patológica, describe como una emoción "rayana en el delirio" ese entusiasmo que anima a los espectadores de la revolución francesa, pues ve en él un signo del avance de la moralidad del género humano.<sup>3</sup> El entusiasmo como fenómeno comunitario obraría pues como 'mágico' retorno a las experiencias colectivas de lo sagrado, de lo orgiástico y del ritual. Celebraciones que han quedado sin duda, no sepultadas, sino sedimentadas en la memoria colectiva de la humanidad y cuyo renacer parece siempre inminente.

4. El fenómeno colectivo del 19 de diciembre parece responder a la certidumbre de esa inminencia. Espontánea, desordenada, entusiasta, tuvo que convocar, por la fuerza de esa misma espontaneidad y de ese desorden, a las fuerzas del orden, de la represión y de la "incorporación": la fusión comunitaria es siempre temida, es un trauma que deja huellas (esas huellas hoy son sus muertos). Represión (los gases, las balas de goma, los tanques en la calle) e incorporación: las sucesivas manifestaciones, al quedar incorporadas luego a un programa premeditado y programado, han perdido buena parte de su eficacia y su fuerza vinculante. La estrategia de la incorporación sirve a la domesticación disciplinada de esos primeros impulsos espontáneos y no programados.

5. Pero, ¿puede caracterizarse a la manifestación del 19/20 de diciembre como un mero exabrupto? Volviendo al planteo del inicio, ¿fue revuelta, rebelión o resistencia? Eliminamos de antemano, como resulta obvio, la palabra revolución, a la que sin embargo después habremos de volver. En efecto, resulta obvio que los ‘cacerolazos’ no modificaron las estructuras ni promovieron un replanteo profundo acerca de los modos en que se estructuran la sociedad y el Estado en nuestro país. Si bien abrieron la posibilidad para una nueva conciencia, es cierto que esa nueva conciencia necesita tiempo para su maduración. Y todavía es demasiado pronto. La simiente, de cualquier forma, está echada, aunque por el momento sólo pueda ser regada por el reclamo cortoplacista de objetivos que pasan por el hambre (inmediata siempre), el trabajo, los ahorros incautados. Esa inmediatez de los objetivos (diferentes en todo sentido para las clases medias y los sectores populares que por un momento pudieron mezclarse en la algarabía de la plaza de mayo la noche de diciembre, pero que en realidad nunca llegaron a identificarse), nos acerca este acontecimiento a los fenómenos de la rebelión, la resistencia y la revuelta.

6. Podemos, si se quiere, dejar la rebelión para los sublevamientos, en general, juveniles, aquellos en los que predomina la insatisfacción y la reacción a un modelo impuesto desde arriba e incapaz de adecuarse a los tiempos. Por eso la rebelión es siempre contra la autoridad: la autoridad de la tradición, de los padres, de la cultura imperante. La expresión “rebelde sin causa” resulta adecuada para describir ese fenómeno en el que la reacción es más fuerte que la acción, pues el rebelde, en realidad, no tiene programa ni identidad ni lugar desde donde pronunciarse sino que lo está buscando. Sabe lo que no quiere pero no lo que quiere.

La rebelión es casi siempre individualista. Voz militar que proviene de bellum, evoca también la imagen de la guerra civil en la que las rebeldes resultan ser las minorías. Las mayorías, en cambio, son revolucionarias.

7. La revuelta y la resistencia son sí, en cambio, formas de protesta en las que a la reacción típica de la rebelión se suma la defensa de ciertos derechos, de ciertos valores, de cierta legalidad. La tradición filosófico-política ha justificado la resistencia toda vez que se vulneran derechos por parte de un poder. Es el conocimiento de esos derechos y su legitimidad los que justifican la resistencia y es por ello que el acto de resistencia implica siempre necesariamente conciencia y responsabilidad; involucran por ello un elemento de racionalidad.

Se convoca también a ‘resistir’ cuando un poder omnipotente tiende a vulnerar la libertad de conciencia y a reducir la individualidad o la diferencia. Triunfo de la totalidad sobre la parte, el totalitarismo es expresión de esto último. Por eso se llama a la resistencia, resistencia que a veces no es más que un solitario apretar de dientes en espera paciente de una liberación futura. Si no se confunde con resignación, esta clase de resistencia ‘pasiva’ abriga siempre la esperanza.

8. La revuelta, finalmente, parece ser una forma de oposición a la autoridad; muy similar en sus formas a la rebelión, la revuelta es siempre política. La autoridad, en este caso, no asume los caracteres borrosos de los modelos impuestos por la costumbre (como sucede en la rebelión) sino que es específicamente una sublevación contra la autoridad gobernante (no contra la figura del Estado en sí mismo, como apuntaría la revolución). La revuelta no cuestiona la legitimidad del Estado sino tan sólo la representatividad del gobernante de turno. Por eso, al igual que aquella –de la rebelión– y a diferencia de ésta –de la revolución– carece de programa, de dirección, de líderes. Por eso el riesgo de la re-vuelta es justamente, el de la vuelta atrás, el de la regresión, el de la sustitución de una autoridad por otra, tan ilegítima o injusta como la primera. La revuelta no cuestiona el orden, la revolución sí. Por eso, luego de su estampida clamorosa, el orden cuestionado tiende a reforzarse, a exasperarse, a cristalizar.

9. Los acontecimientos del 19/20 de diciembre parecen combinar los caracteres de la resistencia y los de la revuelta: conciencia de

los derechos vulnerados, la clase media argentina intentó resistir el atropello de las libertades y de la propiedad, para luego replegarse a una defensa sectorial de sus intereses particulares (los ahorros congelados); las clases populares se unieron a la resistencia sin propiedad ni ahorros que defender. Por eso lo suyo fue una verdadera revuelta, levantamiento contra un poder del que despreciaba su debilidad, su falta de iniciativas, su pusilanimidad. Pero ni una ni otra tienen programa, ni líder, ni una misión inteligible. Por eso quizá no logran coagular en un proyecto de país que no presuponga de antemano la perpetuación de la exclusión. Pero es cierto que, en cuanto resistencia, esa noche sirvió para recordar a un pueblo golpeado en su memoria, que hay derechos que no se vulneran, que hay atropellos que no se toleran, que los pueblos tienen voto pero también tienen voz, y que esa voz demanda cada vez con más fuerza que lo que se declama con la palabra se corresponda, de una vez por todas, con la realidad efectiva. Queda para nosotros pensar de qué modo esa demanda de reconciliación entre los derechos que se enarbolan y la realidad pueda ser consumada. (El “que se vayan todos” vitoreado por algunos sectores no parece ser la salida, porque en el ‘todos’ quedamos comprendidos, irremediablemente, también nosotros mismos. ¿O no fuimos nosotros los que convalidamos con nuestro voto a esos mismos que hoy nos representan? ¿O no salen acaso de ‘todos [nosotros]’ esos políticos a los que denostamos, con justa razón?) Tal vez lo que quede de la combinación resistencia-revuelta de la noche en que las clases se confundieron, sea una demanda legítima de mayores garantías y mejor cuidado de parte de nuestras instituciones, demanda que hay que hacer valer más allá de una noche, a la luz del día, cada día.

#### Bibliografía citada

Kant, Immanuel (1978:105) “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, FCE, México.

## **Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales**

por Pablo Francisco Di Leo

#### Introducción

Desde los últimos días de 2001, en Argentina se condensan, combinan y retroalimentan profundas crisis de integración social, representación política y del modelo de acumulación económico. Esta coyuntura, por su carácter inédito en la historia de nuestro país, la debilidad de los actores que la encarnan y su disruptividad con los discursos político-sociales dominantes, aún carece de interpretaciones consistentes, tanto de sus determinantes como de sus posibles derivaciones futuras. Sin embargo, considero que pueden rastrearse algunos de sus factores condicionantes en las políticas económico-sociales implementadas durante las dos décadas anteriores.

En dicho período se consolidaron procesos de reestructuración económico-políticos que, con el sello de los discursos neoliberales, redefinieron tanto a los actores como a los ejes de integración de nuestras sociedades. En términos de desigualdad en la distribución de la riqueza, estos procesos aceleraron la fragmentación social y la concentración de dos polos opuestos: por un lado, una pobreza que aumenta su intensidad y heterogeneidad; en el otro extremo, una exorbitante acumulación de riquezas y poder.

Si bien las prácticas articuladoras de los representantes del pensamiento único buscaron desplazar y suturar los significados de lo político, económico y social en todas sus manifestaciones –intelectuales, institucionales, culturales, etc.–, uno de sus ejes estratégicos

fundamentales fue la redefinición del trabajo, ya que, dentro de los regímenes de Estado de bienestar, se había constituido en el integrador social por excelencia.

De esta manera, tras la dispersión de políticas y programas cada vez más focalizados –programados, financiados y evaluados en su mayoría por organismos internacionales–, se estaban fijando nuevas posiciones de sujeto, arreglos institucionales y formas de representación alrededor del trabajo para adecuarlos a los intereses de los grupos transnacionales en la actual fase de acumulación. Dichas redefiniciones tienen, como características fundamentales, la precariedad, fragmentación y desarticulación de sus significados, por lo que, lejos de generar nuevos centros de integración y reproducción social, estas políticas fueron acentuando un proceso de desintegración que actualmente está haciendo implosión, tanto en el nivel social como en los aparentemente inexpugnables órdenes económico y político. Por ello, en las nuevas agendas de gobierno vuelve a ocupar un lugar central la redefinición de las políticas sociales buscando, en esta primera instancia, recoger los restos de la profunda crisis que estamos viviendo.

En este contexto, considero que las políticas sociales de nuestro principio de milenio deberán ir subordinando dichas prácticas de focalización a estrategias que reconstruyan nuevos centros de integración social. Entre otras vías posibles, dicho objetivo podría lograrse dirigiendo la investigación y la acción pública hacia el fortalecimiento, expansión y articulación de experiencias que, no sólo logren resolver las necesidades inmediatas de los sectores sociales hoy excluidos, sino también contribuyan a reconstruir sus identidades individuales y colectivas, sus posibilidades de proyección, participación y decisión en los niveles económico, político y social.

Dichos objetivos sólo pueden alcanzarse a partir de un profundo reposicionamiento, tanto teórico como práctico, de las ciencias y políticas sociales y sus vinculaciones con los sujetos sociales. Por un lado, debe realizarse una profunda deconstrucción de los metadiscursos que estructuraron la vinculación entre lo público y lo privado en la modernidad y, específicamente, en nuestro contexto

nacional de la última década. Pero, en forma simultánea al análisis, planificación y los arreglos institucionales deben incorporarse las prácticas, imaginarios, representaciones de los sujetos populares.

En el presente artículo sintetizaré algunas (re)definiciones de teoría política, económica, y social que considero pertinentes para aportar a dicho reposicionamiento de las ciencias y políticas sociales. En la primer parte, me centraré en la temática del Estado, la ciudadanía, la hegemonía y sus relaciones con los individuos, las familias y la sociedad civil. En una segunda etapa, continuaré mi recorrido alrededor de las conformaciones y vinculaciones teórico-prácticas del trabajo y las políticas sociales desde los orígenes de la modernidad hasta la actualidad.

Considero indispensable dicho recorrido conceptual e histórico ya que, al consultar la bibliografía relacionada con la temática abordada, me topé con ausencias significativas en la explicitación de dichos marcos y/o el empleo de esquemas categoriales adecuados a contextos históricos y/o ideológicos distantes con mi posicionamiento frente al tema. A mi entender, dicha homogeneidad y naturalización conceptual es una de las expresiones de la imposición del “pensamiento único” neoliberal o neoclásico, desde fines de la década de 1980, en gran parte de nuestros países latinoamericanos.

## 1. Sendas conceptuales alrededor del Estado, sociedad civil, familias y trabajo

### 1.1. Desde el Estado ético hasta la articulación hegemónica

“El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia (...) tiene en él [(el Estado)] cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial.” (Hegel, 1993: 678)

En sus Fundamentos de la filosofía del derecho, el Estado es pensado y proyectado utópicamente por G. W. F. Hegel (1993) como la "realidad de la idea ética", el "espíritu ético", es decir, como la superación dialéctica (negación, conservación superación), de los dos momentos que desarrolló previamente: familia y sociedad civil. Pensar la constitución del Estado en la fragmentada Alemania que vive Hegel es, ni más ni menos, pensar la integración de la sociedad, como "voluntad patente (...) que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe", o sea, con proyectos económico-políticos surgidos del pleno y activo reconocimiento de todos los sujetos que la constituyen.

Con tal fin político-social, el Estado ético "en la costumbre tiene su existencia inmediata". Esta definición pone como su materia permanentemente constituyente al conjunto de prácticas, valores, creencias y relaciones cotidianas de los individuos y las familias. Sólo a partir del conocimiento y reconocimiento de esta pluralidad de manifestaciones culturales, el Estado podrá evaluar las necesidades y potencialidades reales a las cuales dirigir sus políticas.

Como segundo momento dialéctico, el Estado ético tiene su "existencia mediada" en la "autoconciencia del individuo, en su saber y actividad", es decir, en la compleja división técnica y social del trabajo propia de la sociedad civil moderna. Finalmente, o volviendo al principio en un nuevo nivel, tanto la familia como la sociedad civil tienen en su "finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial". Retomando la concepción rousseauiana de la voluntad general, Hegel ve en la práctica del Estado ético el horizonte y realización de la libertad de los ciudadanos en una nación integrada y moderna.

En sus obras de juventud, en la Alemania de mediados del siglo XIX, Karl Marx retoma este proyecto político hegeliano. Sin embargo, le cuestiona al filósofo alemán el haber colocado la realización de su proyecto en el Estado prusiano. Es por eso que, en la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843), Marx describe la contradicción interna de un Estado que asume i) la forma del interés general dependiendo íntimamente del interés particular materializado en ii) el aparato burocrático. Pero, al mismo tiempo, plantea un horizonte de superación de esta alienación cuando "el interés general llegue

a ser el interés particular realmente" y "el interés particular llegue a convertirse realmente en interés general".

Antonio Gramsci, autor italiano de principios del siglo XX, retoma de Marx los dos momentos del Estado y profundiza en la dialéctica entre ambos a partir del concepto de hegemonía. Por un lado, "la tarea educativa y formativa del Estado [-como forma-] que tiene siempre el fin de crear nuevos y más elevados tipos de civilización, de adecuar la 'civilización' y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción. (...)

¿Pero de qué manera logrará cada individuo incorporarse al hombre colectivo y en qué sentido deberá ser dirigida la presión educativa sobre los individuos si se quiere obtener su consentimiento y su colaboración, haciendo que la necesidad y la coerción se transformen en 'libertad'? Cuestión del 'derecho', cuyo concepto deberá ser extendido, comprendiendo también aquellas actividades que hoy están involucradas en la fórmula de 'jurídicamente indiferentes' y que son del dominio de la sociedad civil, la cual opera sin 'sanciones' y sin 'obligaciones' taxativas, mas no deja por ello de ejercer una presión colectiva y de obtener resultados objetivos en la formación de las costumbres, las maneras de pensar y de obrar, la moralidad, etc. (...)

Es así como, utilizando metáforas bélicas, "en el arte político ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento deviene cada vez más guerra de posición y se puede decir que un Estado vence en una guerra, en cuanto la prepara minuciosa y técnicamente en tiempos de paz. Las estructuras macizas [o aparatos] de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el dominio del arte político lo mismo que las 'trincheras' y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición". (Gramsci, 1986: 112-113).

<sup>1</sup> Las características y consecuencias del ingreso de la mujer y los jóvenes en el mercado de trabajo argentino son desarrolladas en Beccaria-López (1997).

Con una fuerte influencia de Foucault, Lacan y, en general, de las corrientes postestructuralistas, Laclau y Chantal Mouffe (1987) releen a Gramsci desde el fin del siglo xx, con un claro interés político: proponer nuevos posicionamientos teórico-prácticos al socialismo (o, como ellos lo llaman, postmarxismo) para enfrentar al neoliberalismo hegemónico. Justamente, en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, intentan superar los elementos substancialistas del marxismo recurriendo a la categoría de hegemonía.

En primer lugar, retoman la concepción hegeliana de lo social como múltiples y simultáneas dialécticas, en la que las teorías (ideologías, ciencias, filosofías, religiones, derecho) no pueden entenderse separadas de las prácticas (económicas, políticas, culturales). La sociedad moderna no es un a priori independiente en el nivel fenoménico de los sujetos, sino, por el contrario, es la tarea constante, simultánea e imposible de éstos, tanto de interpelarse a sí mismos en diversas posiciones de sujeto como de articular sus identidades alrededor de núcleos simbólicos siempre móviles.

Desde esta perspectiva, la hegemonía debe entenderse como múltiples y conflictivas prácticas articularias que no irradian de un único centro de poder (aparato de Estado), sino que son a la vez el producto y condición de las múltiples instituciones y actores que atraviesan, tratando de definir(se), al cuerpo social (forma de Estado). A su vez, para imponer su representación de la totalidad social, las prácticas discursivas hegemónicas buscan establecer puntos nodales alrededor de los cuales fijar lo social como un sistema organizado de diferencias económicas, políticas, culturales (sociedad civil).

Asimismo, es importante aclarar que dichas prácticas discursivas no son meramente teóricas, sino que, como toda realidad simbólica, tienen su dimensión material en las prácticas e instituciones sociales implicadas en las mismas. Como bien indican los autores, "la principal consecuencia de romper con la dicotomía discursivo/extra-discursivo es abandonar también la oposición pensamiento/realidad. (Laclau y Mouffe, 1987: 126).

## 1.2. Posicionamientos de la familia, la sociedad civil

En la filosofía política hegeliana, las familias ocupan un lugar central. Son el "espíritu ético inmediato o natural" (Hegel, 1993: 558). Asimismo, "el ser ético o la eticidad es el mundo del pueblo con sus costumbres, sus valores, sus leyes, sus instituciones, su idioma, su religión, su arte. Es (...) la libertad real, es el bien viviente, en la medida en que como real la libertad significa realización, potenciación del individuo que de esa manera amplía sus espacios de opción y acción. Es el mundo existente, el ámbito en el que se individualiza y realiza el sujeto". (Dri, 2000: 224)

Es decir, el conjunto de valores, creencias, conocimientos, relaciones y estrategias que ponen cotidianamente en juego las familias tanto hacia adentro, en la socialización primaria de los hijos, como hacia fuera, en la relación con otras instituciones políticas y económicas, son el material básico con el que se constituirá y recreará permanentemente toda sociedad.

Si bien fue incorporada al discurso de los Estados nacionales como uno de sus fundamentos, su interpelación tuvo siempre un carácter normalizador. Los estudios de la sociología crítica de fines del siglo xx mostraron cómo, durante la modernidad y, en forma consolidada, en los Estados de bienestar, la familia era pensada y reproducida con una estructura rígida, apta para el modo de producción capitalista: nuclear, con un hombre "jefe de familia" que participa de la vida pública, tanto económica y política, una mujer "obediente y fiel al esposo" que tiene, como principal ocupación el cuidado del ámbito

<sup>2</sup> Asimismo, dentro del primer nivel tiene un lugar central la variable que Katzman llama "clima educativo", pues es la que permitirá incorporar a las familias a una dinámica de interacciones sociales ascendente o, por el contrario, la limitará a un círculo de relaciones cerrado. Aunque, en este último caso, resultan mucho más perjudicados los sectores sociales bajos (desafiliación) que los medio-altos o altos. Es así como, a diferencia de la concepción liberal antes descripta, que ve a la "educación como algo solamente exterior, perteneciente a lo perecedero" (Hegel, 1993: 623), la perspectiva de los activos retoma la definición hegeliana: "La educación es, pues, en su determinación absoluta, la liberación y el trabajo de la liberación superior, a saber, punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, ya no inmediata, natural, sino espiritual, precisamente por ello elevada a la figura de la universalidad." (Hegel, 1993: 624)

doméstico y la crianza de los hijos, los cuales son “incapaces de tomar decisiones por sí mismos” sin la tutela de sus padres.

Con la crisis de la sociedad salarial, descrita más arriba, se debilita también esta imagen de la familia “típica”. Los altos niveles de desocupación y subocupación rompen con la estabilidad en la división del trabajo familiar y empujan a la mujer y los jóvenes al mercado de trabajo.<sup>1</sup> Esta crisis se traduce en nuevas situaciones de vulnerabilidad para una proporción creciente de la población. Las familias tienen cada vez más dificultades en la utilización de sus “activos” para integrarse de la mejor forma posible a la “estructura de oportunidades” del sistema político, económico y social.

En coincidencia con el concepto de eticidad hegeliana citado más arriba, dichos activos serán definidos por Rubén Katzman (1999) como el conjunto de recursos materiales (propiedades, ingresos) e inmateriales (valores, costumbres, relaciones, creencias) que utilizan las familias en su interacción cotidiana con tres grandes ámbitos o estructuras de oportunidades interrelacionados entre sí: el mercado, la sociedad y el Estado.

Los dos primeros espacios corresponden a una concepción de la “sociedad civil” más amplia de la que esgrime, desde Locke hasta la actualidad, el metadiscurso liberal: “con las representaciones de la inocencia del estado de naturaleza, del candor ético de los pueblos incivilizados, por una parte, y con la opinión que considera las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etc., como fines absolutos, por otra parte” (Hegel, 1993: 623).

Por un lado, dicho discurso posiciona a los individuos y las familias dentro del ámbito privado como en un “cándido estado de naturaleza” no “contaminado” por los intereses y disputas políticas y económicas. Por el otro, los liberales ven a la sociedad civil como el espacio de las necesidades individuales, de los medios para satisfacerlas y del goce de la propiedad como fines absolutos, es decir, encerrados en sí mismos, sin posibilidades de mediación con las otras esferas de la vida social.

En cambio, las teorías de los activos retoman una definición más dinámica de la sociedad civil. En primer lugar, entienden al mercado

no como la “mano invisible” de Adam Smith, con “leyes universales” que aseguran, por sí mismas, la distribución de la riqueza para todos, sino como un complejo de oportunidades y obstáculos relacionados fundamentalmente con el acceso al trabajo. Los cambios en los modos de acumulación, en las tecnologías y la estructura del mercado laboral generan fuertes condicionamientos a las posibilidades de individuos y familias, tanto de inserción estable como de ascenso o descenso en la pirámide ocupacional y, como correlato, en sus niveles de ingreso y bienestar.

En segundo lugar, estos condicionamientos del mercado se encuentran mediados por la estructura de oportunidades de la sociedad, en sus dos niveles: “el sociocultural y el político. El nivel sociocultural incluye la presencia (o falta) de formas comunitarias asociativas, organizaciones de acción colectiva, estructuras familiares extendidas, comunidades basadas en la solidaridad étnica, etcétera. (...) Dentro del ámbito político, los sistemas pluralistas, el ejercicio del poder por medio del voto, los sindicatos o los sistemas basados en el cliente son ejemplos de áreas que juegan un papel importante en la estructura de oportunidades.” (Filgueira, 1999: 156)<sup>2</sup>

El acceso a dichas estructuras de oportunidades permitirá a las familias (“eticidad inmediata, natural”), acceder a la “sustancia infinitamente subjetiva de la eticidad”, es decir, a la sociedad civil y, fundamentalmente al propio Estado ético (“figura de la universalidad”). Por lo tanto, para que puedan expresarse realmente en la estructura de oportunidades políticas es fundamental que los individuos y familias se articulen como actores sociales que participan en el proceso de toma de decisiones. Como desarrollaré en la sección siguiente, las políticas públicas y específicamente las sociales no pueden pensarse sin tener en cuenta sus múltiples y complejas vinculaciones con dichos actores.

### 1.3. Dinámica y vínculos entre los actores y las políticas sociales

<sup>3</sup> Este proceso se encuentra ampliamente analizado, dentro del contexto de fines del siglo XIX, en la obra citada de Marx (1998, tomo III: 269-341).

A partir de lo recorrido hasta aquí, se desprende que las concepciones Estado-céntricas y socio-céntricas dejan de lado una serie de variables que, como se verá más adelante, resultan significativas tanto para describir como para evaluar las políticas públicas en general y, en particular, las relacionadas con las políticas sociales. Por lo tanto, la perspectiva teórica pertinente para su análisis es un enfoque integrado o relacional.

Según dicha óptica, sintetizada por Fabián Repetto (1998), las políticas públicas (policies) deben entenderse en relación a complejas interacciones entre actores estatales y sociales (politics). En lugar de volver a la rígida dicotomía entre Estado y sociedad civil, este enfoque nos remite a los múltiples arreglos institucionales en los que ambos niveles se plasman y entrecruzan cotidianamente. Se captan, de esta manera, las múltiples prácticas articularias que participan en la definición de una hegemonía.

En este sentido, Oscar Oszlak y Guillermo O'Donnell (1984) afirman que, para comprender una política pública, es fundamental la identificación de los actores sociales que participaron activamente en los procesos de toma de decisiones e implementación de la misma. Asimismo, los mismos sufrirán, en el proceso de confrontación con los otros y durante la aplicación de las medidas, una modificación en sus objetivos y en sus propias identidades y posiciones como sujetos.

En coincidencia con los ejes teóricos propuestos, Estela Grassi (2000: 72) especifica que “las políticas sociales son un espacio crítico: como políticas de Estado condensan la hegemonía y tienen capacidad de normatizar y normalizar el ámbito de la reproducción. (...) Si esto es así, (...) quiere decir que toda política social conlleva una definición del trabajo y de los sujetos de éste y que la política laboral es el eje principal de la misma y determina el sentido de la seguridad y de la asistencia”.

“Dicho esto, hay que distinguir, en la política laboral, la política de empleo propiamente dicha; y ésta, de lo que puede identificarse

<sup>4</sup> Para una definición y desarrollo del concepto de acumulación originaria y de las otras formas históricas que asumió, véase Marx (1998: tomo I 891-967).

como política de asistencia social al desempleo. Si la política laboral del Estado condensa el sentido general con que se orienta la regulación de los intercambios en el mundo del trabajo (mayores o menores restricciones al contrato libre con el capital) la política de empleo, siendo parte de aquella, no solamente supone acciones normativas, sino también intervenciones propiamente económicas dirigidas ex professo a incidir en el mercado de trabajo; es decir, que se propone alterar políticamente las reglas del juego “naturales” del mercado con el fin de aumentar el número de puestos de empleo y controlar (regular) el uso de la fuerza de trabajo. Las políticas de asistencia, por el contrario, se dirigen a los sujetos desempleados, con objetivos compensatorios diversos, pero son ajenas al funcionamiento del mercado de trabajo.” (Grassi 2000: 72-73)

Siguiendo el marco teórico citado, los límites, alcances y vinculaciones entre estas áreas de la política laboral pueden modificarse significativamente según la configuración de las relaciones de fuerza y representaciones de los actores estatales y sociales en un contexto particular –en el presente trabajo, lo acotaré al ámbito local–.

## 2. Construcciones histórico-sociales de pasados, presentes y futuros posibles

### 2.1. Proceso de constitución del mercado de trabajo y primeras políticas sociales

El proceso de fetichización del mundo capitalista representado como mercancías y, en particular, de la fuerza de trabajo, genera, como bien lo analizó Karl Marx en *El capital* (1998), una doble consecuencia para este modo de producción. Por un lado, lo consolida, dando materialidad y vida propia a la utopía liberal del mercado autorregulado por sus propias leyes pero, al mismo tiempo, alimenta

<sup>5</sup> “¿Se puede llamar sociales a tales políticas? Sí, por lo menos en el sentido mínimo de que su objetivo era asegurar el orden público y por lo tanto preservar el equilibrio social.” (Castel, 1997: 108)

al germen de sus recurrentes y cada vez mayores crisis orgánicas de acumulación.<sup>3</sup> Refleja, a la vez, la imagen político-social de su cierre como totalidad naturalizada y los bordes que permanentemente se quiebran mostrando su imposibilidad histórica.

Sobre esta concepción del trabajo alienado se estructuran las teorías económicas liberales del siglo xvii hasta las versiones neoclásicas de la actualidad. Karl Polanyi, en su obra *La gran transformación* (1997), parado en la crisis europea posterior a la Segunda Guerra Mundial, hace un balance histórico-sociológico sobre los orígenes y vaivenes del liberalismo económico. Sin embargo, en lugar de recurrir a un relato homogéneo y evolucionista, el autor rastrea, anticipando el método arqueológico de Michel Foucault, las múltiples prácticas discursivas e institucionales que le fueron dando forma.

Según el autor, la constitución de los mercados nacionales y, a la vez, como consecuencia y condición de posibilidad, de la economía internacional, requirió la fijación del sentido como mercancías de tres puntos nodales para estas nuevas sociedades: trabajo, tierra y dinero. Como bien demostraron los primeros análisis de Saint Simón, los socialistas utópicos franceses, Hegel, el materialismo histórico y, posteriormente, la escuela histórico-culturalista inglesa, la sociología crítica, pasando por Max Weber y el mismo Polanyi, dicha operación discursiva requirió de profundas y violentas transformaciones en la vida cotidiana y organización de estos pueblos.

Asimismo, estas mutaciones no tuvieron una lógica lineal ni un “comando central” desde el cual se coordinaron. Desde la perspectiva de Polanyi, las instituciones y discursos ligados a esta gran transfor-

<sup>3</sup> Desde la escuela culturalista inglesa, Edward P. Thompson (1984) enriquece el análisis de Polanyi a partir de un pormenorizado estudio histórico de los dispositivos, instituciones y discursos que fueron (re)definiendo al trabajo en el modo de producción capitalista. Una de los indicadores de dicho proceso en el que se detiene especialmente es el lugar del tiempo. El autor se contrapone a la concepción del progreso racional de la maximización de beneficios mostrando, a partir de rastros históricos, cómo la definición del *time is money* es producto de un conjunto de acciones institucionales, políticas y culturales, tendientes a disciplinar el cuerpo y la cotidianeidad del obrero para adecuarlo a las exigencias del proceso de industrialización.

mación atravesaron todas las formas de relación de los hombres entre sí y de éstos con la naturaleza. Sin embargo, el autor destaca grandes momentos de síntesis que generaron e irradiaron profundos desplazamientos de sentido.

Uno de ellos fue la expansión colonial de las potencias europeas desde el siglo xvi. Además de ser una de las fuentes principales del proceso de acumulación originaria, aportando recursos y mercados a las primeras economías nacionales, fueron el “laboratorio” donde se aplicaron, en forma más profunda y violenta, las operaciones sobre las comunidades y sus espacios físicos que luego (o casi simultáneamente) se trasladarían a las metrópolis.<sup>4</sup> En este sentido, en el caso americano, el genocidio de civilizaciones enteras provocó, y fue la consecuencia, de la ruptura forzada de los lazos entre las comunidades y sus tierras para subsumirlas como mercancías junto al trabajo indígena.

Otra vuelta de este satanic mill, molino satánico (como lo llama Polanyi), fue el de las enclosures y conversions en el Reino Unido durante los siglos xvii y xviii. Los cercados y conversiones de las tierras en pastos para la crianza de ganado, fundamentalmente bovino, cambiaron “profundamente el orden social y quebrantaron los viejos derechos y costumbres, utilizando en ocasiones la violencia y casi siempre las presiones y la intimidación” (Polanyi, 1997: 71) y contribuyendo, como en el caso anterior, desde su pesada materialidad, al quiebre de las articulaciones simbólicas entre tierra y comunidad, para fijarlas como elementos del mercado. Refrendando su dinámica no substancialista, dichas prácticas articularias fueron encaradas por posiciones de sujetos enfrentados en otros contextos: en una primer etapa, por los señores y nobles y, cien años después, por los primeros propietarios campesinos y negociantes afortunados.

<sup>4</sup> Estas conceptualizaciones son aplicables al particular régimen de Estado de bienestar que se estableció en la Argentina desde mediados de los años '40 hasta la década del '80. A pesar de los “déficit de racionalidad y de legitimación” que tuvo durante toda su historia –analizados por Lo Vuolo y Barbeito (1998)–, el mismo logró asegurar durante varias décadas la “integración tanto sistémica como social” –esta vez en términos de Habermas (1973)– de la sociedad argentina.

Durante los siglos anteriores –xvi, xvii– las rupturas descritas entre los campesinos y artesanos con sus tierras y comunidades impusieron al vagabundeo y la pobreza como nuevas “cuestiones sociales”. Las primeras respuestas discursivas, a las que Robert Castel (1997) identifica como políticas sociales, tendieron a reinscribir a estos nuevos elementos flotantes al interior de sus comunidades de origen.<sup>5</sup>

La irrupción de pobres y vagabundos como nuevos elementos sociales significativos, si bien era una consecuencia de la revolución industrial, no pudo ser interpretada dentro de sus marcos de referencia. Es por eso que los nuevos estatutos de artesanos, las leyes isabelinas, los workhouses, los hospitales generales de los siglos xvi y xvii y, como máxima expresión, la política de Speenhamland que se extendió de 1795 a 1834, buscaron aislarlos, categorizarlos y reinsertarlos al interior de los diagramas de poder tradicionales. Esta última consistía en asegurar un ingreso mínimo al pobre, asalariado o no, a expensas de los propietarios de su parroquia de origen, para lo cual se debía evitar su movilización.

Como bien indica Karl Polanyi, el trabajo fue uno de los puntos nodales cuyo significado el capitalismo desde sus inicios intentó suturar como mercancía, es decir como empleo. “La coacción de la ley y la servidumbre parroquial en Inglaterra, los rigores de una policía absolutista del trabajo en el Continente europeo, el trabajo bajo coacción en la América de comienzos de la época industrial constituyeron las condiciones previas para que existiese el trabajador voluntario. El último estadio de este proceso ha sido alcanzado, sin embargo, con la aplicación de la “sanción natural” del hambre. Para poder desencadenarla era preciso destruir la sociedad orgánica que rechazaba la posibilidad de que los individuos muriesen de hambre.” (Polanyi, 1997: 270)<sup>6</sup>

## 2.2. Regímenes de Estado de bienestar y sociedad salarial

En el movimiento histórico esbozado se producen profundos desplazamientos en el significado social del trabajo: “condición proletaria, condición obrera, condición salarial. Tres formas dominantes de cristalización de las relaciones de trabajo en la sociedad

industrial, también tres modalidades de las relaciones del mundo del trabajo con la sociedad global” (Castel, 1997: 325). De esta manera, la fuerza de trabajo pasa paulatinamente de estar subordinada al libre juego del mercado como otra mercancía más, a posicionarse, bajo la forma taylorista del “trabajo asalariado”, como el principal núcleo de integración social durante el transcurso del Estado social o, en su otro nivel, de la sociedad salarial.

Durante dicha etapa histórica, la pertenencia a alguna de las categorías del trabajo asalariado aseguraba, no sólo al titular, sino a toda su familia (por cascada o goteo), la integración a la sociedad. La misma se expresaba, en el nivel económico, en el acceso al consumo y al crédito; en el político, en la participación en corporaciones que vehiculizaban sus reclamos; y en el sociocultural, en la certidumbre que le daba la pertenencia a una profusa red de instituciones que estructuraban los espacios y tiempos cotidianos.

Desde una perspectiva que hace mayor hincapié en las representaciones filosófico-políticas, otro autor francés contemporáneo, Pierre Rosanvallon (1995), define al mismo fenómeno histórico como sociedad aseguradora. En ésta, prefigurada por el seguro social en la Alemania de Bismark a fines del siglo xix, el acceso al conjunto de beneficios que daba el Estado en los ámbitos de salud, educación, previsión social y, fundamentalmente, en las situaciones de “riesgo” (enfermedad, vejez, desempleo, accidentes) era definido como una contraprestación otorgada a cambio de los aportes suministrados por los trabajadores.<sup>7</sup>

## 2.3. Crisis de los estados sociales y hegemonía del neoliberalismo

Sin embargo, estos regímenes estatales y modelos de sociedad entran en crisis desde mediados de 1970. Según André Gorz (1998), el fin de la sociedad de trabajo debe entenderse con relación al reposicionamiento de los grandes capitales frente al Estado providencia. Luego de treinta años en los que las políticas keynesianas sirvieron para expandir los mercados internos y resolver las crisis periódicas del capital, a partir de mediados de la década del '70 comenzaron a revertir sus resultados. La saturación del consumo interno desesti-

mulaba el aumento de la productividad y la innovación tecnológica (fundamental por la crisis del petróleo), lo que, a su vez, deprimía las economías de escala e imponía rigideces a la “transnacionalización” de las grandes empresas.

En dicho contexto, los grandes capitales iniciaron su éxodo de las economías nacionales en un nuevo proceso de globalización fuertemente impulsado por las nuevas tecnologías telemáticas. Los grupos económicos multinacionales de los '60 pasaron a ser las transnacionales de los '80 y '90, cada vez más concentradas (debido a constantes fusiones), y cuyo imperativo era lograr la máxima rentabilidad financiera a corto plazo.

Asimismo, el peso de los regímenes de Estado de bienestar comenzaba a hacerse insoportable al desacelerarse o estancarse la expansión económica de las décadas anteriores. El sector público consumía gran parte del PBI y aumentaba velozmente su déficit. En los países periféricos esta situación se agravó por el exorbitante crecimiento de la deuda externa y por los cada vez más cruentos procesos inflacionarios.

Aprovechando este contexto, retornan de la mano de los organismos internacionales –BM, FMI, BID– las prácticas discursivas liberales, tanto en los países centrales como periféricos, articulándose en un cada vez más hegemónico neoliberalismo. Frente a las consecuencias en las políticas sociales de esta “globalización negativa” coinciden los tres autores. Los principales cambios se concentraron en las dos grandes columnas de la sociedad salarial:

a) El mercado de trabajo: la explosión del desempleo, la disminución de los salarios reales, la expansión de los fenómenos de subocupación, precariedad e informalidad.

b) El Estado providencia: el desmantelamiento de legislaciones e instituciones relacionadas con la estabilidad del trabajador (contratos, indemnizaciones por despido, convenios colectivos) y las protecciones sociales (salud, educación, vivienda, seguridad social) en beneficio de los grandes grupos económico-financieros transnacionales.

En términos de Castel (1997), estas transformaciones erosionaron

la densidad de la integración social, ensanchando las áreas de “vulnerabilidad” de los sectores medios, y de “desafiliación” de los cada vez más pobres estructurales o excluidos. Además, según el análisis de Rosanvallon (1995), estas nuevas condiciones de la estructura social dieron el golpe final al “paradigma asegurador”, al evidenciar que los “riesgos” relacionados con la desocupación y la pobreza dejaban de ser “eventualidades individuales y pasajeras” para convertirse en “realidades sociales permanentes”.

Después de este largo recorrido, reaparecieron, en el campo de las políticas sociales, las nuevas-viejas prácticas discursivas neoliberales que buscan volver a suturar el sentido del trabajo como mercancía. Estos desplazamientos se percibieron en el retorno de las políticas focalizadas, destinadas a colocar a la pobreza y la desocupación, ya no en las inexistentes comunidades de origen (al estilo de las leyes de pobres y Speenhamland), sino en un paradójico no-lugar del espacio social, como desafiliados o excluidos.

#### 2.4. Hacia nuevos puntos de integración y articulación político-económico-social

En la última década del siglo xx, paralelamente a la implementación y fracaso de las políticas económico-sociales neoliberales en prácticamente todo el mundo, fueron desarrollándose y conceptualizando experiencias “alternativas” a aquéllas, con diversos grados de éxito y/o fracaso. Sin embargo, en muy pocos casos las mismas pudieron combinarse tanto en la práctica como en la teoría, tanto para formular nuevos modelos integrales de desarrollo como para interpelar, fortalecer y articular a los actores socio-políticos que los corporicen y potencien en discursos y bloques contrahegemónicos.

Por un lado, en los países afines al “modelo liberal-residual”, se coloca en el centro de la nueva cuestión social a aquellos ciudadanos que no tienen empleo. Volviendo al discurso de la economía política clásica, las causas se colocan en las regulaciones estatales que no permiten el “libre juego de la oferta y la demanda” en el mercado laboral. De ahí que las soluciones estén dirigidas a “abatar el costo de contratación de la mano de obra mediante la disminución del

costo laboral”.

Alternativamente, se observa el avance de una creciente corriente de opinión que, sustentada en los ya evidentes límites de las anteriores variantes, pretende cambiar el eje de análisis. Para ello, propone adoptar como referencias centrales de la discusión los siguientes datos: i) el aumento de los grupos que ya no pueden ser considerados como “desempleados”, sino más bien como “inempleables”, en tanto –pese a tener calificaciones laborales– objetivamente el mercado no los absorbe y no los va a absorber en las actuales condiciones de funcionamiento; ii) el aumento del desempleo “involuntario”; iii) la “descalificación” laboral y social que se ejerce cuando las personas se emplean en puestos de menor calificación que su oficio y el error de considerarlos como empleos plenos; iv) el aumento y la injusta distribución del “tiempo libre” en la sociedad, gracias a la aceleración de la secular tendencia a aumentar la productividad del trabajo, lo cual obligaría a pensar arreglos institucionales que den mayor importancia a la ocupación fuera del puesto de empleo mercantil.” (Lo Vuolo, 2001: 113)

Como posible síntesis integradora de las mismas, cercana a la situación de nuestro país, voy a retomar la propuesta de la economía del trabajo de José Luis Coraggio (1999). El autor considera a la ciudad como un espacio privilegiado para la redefinición de lo público. Según su planteo, el espacio urbano es un ámbito propicio para modificar las relaciones entre los individuos, las familias, la sociedad civil y el Estado. A continuación, sintetizaré algunas de sus propuestas centrándome en la dinámica entre dichos niveles.

En primer lugar, define a la unidad doméstica (UD) como “un grupo de individuos, vinculados de manera sostenida, que son –de hecho o de derecho– solidaria y cotidianamente responsables de la obtención (mediante su trabajo presente o mediante transferencias o donaciones de bienes, servicios o dinero) y distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción inmediata de todos sus miembros.” (Coraggio, 1999: 144). Dichas UD tienen como características fundamentales la solidaridad y la reciprocidad en el intercambio de los activos y las capacidades de sus miembros

para lograr, como lo llama el autor, la reproducción ampliada de las condiciones de vida.

Si bien las UD no pueden competir con un mercado cada vez más globalizado, son el núcleo de lo que el autor denomina economía popular (EP). Aquí, en coincidencia con Gorz (1998), plantea la necesidad de redefinir al trabajo abstracto en función de las nuevas situaciones concretas de individuos y familias en las sociedades post-salariales. Si a esto se suman las actuales condiciones de los países periféricos, con niveles de exclusión estructural mucho mayores a los de los centrales, se comprende la necesidad de pensar (y crear) un mercado relativamente autónomo que se estructure a partir de la incorporación del trabajo útil –en sus múltiples formas y determinaciones colectivas– y no a través de la expulsión del mismo.

Así “el hogar deja de ser el lugar en que se registran –individualmente, o por agregación estadística– los efectos directos e indirectos de la reestructuración del capital, y pasa a ser una unidad de sentido, de análisis y de agregación económica y sociopolítica en la construcción de alternativas colectivas.” (Coraggio, 1999: 158). Es decir, los gobiernos municipales deberán partir de las especificidades culturales de sus respectivas comunidades para rescatar y potenciar los activos y capacidades, tanto materiales como simbólicas, de las UD, convirtiéndolas en ejes de un círculo político-social virtuoso que coloque al trabajo, así redefinido, como nuevo punto nodal integrador.

Finalmente, políticas urbanas como las propuestas exigen, como tácticas simultáneas a las descriptas, un proceso de redefinición de los espacios de participación y representación públicos. Durante el desarrollo de las mismas –definición de problemas, comunicación y debate de las propuestas, recuperación de experiencias y capacidades, fortalecimiento e integración de las UD, consolidación y expansión de las EP, etc.– se irán conformando ámbitos participativos que interpelen y fortalezcan a los viejos y nuevos actores locales como verdaderos protagonistas que, en el intercambio, debate e integración con las demás posiciones de sujeto, irán construyendo su propia realidad económico-político-social.

Si bien no lo hace explícitamente, el autor retoma el proyecto hegeliano del Estado ético citado al comienzo de este recorrido y su dialéctica con los otros momentos de la familia y la sociedad civil. Aunque la estrategia propuesta exigirá numerosos aportes a nivel económico, cultural y político para lograr mayor factibilidad, marca una línea de trabajo que está contribuyendo, al mismo tiempo, a romper con el callejón sin salida al que parecen condenadas las políticas económicas y sociales desde las prácticas discursivas neoliberales y, por otro lado, a generar un amplio proyecto económico-social alrededor del cual pueden articularse y fortalecerse los actores que actualmente están enfrentando y construyendo alternativas reales a las mismas.

### Bibliografía citada

- Beccaria, Luis y López, Néstor: (1997) "El debilitamiento de los mecanismos de integración social", en Beccaria, Luis, López, Néstor (eds.), Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Castel, Robert: (1997) La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado. Paidós, Buenos Aires.
- Coraggio, José Luis: (1999) Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad. Miño y Dávila-UNGS, Buenos Aires.
- Dri, Rubén: (2000) "La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado", en Borón, Atilio A. (ed.), La filosofía política moderna. CLACSO-Eudeba, Buenos Aires.
- Filgueira, Carlos H.: (1999) "Bienestar y ciudadanía. Viejas y nuevas vulnerabilidades", en Tokman, Víctor E. y O'Donnell, Guillermo (eds.), Pobreza y desigualdad en América Latina. Temas y nuevos desafíos. Paidós, Buenos Aires.
- Gorz, André: (1998) Miserias del presente, riqueza de lo posible. Paidós, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio: (1986) "Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno", en Gramsci, Antonio, Cuadernos de la cárcel I. Juan Pablos Editor, México.
- Grassi, Estela: (2000) "Procesos político-culturales en torno del trabajo. Acerca de la problematización de la cuestión social en la década del '90 y el sentido de las 'soluciones' propuestas", en Sociedad. 16, 49-80.
- Habermas, Jürgen: (1973) Legitimation Crisis. Beacon Press, Boston.
- Hegel, G. W. F.: (1993) Fundamentos de la filosofía del derecho. Ensayo, Madrid.
- Katzman, Rubén: (1999) Activos y estructura de oportunidades. PNUD-CEPAL, Montevideo.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal: (1987) Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Siglo XXI, Madrid.
- Lo Vuolo, Rubén y Barbeito, Alberto: (1998) "Las políticas sociales en la Argentina

contemporánea”, en Lo Vuolo, Rubén M. y Barbeito, Alberto C. (eds.), La nueva oscuridad de la política social. CIEPP-Miño y Dávila, Buenos Aires.

Lo Vuolo, Rubén: (2001) Alternativas. La economía como cuestión social. Altamira, Buenos Aires.

Marx, Karl: (1982) “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843)”, en Marx, Karl: Escritos de juventud. FCE, México.

Marx, Karl: (1998) El capital. Crítica de la economía política. Siglo XXI, México.

Oszlak, Oscar-O'Donnell, Guillermo: (1984) “Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación”, en Kliksberg, Bernardo-Sulbrandt, José (Eds.), Para investigar la Administración Pública. INAP, Madrid.

Polanyi, Karl: (1997) La gran transformación. Crítica del liberalismo económico. La Piqueta, Madrid.

Repetto, Fabián: (1998) “Notas para el análisis de las políticas sociales: una propuesta desde el institucionalismo” en Perfiles Latinoamericanos N° 12.

Rosanvallon, Pierre: (1995) La nueva cuestión social. Manantial, Buenos Aires.

Thompson, E. P.: (1984) “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en Thompson, E. P., Tradición, revuelta y conciencia de clase. Crítica, Barcelona.

## La “cuestión social” un mal congénito del capitalismo

por Diego Baccarelli

La jornada del 19 y 20 de diciembre de 2001 puede leerse y evaluarse de diversas maneras; una de ellas es pensar que constituyó el principio del fin del modelo neoliberal.

El proceso de cambio estructural acontecido durante los últimos veinticinco años ha producido efectos y cambios en nuestra sociedad, de supina envergadura.

Uno de ellos es la, tal vez como nunca antes, desigual distribución de la riqueza; esto es: la proporción dramáticamente creciente de hermanas y hermanos argentinos pobres e indigentes, con las heridas que para nuestra sociedad ello importa.

Esta cuestión puede pensarse de distintos modos según la matriz que se priorice, lo cual variará el enfoque, el diagnóstico, y las respuestas al problema de “lo social”. En general dicho eje ha sido puesto –tanto por una parte de la comunidad académica como por los equipos técnicos que forman parte de las plantas de distintos

<sup>1</sup> Es interesante en este sentido profundizar en esa “esquizofrenia social” que señala Boltvinick en el trabajo recién citado, aludiendo a la escisión entre los ámbitos económico y social, que representa un campo en el se halla indicios profundos de la crisis actual, cercano al sentido que señala Rosanvallon como crisis filosófica. Esta crisis sin embargo, se inscribe para nosotros en el acta fundacional de la modernidad, pero su desarrollo excede el marco de este trabajo, aunque algunas de sus implicancias serán señaladas. Por otro lado nos parece muy pertinente en este punto el planteo de Fitoussi y Rosanvallon respecto a los límites de los métodos estadísticos para explicar la dinámica actual de la sociedad, en que las jerarquías y las diferenciaciones son más complejas y responden a la nueva coyuntura y a un mayor grado de “opacidad” de lo social.

organismos gubernamentales— fundamentalmente en el mercado de trabajo como vertebrador de los fenómenos que denotan categorías tales como: exclusión, pobreza, integración, bienestar, etc., y en tal sentido la crisis de aquél es tomada como el elemento fundamental en la transformación actual de las relaciones sociales.

El análisis de la cuestión social aparece como problema desde principios del siglo XIX con la Revolución Industrial. Actualmente se formulan preguntas y problemas similares pero en un contexto diferente; esto implica que no pueden repetirse las respuestas para el problema de la cohesión social, la desaparición de una sociedad integrada, y la idea de nación como ámbito de dicha integración.

Especialmente desde fines de los '70 y principios de la década del '80 la pobreza y la exclusión cobran características inéditas que obligan a reformular la cuestión social en términos distintos a los de sus orígenes. ¿Cómo queda definido el problema de la integración y la cohesión?, ¿en qué consiste la solidaridad en la actualidad?

No es redundante recordar que casi todos esos conceptos constituyen una red de significación histórica, esto es, deben situarse en el contexto del modo de producción capitalista, siendo desde ese marco que se toma en general al mercado de trabajo como eje articulador del resto de las categorías en cuestión.

El derrumbe del paradigma keynesiano y el modelo de producción fordista, el fracaso del Estado de Bienestar cuya debilidad más sustantiva ha sido quizás su alto grado de dependencia respecto de los factores de crecimiento para sustentar sus políticas sociales, conduce a que muchos autores caractericen a la actualidad como el fin de la época del casi pleno empleo y del salariado como regla general.

En este sentido, Castel (1999) considera a la exclusión como un efecto del quiebre de la condición salarial, en tanto el trabajo cumplía un papel integrador inédito, debiendo concebirse al desempleo

<sup>2</sup> Kaztman señala, por otra parte, que poniendo el foco en la estructura social como elemento para comprender estos fenómenos se amplía el campo de análisis de modo que el mercado de trabajo deja de constituir el eje principal.

como mucho más que el no-trabajo.

En esta debacle, la empresa fordista con su perfil integrador deja paso a las nuevas empresas concebidas bajo el canon de la eficacia y la competitividad, que lucen como máquinas de vulnerabilizar y de excluir (Castel, 1999), lo cual supone la hegemonía de la lógica del mercado; en palabras del propio Castel: “la precarización del trabajo es un proceso central, regido por las nuevas exigencias tecnológico-económicas de la evolución del capitalismo moderno.” Esto constituye, a su modo de ver, el eje de la “nueva cuestión social” (1999: 413).

Elementos como el desempleo y el desequilibrio demográfico comienzan a jaquear los sistemas de protecciones sociales implementados por el Estado de Bienestar. Estos fenómenos empiezan a manifestarse como un problema a principios de la década del '70, asociados a otro rasgo de los nuevos tiempos que cobrará sesgos alarmantes, a saber: la precarización del trabajo, que sustituirá paulatinamente al modelo del empleo estable nutriendo una franja de vulnerabilidad que de muy baja incidencia comenzará a constituir uno de los factores más delicados para la integración social y la cohesión.

Monza afirma que “El estado de la ocupación es la base principal de la cual se derivan las condiciones materiales de vida de la población de un país” (1993: 65) por lo tanto, las formas precarias de inserción ocupacional constituyen la antesala de la pobreza y la exclusión. “Los excluidos suelen ser vulnerables que hacían equilibrios sobre la cuerda floja, y que cayeron” (Castel, 1999: 447).

En esta perspectiva se inscribe la articulación de otros dos conceptos: bienestar y pobreza, ligados de modo especial al problema de la integración y la exclusión.

Al establecer la vinculación “mercado de trabajo-pobreza”, se estaría delimitando esta última en función de la incapacidad de satisfacer ciertas necesidades que dependen para ello de determi-

<sup>3</sup> Esta afirmación va en el sentido señalado por Gorz, con relación a la auto-determinación y la auto-organización.

nadas condiciones económicas (Boltvinick, 1999) lo cual no debe hacernos perder de vista la cuestión que describíamos más arriba mentando a Castel, de que la desocupación es mucho más que el no empleo. En cualquier caso, la pobreza supone esa imposibilidad de satisfacción, en torno a la cual se establece un debate acerca del carácter absoluto o relativo de las características para su definición; debate que es relevante no sólo en cuanto a su implicancia en la definición de métodos para la medición de la pobreza, sino para la definición de las políticas sociales.<sup>1</sup>

En tal sentido, poner el eje en el mercado de trabajo plantea el dilema de sustentar la solidaridad y la justicia social en una lógica ligada a un sistema de seguros característico de la relación salarial, y nos obliga a repensar la relación entre la pobreza, la exclusión, y la cohesión social con el mercado de trabajo, y a reformular el tema de la solidaridad con una lógica no centrada en mecanismos dependientes del mercado.

Kaztman (2001) por ejemplo, propone una perspectiva según la cual, el bienestar de las familias y los mecanismos de integración social pueden analizarse teniendo en cuenta los activos de los que aquéllas disponen para vincularse con el mercado de trabajo, el Estado o la sociedad civil como ámbitos de provisión de recursos.<sup>2</sup>

Rosanvallon (1995) señala que el seguro constituye el mecanismo que la modernidad construye para contrabalancear el individualismo de la sociedad liberal, esto es, la compatibilidad entre el principio de solidaridad y el principio de responsabilidad. En este sentido hace hincapié en el derrumbe del Estado providencia como articulador de un sistema de seguros sociales y de mecanismos de solidaridad, y en la escisión progresiva a partir de ese acontecimiento entre ambas esferas.

En su planteo, critica la disociación entre los campos económico y social, y las políticas fundadas en la idea tradicional del mercado como centro del funcionamiento de la sociedad, lo que él denomina "Estado de providencia pasivo" (Rosanvallon, 1995: 11). En la actualidad no basta con la mutualización de los riesgos sociales para pensar la justicia y la solidaridad.

Es muy fuerte en Rosanvallon el desplazamiento de la matriz eco-

nómica hacia una matriz social y política. Refiriéndose a los nuevos conflictos que estructuran nuestra sociedad, plantea que "ya no son únicamente conflictos de reparto", sino sobre todo "conflictos de interpretación sobre el sentido de la justicia" (1995: 60).

Esto está ligado inescindiblemente a una de las dimensiones de la crisis de nuestros días, que según este mismo autor es de índole filosófica, a saber: la caída del paradigma tradicional de los derechos sociales vinculado al fenómeno actual de la exclusión, y el quiebre de los mecanismos tradicionales de la solidaridad.

Un claro ejemplo de esto lo constituye el incremento de la vulnerabilidad familiar que por el debilitamiento de su estructura socio-económica no puede ingresar en el circuito de las prestaciones sociales, en el marco de la paulatina desaparición de redes de solidaridad primarias. Estas últimas son consideradas por muchos autores como modalidades de sociabilidad precapitalistas, pero según nuestro enfoque, debe profundizarse en la diferenciación al interior de esas modalidades con el objeto de reconocer su potencialidad en la gestación de lazos no-capitalistas.<sup>3</sup>

Todo el escenario descrito es el que constituye el contexto de lo que Castel denomina desafiación, que denota no una mera carencia de vínculos, sino "de inscripción del sujeto en estructuras dadoras de sentido" (1999: 421).

El debate a que hace alusión esta cuestión sólo se torna del todo comprensible, si es situado en el contexto de la modernidad burguesa como marco de significación y legibilidad del sentido de la radicalización del individuo autofundado e independiente de instancias heterónomas y trascendentes, y de determinaciones ontológicas previas por parte de una comunidad. Se trata del proceso

<sup>4</sup> En el análisis de la relación entre liberalismo, burguesía y Estado contractual, Harold J. Laski en su obra, *El liberalismo Europeo*, señala que el liberalismo "Nunca pudo entender –o nunca fue capaz de admitirlo plenamente– que la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igual fuerza para negociar. Y esta igualdad, por necesidad, es una función de condiciones materiales iguales." (Laski, 1979: 16).

de constitución de una forma de subjetividad autónoma.

Max Weber ha señalado entre las características nodulares de la modernidad, lo que ha llamado secularización; proceso sesgado por el desencantamiento del mundo, que puede traducirse más fielmente como desdiosamiento del mundo, y que alude a la sustitución de relaciones sociales naturalizadas sobre la base de un fundamento trascendente, por las relaciones artificiales de las sociedades de contrato fundadas en el consenso entre individuos libres e iguales por naturaleza. Este individuo es el sujeto del liberalismo, y constituye uno de sus caracteres centrales.

De este modo, las redes de protecciones pasarán a consistir en un constructo artificial destinado a subsanar ciertos aspectos de la dinámica social que pueden resultar problemáticas para la cohesión de la misma.

Hay sin embargo antecedentes de lo que sería un individualismo negativo, que podemos rastrear siguiendo a Castel, en los intersticios de sociedades precapitalistas. Señala el pensador francés que se trataba de "...posiciones individualizadas, en el sentido de que estaban des-ligadas de las regulaciones tradicionales, y las nuevas regulaciones aún no se habían impuesto con firmeza" (1999: 469). El individualismo negativo se caracteriza por la desafiliación del individuo de las redes de contención y regulación del orden vigente, y al mismo tiempo denota la carencia de una serie de garantías implícitas en esos vínculos.

Esta forma de individualismo que se incuba a través de algunas manifestaciones concretas, de las que "el vagabundo" sería un ejemplo paradigmático, previamente a la consolidación del orden capitalista, se entrecruza sobre fines del XVIII con la construcción de un "individualismo positivo" cuya piedra de toque es la sociedad contractual moderna.

Este individualismo positivo supone la concepción del sujeto como individuo autónomo y con una existencia previa e independiente de la pertenencia a una comunidad, y en tal sentido como liberación de los límites estamentales. Sin embargo, esto no tiene como consecuencia directa el establecimiento de nuevas protec-

ciones sino que por el contrario, la independencia constituirá en principio la antesala de la vulnerabilidad.

Esta emancipación implica una dialéctica, que ilustran las siguientes palabras de Fitoussi y Rosanvallon: "la individualización-emancipación se acompaña con una individualización-fragilización. Todo se hace más indeterminado y cada uno debe organizar su vida de manera más precaria y solitaria" (1997: 39).

La individualización se presenta entonces a nivel histórico como un proceso dialéctico de emancipación-fragilización del sujeto. La sociedad de contrato presenta una contradicción fundacional; remite a la decisión de individuos pre-sociales poseedores de una serie de derechos naturales, que se encuentran en una supuesta igualdad de condiciones para pactar, pero en la realidad esa igualdad nunca se ha dado.<sup>4</sup> Al mismo tiempo adjudica la función legitimante al individuo, de un orden que debe valer para todos, que debe ser universal. Y por último, y como consecuencia de esto, presenta el problema que constituye el núcleo del tópico de la cohesión, a saber: en virtud de qué razón un individuo que se encuentra en condición de pactar, y mediante dicho pacto constituir la sociedad civil, no posee por la misma potencia la capacidad de romper el contrato cada vez que no le resultare conveniente.

En definitiva, todos estos elementos nos permiten considerar que la fragilización del individuo emerge como una consecuencia de la fragilización del vínculo social en un doble sentido: por la disolución de los lazos de protecciones comunitarios, y por el riesgo latente del estallido de la cohesión social.

Castel se referirá a este fenómeno con estas palabras: "Esta nueva regla de juego contractual no promoverá por lo tanto protecciones nuevas sino que, por el contrario, destruirá el remanente de las pertenencias colectivas, acentuando de tal modo el carácter anómico de la individualidad negativa" (1999: 469); en este sentido la sociedad salarial constituye para él el modo en que el liberalismo intentó resolver el problema de la cohesión inherente a las sociedades de contrato, estableciendo un sistema artificial de protecciones fundadas en una serie de derechos vertebrados en torno a la relación salarial. De esta

manera, al incluir al trabajador en regímenes generales y colectivos, se procuraba contrarrestar la individuación negativa en que desembocaba el proceso de individualización moderno, representado en el siglo XIX por el pauperismo y que se presenta en la actualidad, según este mismo autor, como un individualismo de masas, esto es, "un individualismo por falta de marcos y no por exceso de intereses subjetivos" (1999: 472).

Se produce un quiebre más que significativo, debería decirse inédito entre lo público y lo privado, entre la esfera individual y la comunitaria y consiguientemente una caída del sentido y una exacerbación del sentimiento de inseguridad.

Entre aquellos vínculos históricos que se tornan más laxos están los de la familia como enclave de una historia colectiva inmediata, y de seguridad; es muy interesante observar que el término desafiliación, en el lenguaje castellano, hace referencia a la pérdida de los lazos familiares, la pérdida de la filia.

Por otra parte, este proceso está ligado históricamente a un proceso de democratización al interior de la familia, en el sentido de constitución de un espacio de microcontratos. En consecuencia, la crisis actual de este vínculo produce la desigualdad en la aplicación del derecho de familia. Para Fitoussi y Rosanvallon "el aislamiento familiar desempeña un papel determinante en los fenómenos de ruptura social" (1997: 52).

En la actualidad este proceso sigue su curso, en parte gracias al quiebre del Estado de Bienestar hacia mediados de la década del '70, y el triunfo de las políticas neoliberales, que han debilitado y/o eliminado las regulaciones colectivas, dando lugar, por una parte, a los fenómenos de la precarización y la vulnerabilidad, y por otra, al crecimiento de la exclusión, desembocando en lo que más arriba denomináramos siguiendo a Castel, como "individualismo por falta de marcos". Esta situación desemboca en última instancia en la polarización entre individuos cuyo bienestar está garantizado y otros, cuya existencia aparece signada por la inseguridad que representa el riesgo latente de transponer el umbral de las garantías sociales, o que ya se encuentran al otro lado de la línea.

En tal sentido Fitoussi y Rosanvallon consideran que la crisis actual no es sólo económica sino también antropológica.

Se trata, por una parte, del quiebre del Estado de bienestar, como institución garante de la cohesión y la solidaridad, de toda una dinámica y un concepto del trabajo, y finalmente, de los procesos que la modernidad había desarrollado hasta hoy, de producción de identidades tanto individuales como colectivas (Fitoussi y Rosanvallon, 1997).

Es interesante el señalamiento de estos autores respecto al error de reducir la cuestión social al crecimiento de la exclusión. En efecto, ahora se trata no sólo de categorías colectivas organizadas en estratos casi fijos o con un bajo grado de movilidad, sino también de "trayectorias individuales". La vulnerabilidad se encuentra estrechamente vinculada a la percepción del futuro como un horizonte incierto en el cual interviene de manera decisiva lo aleatorio como elemento sobre el que no se puede intervenir y del que depende de modo condicional el destino individual, fenómeno que transforma, en primer lugar, la vivencia, y luego, el concepto de igualdad.

Estos autores establecen la contraposición entre individuo flujo e individuo capital; el primero representa al individuo de los '70 cuyo capital inicial era nulo, pero su patrimonio final era mayor, mientras el segundo es el exponente de la coyuntura finisecular en que su dotación inicial es determinante (1997: 35). Dicho fenómeno debe inscribirse en la línea de radicalización del individuo operado en la modernidad, que señaláramos más arriba.

El proceso descrito trata, en definitiva, de la transformación histórica de las relaciones sociales de producción, en virtud del cual se constituye la sociedad de mercado, y el trabajo cobra un sesgo nuevo.

A lo largo de este periplo, las sociedades construirán distintos dispositivos en procura del mantenimiento de la cohesión social y de la integración, buscando conjurar el individualismo negativo, en tanto fenómeno que emerge permanentemente bajo distintas figuras, en distintos momentos históricos. Es en este sentido que Castel define el problema actual en los siguientes términos: "el núcleo de la cuestión social consistiría hoy en día, de nuevo, en la existencia de inútiles para el mundo" (1999: 465).

En el marco del desarrollo histórico del régimen capitalista, el Estado social había constituido el elemento equilibrante para garantizar la cohesión social; las leyes del mercado libradas a su solo arbitrio – de las que el modelo neoliberal constituye un claro exponente – desembocan necesariamente en la desintegración de la sociedad.

La exclusión no denota la inexistencia de lazos sociales, muy por el contrario, constituye unas relaciones sociales materiales y simbólicas muy específicas que, en el caso del tercer mundo y de la Argentina en particular, configuran el mapa y el funcionamiento de nuestra sociedad y su relación en la dinámica internacional.

Castel plantea que la sociedad salarial constituye un momento histórico, y por lo tanto no puede pretenderse su restauración, aunque debe concebirse como un referente regulativo para la sociedad actual, en especial teniendo presente que según su parecer, el trabajo opera como piedra angular del edificio de la ciudadanía.

Con relación a esto último, Fitoussi y Rosanvallon (1997) plantean que en la actualidad no hay un equivalente a lo que fuera el proletariado como elemento de integración; es importante marcar en este sentido que la referencia no se reduce a los asalariados como un concepto genérico, ya que en la actualidad –por lo menos en Europa– existe aún una gran masa de ellos pero que no se constituyen como clase, y en tal sentido no conforman un campo que aglutine en términos simbólicos un colectivo con identidad propia.

Todos estos conceptos están inescindiblemente ligados con los de igualdad y desigualdad. A la serie de desigualdades de larga duración que llamaremos con Fitoussi y Rosanvallon “desigualdades estructurales”, se añaden en la actualidad unas de nuevo cuño que denominaremos “desigualdades dinámicas”. Esto se inscribe en la complejización de la estratificación social que caracteriza esa opacidad en la que las desigualdades no corresponden sólo a las

<sup>5</sup> Posiblemente el análisis de la crisis antropológica señalada por Fitoussi y Rosanvallon escape en alguna medida a ello.

<sup>6</sup> Nos inclinamos a pensar que esto constituye en la mayoría de los casos, una opción teórica, práctica y axiológica fuerte, que permea su discurso.

distintas categorías sociales entre sí, sino que además se dan de modo duradero al interior de ellas mismas.

Este aspecto es muy relevante, pues se liga al tópico de la distribución personal del ingreso, relacionado con la posibilidad latente de estar desocupado. La desocupación pasa a formar parte ahora de las “condiciones iniciales” con que los individuos deben contar en su trayectoria no sólo laboral sino existencial.

En la médula misma de todo este decurso se entraña un proceso de individuación que reviste varias aristas, siendo una de ellas la que se denota con el concepto de “individualismo negativo”. Con esto se hace referencia a ese individuo huérfano de las protecciones comunitarias que brindaban las sociedades pre-capitalistas, y a la vez excluido de las instauradas por la modernidad. Este fenómeno que en el siglo XIX estaba representado por el pauperismo, aparece en la actualidad como un individualismo de masas (Castel, 1999) representado por estos nuevos inútiles para el mundo a quienes no alcanzan las protecciones públicas.

Este tópico estaría entonces en el centro de la cuestión acerca del rol del Estado si, como Castel afirma, “no hay cohesión social sin protección social” (1999: 478).

El énfasis en la estructura y funcionamiento del mercado de trabajo y su dependencia de variables macroeconómicas como eje para explicar otros fenómenos tales como el ingreso, la pobreza, la exclusión, la vulnerabilidad, la integración, etc., conduce indudablemente al encubrimiento de las auténticas causas del problema.

Se ha tomado en muchos casos como factor de impronta decisiva el cambio de modelo productivo de matriz fordista-taylorista, el derrumbe del Estado de bienestar y la sociedad salarial, y como consecuencia de esto, el quiebre de las redes de integración y protección construidas a partir de aquéllos, para dar cuenta de las

<sup>7</sup> No estamos proponiendo en absoluto descuidar a las personas cuyas urgencias son inmediatas. Pero ese tipo de focalización debería realizarse en función de un horizonte de bienestar, y no constituir un fin en sí mismo, cuya consecuencia es la reproducción ad eternum de dicha focalización.

transformaciones sucedidas en el período que nos ocupa.

La mutación de un mercado de trabajo de características cada vez más ceñidas, tanto por su selectividad en términos de credenciales y restricciones etarias, como por su relación inversamente proporcional al crecimiento de la población económicamente activa, puede dar cuenta de algunos aspectos de la cuestión, básicamente en su relación con la precarización laboral. Por otra parte, el debate acerca del carácter absoluto o relativo de los elementos que deben tomarse para la definición de la pobreza y su medición, pueden tener también cierta utilidad.

Sin embargo, la matriz de análisis debe ponerse en otro lugar.

Si nos planteamos ahora nuevamente la cuestión, gran parte del arsenal de herramientas conceptuales con que se aborda la problemática social brinda sólo un diagnóstico de coyuntura, en el sentido que a continuación vamos a darle.<sup>5</sup>

En general, esos corpus categoriales se limitan a la descripción de situaciones o, en el mejor de los casos, a la explicación de epifenómenos, por ejemplo: la segregación residencial y las diferencias sociales pueden derivarse en última instancia de la diferencia de ingresos, o la precariedad y la vulnerabilidad se explican por la transformación del mercado de trabajo.

Pero no se discute el fundamento sobre el que se asientan dichos fenómenos; el fenómeno es la manifestación de un fundamento que sin embargo no es una esencia, sino determinadas relaciones sociales de producción, y en el contexto del capitalismo, de un tipo histórico de relación, a saber: la relación capital-trabajo. Correlativamente “el Estado es la relación básica de dominación que existe en una sociedad” (Thwaites Rey, 1999: 3).

En general, las consecuencias que pueden desprenderse de los elementos de análisis de muchos autores y especialistas en políticas sociales no van más allá de diagnósticos que apuntan a la modificación de coyunturas, dejando de lado la discusión acerca del carácter del capitalismo y del Estado capitalista.<sup>6</sup>

En función de esto, toda intervención de políticas sociales que

se realice, especialmente en el contexto neoliberal de “retirada del Estado”, no será más que una respuesta de coyuntura funcional al sistema; y por lo tanto toda intervención será una focalización.

André Gorz nos dice al respecto: “No hay que esperar nada de los tratamientos sintomáticos de la crisis, pues ya no hay más crisis: se ha instalado un nuevo sistema que tiende a abolir masivamente el trabajo” (1998: 11). En tal sentido, la descentralización de la protección social, y la desestructuración del mundo del trabajo posfordista, en lugar de tender a constituir prácticas sociales auto-determinadas y a establecer nuevos tipos de relaciones, ha desembocado en la entronización del mercado, instituyendo una lógica perversa, abolicionista del trabajo y condicionando al mismo tiempo la identidad personal y los derechos sociales a ese trabajo abolido (Gorz, 1998).

El énfasis puesto en el mercado de trabajo por la mayoría de los autores se sitúa en un nivel superficial, ignorando que la integración sólo puede fundarse en una solidaridad de otro cuño. Ésta sólo es factible en un ámbito intersubjetivo, o dicho de otro modo, en una comunidad en que todos los hombres son reconocidos como “sujetos” y no tomados como “objetos”.

Se trataría en definitiva de formas de trabajo no-capitalistas o de trabajo no alienado, y en ningún caso, como lo señala Gorz, del “trabajo que se tiene”, subordinado al capital.

Esta consideración de la subjetualidad y la objetualidad en las relaciones de dominación que se materializan en el trabajo, ha sido elaborada de manera soberbia por Hegel en su célebre dialéctica del Señor y el Siervo, cuya esencia es retomada luego por Marx.

Podemos arrojar ahora nueva luz sobre nuestra afirmación de más arriba respecto a que toda intervención de política social que se centre

<sup>1</sup> Gunter Rodolfo Kusch nació en la ciudad de Buenos Aires el 25 de junio de 1922. Completó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en 1948. Desde temprano, abocó sus estudios a los problemas de los aborígenes americanos, tema al que consagró su existencia. Sus últimos años transcurrieron en Maimará, en el norte argentino, donde abandonó este tiempo el 30 de septiembre de 1979. Actualmente se hallan editadas sus obras completas: Rodolfo Kusch, Obras completas, Editorial Fundación Ross, tomo I y II, Rosario, 2000.

en elementos dependientes del mercado es una focalización, pues se monta sobre relaciones de producción en que el trabajo es trabajo alienado.

Si la política social se funda en última instancia, por más universalista que ella sea, en la necesidad de preservar la cohesión. Si atendiendo muchas veces a necesidades que, aunque vitales para los beneficiarios, tienen por verdadero fin la neutralización de los conflictos. Si en definitiva los destinatarios son receptores pasivos, y por lo tanto objetualizados.<sup>7</sup> Entonces toda política social es una focalización, porque focaliza los conflictos o las disfunciones que podrían dispararlos, y articula tácticas puntuales cuyo objetivo es, en definitiva, el sostenimiento del status quo, la preservación de la estabilidad del sistema, actuando de este modo como garante y reproductora de las desigualdades propias de una sociedad de clases. No se trata más que de “reformas subalternas” (Gorz, 1998: 17), y por esto mismo habría que preguntarse si la cohesión es un bien en sí mismo, independientemente de que ella pueda representar una sociedad libre o la paz de los cementerios.

Concluimos este artículo con estas palabras de Gorz: “Algunos de nosotros, a comienzos de los años sesenta, distinguíamos entre reformas subalternas y reformas revolucionarias. Las primeras parten de la urgencia de remediar las disfunciones de la sociedad existente, las segundas parten de superar la sociedad existente en función de una sociedad diferente que está en gestación en ella, y que ofrece a las acciones su sentido y su fin último. La tarea de la política sería la de definir objetivos estratégicos intermedios, cuya búsqueda responda a las urgencias del presente, prefigurando la sociedad diferente que exige nacer” (1998: 17).

<sup>2</sup> Ver Michel Foucault, *Historia de la locura*, VI, FCE, México, 1992.

<sup>3</sup> En el 1600 el padre de Ávila dio con el yamqui en Cacha, al sur de Cuzco. Por razones no del todo determinadas, Ávila le pidió al indio un manuscrito. En este escrito el inca traza un esquema del templo de Coricancha y plasma un mundo atravesado por un hondo temor a lo divino. Fue publicado por Jiménez de la Espada con el título de “Relaciones de antigüedades de este Reyno del Perú”, en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, 1879.

## Bibliografía citada

- Boltvinick, J.: (1999) “Métodos de medición de la pobreza: conceptos y tipología” en *Socialis* No. 1, oct., Rosario.
- Castel, R.: (1999) *La metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires.
- Fitoussi, P. y Rosanvallon, P., 1997, *La nueva era de las desigualdades*, Manantial, Buenos Aires.
- Gorz, A.: (1998) *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Paidós, Buenos Aires.
- Katzman, R.: (2001) *Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos*, en revista Cepal, Santiago de Chile.
- Laski, H. J.: (1979) *El liberalismo europeo*, México, FCE.
- Monza, A.: (1993) *La situación ocupacional argentina: diagnóstico y perspectivas*, en “Desigualdad y exclusión” Minujin (comp.), Unicef/Losada, Buenos Aires.
- Rosanvallon, P.: (1995) *La nueva cuestión social: Repensar el Estado providencia*. Manantial, Buenos Aires.
- Thwaites Rey, M.: (1999) *El Estado: notas sobre su(s) significado(s)*. Mimeo.

<sup>4</sup> La economía de amparo incaica se sostiene el principio de la distribución de alimentos; propensión ésta al bienestar colectivo que contrasta con la “economía del desamparo” propia de las sociedades capitalistas. Ver R. Kusch, 1999: 138-140.

# ECOS DE LA AMÉRICA PROFUNDA EN RODOLFO KUSCH

por Esteban Ierardo

Y, a pesar de todo, el hombre persiste en su condición biológica de mamífero. Es animal que piensa. Arde en tejidos de signos y palabras. Se mueve con los molinos de su conciencia. Y nada en océanos de historia, en la dispersión de objetos y creencias particulares.

Y niega.

Niega el origen animal de su cuerpo; niega el temor frente a una realidad extraña previa a sus pisadas. El Occidente burgués es la falsa religión que sustituye lo real incomprensible por la certeza de la creación de objetos, manufacturas redituables que ruedan en mercados, y sujetos o “ciudadanos” que devienen seres funcionales y cosificados. El imperium de la filosofía burguesa que se inicia con el origen de los primeros burgos o ciudades-mercados medievales resume en sí la casi completa variedad calidoscópica de la violencia. La violencia de su usurpación del tiempo y el cuerpo; el alud violento del mercado que ignora el hervor vital del aire, el fuego, el cielo y la tierra; la violencia que niega las condiciones sociales para la cristalización de una libertad real.

En contraposición a lo europeo burgués, lo indígena sabe de un mundo previo a los rigores coactivos del mercado y el capital.

El pensador argentino Rodolfo Kusch también lo sabe<sup>1</sup>. Y camina entre coros ásperos de viento en el norte, en el altiplano peruano, o en las provincias argentinas de Salta y Jujuy. Allí, el caminar que se hunde en el suelo árido, es pensar de una impregnación; un pensar de collares de conceptos de origen europeo que ahora admiten sutiles hendiduras por donde fluya la savia de una cosmovisión arcaica, pre moderna. Kusch aleja de sí los collares de categorías barnizadas por la filosofía occidental (desde Platón y Aristóteles hasta Hegel

y Kant; desde Plotino y los estoicos hasta Heidegger y Marx), y los sumerge en el torrente húmedo del pensar aymará, quechua, inca. En su América profunda, el pensador, con antelación a su condición de sujeto discursivo, es emoción y empatía, es intelecto que se arroja. Arrojo o salto de la intelectualidad no hacia una nueva cima del logos, sino duro salto descendente, caída hacia un extraño cauce, lecho, hondura, no europea.

En un momento esencial de su salto al lecho incaico, Kusch acomete la recuperación de un documento-diamante olvidado, soterrado en el flujo histórico. Exhuma o rescata, a la manera del historiador-archivista foucoltiano. El autor de *La historia de la locura*<sup>2</sup> rescata documentos u obras antes excluidas de la memoria histórica. Recupera *La nave de los locos*, obra que expresa, como una diáfana epifanía, el sentido del ser loco en el Renacimiento. Kusch cristaliza un movimiento semejante al auscultar el manuscrito del indio Juan Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua<sup>3</sup>. El inca olvidado transcribe himnos al dios Viracocha y plasma un dibujo que oficia de visual síntesis simbólica del universo incaico. En un himno que destina al papel, el Yamqui (y también Guaman Poman y Cristóbal Molina), afirma que el mundo es un “hervidero espantoso” (*manchay ttemyocpa*), opuesto al Viracocha que es grande (*hatun*), el señor (*apu*), el superior y primero (*caylla*). Viracocha ordena el mundo a través de un emisario: Wiracochan o Tunupa. La divinidad se mantiene alejada del mundo y sus tendencias caóticas. La creación de la divinidad incaica no es plena emanación del espacio de lo viviente sino una donación o transferencia de sentido al círculo (*muyu*) de la existencia. Así, “crear el mundo es, en verdad, darle sentido. El mundo no existe mientras sea un puro caos...Recién cuando el dios marcha sobre el mundo éste es creado porque adquiere sentido y, ante todo, un significado y una utilidad” (Kusch, 1999: 45).

El dios que otorga sentido pero que no se confunde con el mun-

<sup>6</sup> Ver la obra del gran ensayista argentino Héctor Murena: *El nombre secreto y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1979. También recomendamos *La metáfora y lo sagrado y Homo atomicus*.

do ordenado es “el sol del sol”. Invocar a ese dios, a la vez retirado y ausente y presencia que ordena, exige que el hombre incaico lo invoque a fin de conjurar su posible ira, su potencia destructiva. La tormenta de la destrucción divina puede rugir como terremoto, sequía, inundación, aludes y enfermedades. El miedo visceral, la profunda angustia ante el enojo arrasador que se despeña desde lo alto, impele al inca a rogar la riqueza y fertilidad del dios mediante el ayuno, la oración y el rito. Viracocha es el fundamentalmente rico (ficcí capac); es el que puede obsequiar la abundancia del fruto, para que éste luego se distribuya por igual en el tejido de la comunidad y de una economía de amparo<sup>4</sup>. El rico dios también protegerá la salud del varón y la mujer y el poder creador de la cópula pues la divinidad es varón y mujer (cay cari cachon cay warmi cachon).

Pero la riqueza del dios dual, andrógino, no promete o dona al hombre un ser de plenitud, siempre disponible, una fuente que obra un constante florecer del árbol de la vida. Por el contrario, en el mundo de abajo, en el cay pacha, la divinidad nunca es eclosión de una eternidad de promisión. Lo eterno en quechua es huiñay pacha, la eternidad como crecimiento, no como luminosa radiación continua. La eternidad que crece alude aquí a un inevitable decrecer, gastarse, consumirse, como “se gasta la virtud mágica de que se cargan los santos haciéndoles escuchar misa, se gasta al alma humana con las vicisitudes de la vida, y hasta se gasta la persona buena haciendo obras buenas” (Kusch, 1999:147). El continuo gastarse de la vida y de la propia eternidad divina que vivifica crean una continua actitud ritual, una persistente veneración e invocación al dios para que éste propicie un nuevo crecimiento y abundancia de los frutos.

En este universo arcaico la vida es acecho del caos y la ira y peligro del desgaste. Pero también es certeza de un dios ordenador y regenerador. Esta experiencia vital configura lo que Kusch llama el estar (cay) incaico (Kusch, 1999).

El estar es una actitud existencial por la que el inca permanece próximo a la ebullición divina de la realidad. Nunca olvida la posible ira del dios, y tampoco nunca decrece su confianza en el conjuro y las fuerzas mágicas. El estar del quechua es, a un mismo tiempo, abertura

a la impronta sacra de la materia, a la secreta voluntad divina que anida en cada fibra del tiempo, al mito como epifanía o revelación narrativa de los orígenes de la vida y como generador de un modelo ético que enseña la acción correcta para permanecer dentro de un orden sagrado. Por el contrario, el europeo se abroquela, encierra, en lo ficcional y sustitutivo. El sujeto de la modernidad racionalista no resuena ya dentro del magma sacro y primario del existir. En el Occidente moderno lo real es imagen mental de un sujeto técnico y racional proyectada sobre las cosas. El burgués occidental respira el pathos del ser alguien. El ser alguien es construcción sobre un vacío inicial (libre de un meta-ser divino anterior al humano); el ser alguien es actitud de expansión y control del espacio. Esta fuerza dominadora se expresa mediante la producción de objetos que aferrar, atesorar, manipular. La plasmación del ser alguien demanda la erección de las murallas de la ciudad. La vasta urbe moderna como forma de negación y escape del miedo originario que suscita en el mamífero que piensa las potencias desmesuradas e incontrolables de la naturaleza.

La ciudad es el gran refugio. Es la fortaleza de almenas radiantes donde no se perciben las texturas turbulentas y misteriosas del espacio.

En su anhelo de ser alguien, el mamífero occidental niega el espacio como fuerza sagrada. Lo extenso, lo espacial es así un “lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, o sea, las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un patio de los objetos” (Kusch, 1999:112-115).

La urbe es patio de los objetos, es “ciudad-patio”, en la que el hombre occidental abriga “el secreto afán de convertir a todo el espacio que lo rodea en una ciudad total” (Kusch, 1999:114-115).

La urbe-objeto-patio, a su vez, nace sin rito de fundación, sin deseo de integrar la morada humana a un orden trascendente. Las ciudades americanas se erigen sobre las costas y las llanuras que se muestran sin esquinas en penumbras, sin meandros intransitables. Lo llano puede ser recorrido por el caballo y la rueda; es tierra que

el ojo puede apropiarse en un solo acto de la mirada. En cambio, el quechua se agazapa en la meseta, el altiplano, la geografía de estribaciones rocosas, de pliegues montañosos. Territorio de defensa mediante el pucará y de mayor elevación que asegura una mayor proximidad del dios al que se le debe orar (Kusch, 1999).

En el mundo antiguo, toda ciudad nace de un rito. Los romanos fundan nuevas ciudades a través de la noción de mundus. La urbe debe nacer abierta, integrada a las fuerzas celestes y telúricas, a las voces protectoras de los antepasados. La ciudad debe poseer un nombre secreto que asegure su filiación o lazo mágico-religioso con un dios benefactor. La ciudad es, al menos en términos ideales, ciudad-altar, casa preñada de cielo y tierra; no ciudad-patio, casa sin mundo de agua y fuego, sin la música de los elementos y los dioses.

La ciudad americana que el europeo construye no respira entonces dentro del cercano aliento del dios. Este modelo de urbe es la consecuencia de lo que Héctor Murena llama "el campamento"<sup>5</sup>. Empeñado en su "fiebre del oro", el conquistador hispano explora, viaja, sojuzga, es mirada atenta, ávida de hallar el fulgor dorado. Es nómada hechizado por el metal salvador. Los primeros europeos en América son un constante desplazarse hacia el oro redentor. Son el no permanecer, con labios implorantes, en la tierra de grietas divinas. El español sólo pasa, roza. Arma y desmonta campamentos. Que exigen rapidez y prescindencia de toda invocación de fuerzas divinas bienhechoras.

La ciudad colonial indiana es heredera del campamento errante de la era de la conquista. La urbe colonial es una consecuencia inevitable de la necesidad de centros de fuerzas políticas y económicas desde los que aprisionar un territorio. La ciudad-campamento mureniana y la ciudad-patio de Kusch esclarecen un mismo ámbito: la existencia del mamífero humano que ignora la naturaleza divina, iracunda, ingobernable, extraña y de espesura enigmática. Que sólo puede ser conjurada.

El Occidente moderno niega el verbo divino de furia y abundancia. Así, por la ciudad, el espacio se ordena y fatalmente se extirpa de zozobra y misterio. Pero la domesticación del espacio necesita

también de un imperialismo de la expresión gramatical. Para la mentalidad moderna y europea, lo real sólo es expresable mediante encadenamientos de partículas lingüísticas, de sujetos, verbos y predicados. Lo que es sólo se expresa mediante una cohesión gramatical que requiere la sucesión ordenada de significados. Pero el mundo sagrado del aborigen antecede a toda gramática. Antes de la exigencia de la expresión gramatical, el mundo ya es el bosque embadurnado de sol y viento; el mundo ya es telares versátiles de nubes o cabrilleos de luces de rocas empapadas.

La realidad que es al margen de la cohesión gramatical se expresa no por el juicio o la proposición inteligible sino por el grito o estallido. En La tragedia de Atahualpa, un drama quechua anónimo (Kusch, 1999) el padre Valverde entrega una Biblia a Atahualpa. El emperador incaico se la devuelve luego de asegurarle que el libro "no le dice absolutamente nada". El inca esperaba que el signo del dios nuevo y desconocido fuera igual o superior a los de Viracocha. Por tanto, esperaba que el libro hablara a través de una voz estruendosa, de un sonido explosivo como el trueno. En una percepción arcaica del mundo, lo real se expresa no mediante la cohesión gramatical sino a través de la liberación de fuerzas. Por eso, en muchas mitologías, el trueno es el decir supremo del dios; es expresión plena del ser. Se expresa así la physis por la materia rugiente. Estallidos y resonancias expresan antes que juicios y ordenamientos gramaticales. La no escucha de aquel lenguaje en el mamífero humano de Occidente determina la pérdida de la "prolongación umbilical con la piedra y el árbol" (Kusch, 1999: 114). El sujeto de la ciudad-patio sólo habla y dice por la gramática. No entiende ni escucha el estallar de las fuerzas

<sup>5</sup> Esperamos que la impertinencia del título de nuestras reflexiones se vea justificada luego de la lectura de las mismas. Constituye una vieja tradición política y filosófica enfatizar, de un argumento o de una idea determinada, aquello que más se opone a la visión o al enfoque que se desea debatir. No de otra manera entendemos que Marx haya manuscrito aquella célebre frase que provoca a la dialéctica proponiendo que "el modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general", o lo que es lo mismo: que "No

ambientales. Escuchar el dios que estalla en el trueno es saber que el centro humano no puede sustituir el enigmático centro del ser que inventa la tormenta y su rugido.

Y el olvido de las fuerzas del espacio se funde con el olvidar la escucha del misterio del propio cuerpo. No solemos meditar en el cuerpo y su origen no del todo comprendido. Y poco atendemos al vínculo de nuestros órganos con el agua. Olvidamos que buena parte

---

es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (Marx, 1991: 66-67). De un modo no menos enfático y aún más contundente, en La ideología alemana la provocación asume una nueva forma: "... los hombres que desarrollan su propia producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx, 1974: 26-27). Los textos aludidos traducen el término *bedingen* como determinación, criterio adoptado por Maximilien Rubel y seguido por los traductores José Aricó y Jorge Tula. Sabemos que el idioma alemán posee una palabra que se corresponde más convenientemente al definitivo y unidireccional significado castellano de "determinación" y esta es *bestimmen*. La distinción precedente permite pensar el vocablo *bedingen* como una relación que vincula dos polos de un modo bi-direccional y menos de-terminante, posibilidad que se ve obturada si se asume cabalmente el significado de "determinación". Así, la relación que establece Marx entre vida o existencia material, por un lado, y conciencia social, por el otro, no debería pensarse como una determinación [*bestimmen*] sino como un condicionamiento [*bedingen*]. Pero nuestro punto sigue sin encontrar respuesta: si se trata, como preferimos pensar, de un condicionamiento y no de una determinación, la dialéctica se recompone pero sigue siendo provocada por la sola mención de uno de los condicionamientos. Es decir: si bien la determinación es un término que, a nuestro juicio, ciega la relación dialéctica, y el condicionamiento es el modo en que esta relación se restaura, no sería la conciencia de los hombres sino su existencia social, no sería la conciencia sino la vida, aquello que condiciona. ¿Pero acaso la conciencia no condiciona la existencia social o la vida de los hombres? ¿Cómo explicar el "olvido" de Marx de este "segundo" condicionamiento? Creemos que es la lucha contra el idealismo de "la escuela hegeliana oficial" –así la llama Engels–, la que explica esta provocación de Marx (para mejor fundamentar nuestra creencia, ver F. Engels, 1991: 98-107). No necesitando enfatizar aquél condicionamiento que se encontraba a la orden del día, Marx pone el acento en aquello que su contrincante (el idealismo de los neo-hegelianos) no reconoce. Acierta el lector que vea en el título de nuestra pequeña contribución una impertinencia que provoca por aquello que omite y que anuncia en dicha omisión hacia dónde dirige la crítica.

de nuestro ser corpóreo está hecha del elemento agua.

No advertimos que el cuerpo es una voz que estalla y dice. Pero su estallar no es el trueno estentóreo del dios celeste sino el rumor sutil y no percibido del agua que, como elemento mayoritario, compone nuestra biología. Los rumores de lo líquido pueden ser el llamado de sirenas que convocan a meditar en el sentido profundo de la materia y el ser; o pueden ser la caída en la dispersión de la amplitud marina donde el navegante se pierde y olvida. El mar se hace pequeño entonces y el navegante del que hablamos olvida la fuerza sagrada y extraña que vive en las aguas del gran océano. Del gran mar que, muchas veces, se manifiesta como olas furiosas, como potencia feroz. La ciudad-patio es el pequeño mar, es el agua que olvida el misterio del cuerpo. Del cuerpo que es agua. Agua semejante a la del gran mar donde viven la ira y plenitud de algún dios.

Y ya es el momento de escuchar el rumor extraño de mi propia agua. Agua encerrada en sangre y huesos. Es hora de abandonar el consuelo del discurso y la explicación y acompañar al hacedor de la América profunda por un camino, en el norte. Camino de tierra agrietada y viento. Y pensar con el ritmo de cada huella y desde los pulmones y la piel saturada del aire que siempre viaja y sopla.

Un farol de llamas paradójicas, que es voz y fuego, trepida en la lejanía. Y lentamente, aparecen las almas indígenas que piensan, invocan y veneran. Respiran también en este paraje de sequedad y grietas. Y con el agua de nuestros cuerpos le confesamos al viento que silba: ¡Qué lejana está la llama que es voz y fuego".

<sup>2</sup> Entiéndase que no estamos sugiriendo que no deba realizarse el mismo ejercicio que proponemos con las restantes "casillas" mencionadas. A modo de ejemplo, baste aquí mencionar que hacia 1870, casi cuarenta años después de que una epidemia de cólera acabara con la vida de Hegel, los mismísimos padres del materialismo dialéctico intercambian correspondencia tratando de "animal", "ignorante", y de "bestia" a cierto director de un periódico que escribió "torpes necedades" sobre Hegel, como por ejemplo, que éste habría glorificado la monarquía prusiana del Estado. Marx comenta haberle escrito a este "pobre diablo" aconsejándole que "haría mejor en cerrar el pico que repetir viejas groserías...". Este fragmento epistolar es particularmente analizado en el conocido trabajo de Eric Weil, Hegel y el Estado (1996). Para una refutación de las acusaciones totalitarias y apoloéticas del Estado,

“Por eso, ya sea tiempo quizá de acercarnos”, me susurra luego el pensador de la América profunda.

### Bibliografía citada

Kusch, Buenos Aires: (1999) América profunda, Biblos, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Más aun, en las lecciones en donde se tratan otros temas como la concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, no se priva de recordar que el método dialéctico en Hegel es sólo un “malentendido”.

# El materialismo de Hegel<sup>1</sup>

## Breve contribución a la crítica del idealismo

por Sebastián Carassai

Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es fundamental.

La naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra a sí mismo.

Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal

I  
Este artículo no pretende ocultar su origen ni el destino que anhela: nace del intercambio con algunos estudiantes cuyas inquietudes y comentarios han alentado, más de una vez, ciertas reflexiones desordenadas que aquí ensayan una primera tentativa de organización conceptual; del mismo modo, aspira a involucrarse a dicho intercambio con nuevos y viejos estudiantes (muchos de ellos tan viejos que debemos llamarlos colegas) que en alguna futura reelaboración o reescritura, habrán también ellos de incorporarse al texto, a modo de modificaciones o revisiones de lo que aquí se desarrolla. Por lo tanto, este texto nace en el aula, aspira a permanecer en ella y sienta desde un comienzo su deuda con ese espacio de construcción

<sup>4</sup> Es desde esta interpretación de Hegel que más cerca de nuestros días se ha intentado fundar el fin de la Historia, en una entorpecida versión nacida del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América.

colectiva del conocimiento.

No sólo por tratarse de Hegel (lo que ya alcanza para avanzar con cautela en la escritura) sino porque, además, se trata de uno de los aspectos cuya comprensión siempre ha sido nodal para comprender su sistema, las pretensiones de estas reflexiones son ciertamente modestas y sus alcances limitados. Ciertamente modo de pensar la historia de las ideas (aunque, también, la práctica política) recurre con desproporcionada frecuencia a los “encasillamientos”. En el caso del filósofo que ocupa nuestras reflexiones, las “casillas” son múltiples y difundidas: romántico –por su filosofía de la naturaleza–, apologista del Estado prusiano –por su concepción del Estado en los Fundamentos de la Filosofía del Derecho–, filósofo de la reacción –por su postulación de un orbe moral (Sittlichkeit) superador del formalismo abstracto y subjetivo de Kant–, ateo –por su panlogismo–, por nombrar algunas de las principales “casillas”, de una lista que probablemente nunca habrá de ser exhaustiva. Otro de los modos en que siempre se ha aludido –desde muy diversos autores y tradiciones y, por ello mismo, con disímiles significados e intenciones– a la filosofía de Hegel, es con el término de “idealista”. La discusión que pretende plantear nuestro escrito sólo se ubicará en el terreno de esta última “casilla”<sup>2</sup>, especialmente tratando de contrarrestar cierto modo hoy muy difundido –en principio, aunque no exclusivamente, en las aulas que al comienzo indicamos como generadoras de este texto– de entender este rótulo, que en ningún caso deseamos desconocer ni mucho menos invalidar, aunque sí procuramos problematizar.

<sup>5</sup> Autores como Weil (1996) indican que las lecciones de Hegel deben estar siempre sometidas a las obras escritas. Esta relación propuesta parte del supuesto de que, en ciertos casos, las primeras contradicen a las segundas, y llega a concluir que, ante tal desacuerdo, el estudioso de Hegel debe optar por la letra escrita, que se supone revisada y trabajada con mayor profundidad que la palabra hablada. Desde nuestro punto de vista, esto es sólo parcialmente cierto. Si se nos permite retomar nuevamente la metáfora musical, lo único que perdemos en las lecciones respecto de la obra escrita es “sistematicidad”, es decir, cierto modo de organizar el tiempo en el que aparecen los pensamientos, cierto andar pausado de su ritmo, cierta

## II

Hegel consideraba que el movimiento dialéctico no era mero método sino figura de lo real: la estructura misma del ser. El ser que experimenta su propia forma. Sabemos que Engels pretenderá que la dialéctica es sólo un método, es decir, pura forma. Para el autor del Anti-Dühring es el contenido idealista que asume este método en Hegel lo que lo vuelve inadecuado para tratar la ciencia. Ver F. Engels (en Marx, 1991: 102-107).

Marx se habría dedicado, según Engels, a imprimirle un carácter material a un método –al que, sin embargo, se le reconoce la virtud de estar animado por una formidable impronta histórica– viciado por su contenido idealista.

Contrariamente, un influyente profesor francés, Alexandre Kojève, consagra buena parte de sus lecciones a demostrar mediante un cautivante desarrollo que la dialéctica en Hegel no es un método<sup>3</sup>. En primer lugar, niega que sea una lógica o una gnoseología para concluir precisando que es una ontología del Ser en tanto que Ser, una ciencia del Ser en tanto que Ser; y en segundo lugar, considera que, en tanto método que supone esencialmente la discusión y el diálogo, ha sido propio de la filosofía desde Sócrates-Platón y Aristóteles hasta Descartes, Kant, Fichte y Schelling, pero ya no es propio de Hegel. Como si la historia de la filosofía fuese la historia

sonoridad proliza aunque monocorde de una melodía. Esta “pérdida” es el precio que debemos pagar por la cruda y espontánea riqueza que se trasluce en muchos de sus pasajes, es el pensamiento transpirado que no descansa en el sistema, es la pasión que hace grande a la razón hegeliana.

<sup>6</sup> Estas lecciones fueron dictadas por Hegel durante el período 1822 y 1831, año en el que fallece. Además de los apuntes de los discípulos, se cuenta con un manuscrito original del propio Hegel de la Introducción general, cuya fecha data de 1830. Por lo tanto, puede decirse que estas lecciones, especialmente su extensa Introducción General, constan en la edición que trabajamos (Hegel, 1994) de la espontaneidad y del ritmo acelerado del pensamiento de Hegel, por un lado, y de la revisión del propio filósofo en el manuscrito que sirve de base a las mismas, por el otro.

de un extenso diálogo, a veces entre diversas voces como en las discusiones sofisticadas, a veces como un diálogo con uno mismo como en las meditaciones cartesianas, y la voz de Hegel no fuese convocada a dialogar o a discutir, sino a describir lo dado. Los grandes sistemas de la modernidad han recurrido a este método que obtenía así su verdad (síntesis) de argumentos contrapuestos pero recién con Hegel la filosofía pudo prescindir de él. Para Kojève, el discurso de Hegel no es dialéctico pero la realidad que su discurso enuncia sí lo es; "...el discurso hegeliano en sí mismo no tiene nada de dialéctico; no es ni un diálogo ni una discusión; es una pura y simple descripción fenomenológica de la dialéctica real de lo Real y de la discusión verbal que ha reflejado esa dialéctica en el curso del tiempo" (Kojève, 1972: 34).

Despojado de dialéctica, el método fenomenológico de Hegel es puramente descriptivo, empírico, incluso positivista. Para Kojève, el Ser es dialéctico pero no la filosofía que lo expresa. Como si la historia ya hubiese jugado su partida y Hegel se hubiese remitido sabiamente a dejar registro de sus avatares en la Fenomenología del espíritu, este profesor de Lacan, Bataille, Aron y Merleau-Ponty –entre otros importantes intelectuales que asistieron a sus lecciones sobre Hegel– afirma que sólo se puede abandonar el método dialéctico una vez que la dialéctica real, es decir, la dialéctica del Ser, se ha consumado; o lo que es lo mismo, una vez que se ha detenido en forma definitiva la Historia. Redundemos: "sólo al final de los tiempos un Sabio (en ocasión llamado Hegel) puede renunciar a todo método dialéctico, es decir, a toda negación, transformación o crítica reales o ideales de lo dado, limitándose a describirlo, vale decir a revelar por el discurso lo dado precisamente tal como está dado"<sup>7</sup> (Kojève, 1972: 34).

Para Jean Hyppolite, otro notable conocedor de la filosofía de Hegel, el problema de qué sea la dialéctica en nuestro filósofo, y

<sup>7</sup> René Descartes, "héroe del pensamiento" según nuestro filósofo, escribió las primeras páginas de la filosofía moderna desarrollando este primer punto de partida: "pienso, entonces soy". Y ya en la segunda meditación respondía al interrogante de "¿qué es una cosa que piensa?" afirmando: "una cosa que duda, que entiende, «que concibe», que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina y que

particularmente, en la Fenomenología del espíritu, se traduce en el de qué sea la experiencia en el filósofo y en dicha obra. En la Introducción de la Fenomenología encontramos la siguiente afirmación: "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia" (Hegel, 1992: 58. La bastardilla es nuestra). Hyppolite detecta aquí no sólo que Hegel emparenta la experiencia que hace la conciencia a una dialéctica –lo cual abona aquel pertinente juicio kojéviano de que la realidad es en sí misma dialéctica– sino también que, "a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la Fenomenología, es propiamente una experiencia" (Hyppolite, 1991: 25).

De un lado, la dialéctica como método; de otro lado, la dialéctica como estructura del Ser. Pero una tercera fórmula tiende a superar y conservar las dos anteriores: la dialéctica como experiencia, como nervio vital de la existencia. Así, la dialéctica como método para la comprensión de la existencia humana, deviene necesariamente como el único modo de captar una realidad cuyo movimiento es nuestra experiencia. La dialéctica, nos ayuda Hyppolite, es propiamente una experiencia. El sujeto es, según veremos en el desarrollo posterior, sus experiencias (y esto no porque el sujeto tenga experiencias, sino porque la experiencia constituye al sujeto de modo tal que éste nada es por fuera de ellas). Esta breve contribución propone repensar qué es la Idea en Hegel, estableciendo como hipótesis la posibilidad de que ella pueda ser pensada desde un saber fenomenológico, como siendo (y no simplemente teniendo) experiencia.

### III

Las obras escritas de Hegel, con algunas excepciones como

<sup>8</sup> Hegel se está refiriendo aquí a los filólogos, especialmente a Niebuhr y a Müller.

seguramente lo es La fenomenología del espíritu, son la puesta en escena de una colosal sinfonía sistemática del pensamiento. Pero este pensar lleva un ritmo, un tiempo y una sonoridad distinta en sus lecciones, en donde la espontaneidad de su pensamiento lo vuelve menos sistemático pero, quizás por lo mismo, más cautivante<sup>5</sup>.

En la "Introducción general" a las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal<sup>6</sup> Hegel dirige magistralmente su sinfonía que, en este caso, trata de la materia y la forma, de la idea y su realización, del pensamiento y del ser, de la fe y del conocimiento, de la religión y del Estado, esto es, de todas las dualidades que desvelaban a los filósofos de la ilustración y que Hegel comenzará a pensar como polos de una misma totalidad. Puesto en términos del problema que nos ocupa, de lo que tratan estas lecciones es, también, del idealismo y del materialismo.

¿En qué sentido puede decirse de la filosofía de Hegel que es idealista? Si algo caracteriza la obra de Hegel luego de sus escritos de juventud, es el intento de forjar un saber que abandone la formalidad kantiana y penetre en el contenido de aquello que se le opone, que conecte la abstracción de las categorías con el movimiento concreto del concepto, que supere la moralidad individual autónoma y vacía en un orbe moral colectivo –que a falta de mejor término suele traducirse por *eticidad*– vinculado con las costumbres reales de una comunidad, que deje de indicarle al hombre aquello que debe ser y comience a responder por lo que es, que repare en que la ciencia de la historia es tal en la medida en que es capaz de dar cuenta de los acontecimientos y no de los imperativos, de los hechos y no de las intenciones. Evidentemente, poco ha quedado aquí del mundo ideal platónico y poco también del idealismo alemán que lo antecede y lo observa contemporáneamente alzándose con y contra él. Habrá que indagar todas y cada una de las características recién mencionadas para lograr establecer una idea precisa del idealismo de esta filosofía, habrá que preguntarse, concretamente, por el concepto de hombre en Hegel, por su noción de historia y de Estado, pero también por aquellos otros conceptos que parecerían situarlo como un filósofo del más allá, como un filósofo de la abstracción y de lo trascendente,

como las nociones de espíritu, de idea e, inclusive, de Dios.

Que el hombre se diferencie del animal por el pensamiento constituye para Hegel un hecho de extraordinario alcance. El hombre no es un animal que piensa. Así expresado, el hombre sería animal en todo aquello que no fuese actividad racional. Hegel no piensa que la sensación animal y la humana o el apetito animal y el humano sean atributos similares; digamos que ha sido muy común pensar –hasta Hegel– que el hombre era un animal apeteciendo, deseando o experimentando sensaciones, y sólo se diferenciaba como humano porque además pensaba. Es cierto que Hegel se enoja e ironiza diciendo que "es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada" (Hegel, 1994: 53). Pero en realidad, no se trata tanto de que esta trivialidad se haya olvidado, sino, más bien, de que se ha vuelto trivial esta distinción, que se recuerda pero no se comprende. Porque para Hegel el hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ese pensar, y desde este punto de vista, en todo lo humano, en todas sus experiencias, en el conocer pero también en el apetecer, en el explicar pero también en el sentir, hay un pensamiento<sup>7</sup>. El hombre no es un animal que además piensa, sino que el hombre no es un animal porque su ser es el pensamiento. Porque todas y cada una de sus experiencias son pensamiento, lo que no equivale a decir que todas y cada una de estas experiencias son "pensadas" por él.

La historia universal no es meramente una "suma de noticias" (Hegel, 1994: 44). Quien pretenda que ella nos provea un inventario de hechos que se suceden uno tras otro, sin exigirle que, antes que nada y después de todo, revele la racionalidad de esos acontecimientos y nos confiese su saber, sin demandarle que despoje la mera constatación serial de sucesos y exhiba desnuda la racionalidad de los procesos que los concatena y explica, está invitando a la historia a que se convierta en una crónica de situaciones aisladas, a que deje de ser historia. Por otra parte, el historiógrafo medio se pretende como meramente receptivo cuando, en realidad, no es pasiva su actividad; ignorando esto es que se termina por caer en

toda clase de apriorismos<sup>8</sup>, obligando a la historia a que responda a las categorías del historiógrafo y haciendo delirar a la realidad al ritmo de los antojos de quien supone describirla. Por ello Hegel opone a “los ojos de la cara”, que sólo pueden acceder a la superficie de los acontecimientos, “los ojos del concepto”, que penetran en ellos y captan su racionalidad.

La historia universal es el escenario en donde se revela la razón. Ocuparse de la historia es, pues, ocuparse de las manifestaciones de la razón, y esas manifestaciones son, para Hegel, los pueblos. Tenemos, entonces, hasta aquí, una filosofía que se ocupa de la historia, y una historia que no es sino el modo en que denominamos a las diversas figuras de la razón; ésta, finalmente, se encarna en rostros concretos que son pueblos.

#### IV

Al considerar a los pueblos nos encontramos con una tríada conceptual: la variación - el rejuvenecimiento - la razón. La historia de la humanidad es, hasta donde sabemos, la historia de comunidades, tribus, Estados, imperios y reinos, que no cesan de sucederse. Los pequeños y los grandes pueblos, las culturas elementales y las magnánimas, sus doctrinas morales, sus normas sociales, sus creencias religiosas, sus producciones artísticas, todo ha –de algún modo– desaparecido. Frente a esta certeza, Hegel compara al pensamiento con un turista visitando ruinas. “Todo viajero ha sentido

<sup>8</sup> Incluso siente Hegel la necesidad de justificar esta mención: “Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios” (Hegel 1994: 50). Una vez más, Hegel lo hizo a propósito. Ejemplifica con la providencia divina no porque la razón deba someterse a ella, sino porque desea introducir el verdadero problema que le interesa respecto a la cuestión de Dios: ¿puede o no conocerse? La filosofía no debe omitir el tratamiento de este interrogante excepto no tenga la conciencia tranquila. Sobre el siguiente punto, ver nuestra sección VI.

esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica?” (Hegel, 1994: 47). ¿Qué es lo que lamentamos ante el coliseo romano o ante los vestigios de Tulum, en Yucatán? ¿De qué clase de duelo se trata esa visita, acerca de la cual generalmente nos agrada conservar un retrato que haga presente –cuando así lo necesitamos–, que nosotros hemos estado allí? Hegel afirma que, evidentemente, no se trata del mismo sentimiento que el experimentado cuando nos aflige la pérdida de un ser querido, o cuando malogramos objetivos o fines propios. Se trata, también, de un duelo, pero de una clase bien diferente. Ante las ruinas de un Imperio, ante los cementerios de las grandes culturas o de titánicos pueblos, no es tanto nuestra subjetividad individual la que se conmueve sino, más bien, nuestra subjetividad universal: experimentamos “un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas” (Hegel, 1994: 47).

Y, precisamente, porque el duelo es “desinteresado” podemos adentrarnos en otra categoría que surge de la “variación” pero la abandona, conciente de que ha nacido la vida de la muerte. Esta idea ya estaba en oriente en el mito de la trasmigración de las almas, aclara Hegel, pero es occidente quien puede pensar que el rejuvenecimiento no corresponde al cuerpo sino al espíritu. Porque los pueblos (sus costumbres, sus creencias y su arte) desaparecen, pero nunca de un modo que su espíritu no rejuvenezca sublimado en formas posteriores. Las nuevas formas del espíritu acabarán también por agotarse y desaparecer, pero ese agotamiento y desaparición nunca lo serán del espíritu sino de las formas parti-

<sup>10</sup> Remitimos a quien le interese este aspecto del pensamiento hegeliano a Jacques D’Hondt, Hegel filósofo de la historia viviente (Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971) y Bernard Bourgeois (1972). Como observación accesoria aunque no menor, recuérdese que Rosenkranz destaca la influencia de Shakespeare en Hegel.

<sup>11</sup> Son especialmente interesantes las menciones que realiza en Hegel, 1994: 52 y 60-61.

culares que este asume. En esta idea de espíritu parece asechar el idealismo como filosofía anti-materialista, como pensamiento abstracto de algo que sólo se da en la idea. Pero Hegel materializa su concepto: "De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones" (Hegel, 1994: 48). Esta frase es un dardo anti-esencialista, dirigido con certeza al corazón de quienes sostenían que cierta fuerza o esencia de las cosas y de los hombres era irreducible al conocimiento. Que el espíritu manifieste todas sus fuerzas, significa que las fuerzas no son nada por fuera de sus manifestaciones concretas. Conocer las fuerzas del espíritu, en Hegel, no significa acceder místicamente a lo oculto en las cosas o en los pueblos, sino contrariamente, comprender con el concepto la diversidad de las formaciones y producciones de sus fuerzas, porque éstas no tienen otra realidad aparte de su manifestación.

Surge, entonces, al pensamiento la pregunta: ¿cuál es el fin de todas estas manifestaciones del espíritu? Surge, primordialmente, porque advertimos con perplejidad que la variación y el rejuvenecimiento implican figuras antagónicas: guerras, destrucciones, conquistas, y toda clase de desgarramientos del espíritu en los que, sin embargo, el pensamiento desea hallar una verdad; de hallarla, será su verdad. "Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la razón misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y obra de la razón" (Hegel, 1994: 49). Nuestro filósofo acerca a sus discípulos un ejemplo del significado de aquello que quiere decir y propone que se piense en lo que suele llamarse religiosamente la "providencia divina". El auditorio, en su gran mayoría cristiano y protestante, habrá de darse una idea acabada de la categoría de razón mediante la noción religiosa de "providencia", no porque ambas tengan cualidades divinas sino porque, en cualquiera de estos casos, existe la idea de un principio rector del mundo. Pero la idea de una providencia divina no lo deja

muy contento al profesor suabo, ya que el objeto de sus lecciones es la historia universal, y la fe que administra la providencia religiosa es, por así decirlo –ironiza Hegel–, "al por menor"<sup>9</sup>. ¿A dónde referirnos, entonces, para obtener la idea de una razón que rige el mundo, para alcanzar, por decirlo así –imitamos nosotros–, un principio "al por mayor"? Hegel no titubea: a "lo concreto"; a los acontecimientos históricos que "están patentes ante nosotros" (Hegel, 1994: 51).

## V

Hegel postula que la razón rige el mundo. Pero de la razón, de la Idea, así como de la providencia, se habla y se escribe con facilidad sin saber qué sean. ¿Qué es la razón? Hegel sacudirá a su auditorio (y con él todo intento de encasillar su filosofía en un abstracto idealismo opuesto a la materia –o que no la contemple–): "La razón, aprehendida en su determinación, es la cosa" (Hegel, 1994: 57; la bastardilla es del propio texto). Y agrega: "Lo demás –si permanecemos en la razón en general– son meras palabras". Atendamos a los hechos y a los acontecimientos, reparemos en las manifestaciones concretas de las fuerzas del espíritu, veamos las encarnaciones materiales de la Idea; lo demás son meras palabras.

Una Teodicea, aquello que Leibniz intentó formular metafísicamente y de un modo abstracto e indeterminado, encuentra ahora en Hegel –concretamente, en el modo de considerar la historia universal–, una justificación material en donde "la masa entera de lo concreto aparece ante nuestros ojos" (Hegel, 1994: 56). Es cierto que Hegel hereda de Schelling la certeza de que la historia es una Teodicea, pero sólo si se comprende hasta qué punto ella es inseparable de la visión trágica que de la historia posee el primero, se advierte el carácter novedoso de esta proposición. Esto ha sido señalado no sólo por Hyppolite (1991: 28-48) sino por alguno de sus discípulos como D'Hondt y Bourgeois<sup>10</sup>. Este último propone pensar lo absoluto como drama, en el sentido teatral del término; pensar la filosofía de Hegel como la dramaturgia de lo Absoluto (Bourgeois, 1972). Y,

efectivamente, Hegel se refiere a la historia universal como un “gran teatro” en más de una oportunidad<sup>11</sup>. La razón, decíamos antes –lo absoluto, proponemos ahora–, se despliega en el gran teatro de la historia universal. Hemos mencionado ya que la razón es su manifestación, esto es, su materialización concreta, y ello hasta tal punto que, aprehendida en su determinación, es la cosa. Ahora debemos preguntarnos: ¿y lo Absoluto? ¿Qué es lo Absoluto? ¿No es acaso el modo de introducir nuevamente el despotismo de la Idea que ignora el acontecer concreto de la vida? ¿No hemos perdido todo lo que habíamos ganado en este concepto que parece conducirnos irremediamente a lo abstracto y a lo simplemente ideal? No. Lo Absoluto no es una dimensión ajena o extraña al sujeto. “Lo Absoluto es sujeto” (Hyppolite, 1991: 31). Y el sujeto, considerado en el teatro de la historia universal, es –para Hegel– espíritu manifiesto, concreto.

Hemos comentado ya que el espíritu era actividad, pero no sencillamente en el sentido de que tiene ésta y aquélla actividad, como algo diferente de su esencia, como si el espíritu fuera algo “otro” de su actividad. El espíritu es su actividad. Y lo mismo debe decirse del hombre, que es el espíritu considerado ahora en el teatro de una historia particular. “Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad” (Hegel, 1994: 64). ¡El hombre es su propio resultado! ¡El hombre es su propia creación! Reparar en la conciencia del hombre no es remontarse a una esfera escindida de lo material, no es acceder al “reflejo” de su realidad, ni es promover fantasías ideales. “Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente” (Hegel, 1994: 63), y viceversa.

<sup>12</sup> “La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Considérase como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que, por tanto, no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creo, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero sabe también esto y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo”

Frente a cualquier intento de postular esencias de los pueblos o de los hombres que no se condigan con su existencia real, frente a toda evasión o abstracción de lo que la manifestación concreta expresa y condensa, frente a cierto sentido común del pensamiento contemporáneo que se complace suponiendo que el espíritu porta una esencia (por ejemplo, un destino de grandeza) que no es compatible con su “inexplicable” acontecer actual, Hegel levanta la guardia: los pueblos son lo que hacen, “son lo que son sus actos” (Hegel, 1994: 70). Los individuos no quedan al margen de esta consideración. “El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto” (Hegel, 1994: 103). ¿Dónde ha quedado la idea de que incumben y valen sólo las intenciones?, ¿dónde ha ido a parar la filosofía de la “buena voluntad” en sí?, ¿qué ha sucedido con la idea abstracta en el terreno de la historia, una vez que se afirma que los hombres y los pueblos son lo que son sus actos, son lo que se hacen: sus determinaciones, sus manifestaciones?

La de Hegel es una filosofía de los contenidos y no simplemente de las formas. Y los contenidos no deben ser concebidos como posteriores a las formas, del mismo modo que el concepto no puede ser entendido como posterior a su método (lo que equivale a decir –en alusión al problema que comentamos en nuestra sección II– que si la dialéctica es un método, lo es sólo en la medida en que también es dialéctico su contenido). En lo que hace a la vida de los pueblos (y también de los hombres) habitualmente se piensa que, por ejemplo, el pueblo azteca se ha dado esta religión y esta idea de la divinidad, el pueblo griego se ha concedido este arte y esta filosofía y el romano ha preferido este derecho y esta moral. Razonar así es imaginar a los pueblos entrando a un mercado de religiones y escogiendo la que mejor les place; figurarse, luego, que se dirigen hacia la góndola de los derechos y hacen lo propio, y al fin de cuentas –repetiendo esta deliberación en lo que hace a la moral, a su constitución, al arte, a la

música y a todas sus expresiones–, considerarlos conformados en pueblos, luego de esta suerte de voluntario paseo de compras. De este modo, los pueblos serían sustancialmente algo que, accesoriamente, tendría una moral, un derecho, un arte, etc. Hegel reacciona contra esta falaz antropología. Si el espíritu, si los pueblos, si los hombres, son esencialmente actividad es porque producen; y estas producciones son lo que ellos son. Formidable modo de adelantarse a una disciplina que todavía no había pronunciado una palabra cuando Hegel dictaba sus lecciones. A la sociología, que se preocupará luego por comprender la racionalidad de una determinada sociedad, las acciones de sus integrantes y la del conjunto, Hegel la está remitiendo a interrogar la religión, la moral, el derecho, el arte y demás manifestaciones de esa comunidad.

## VI

Si Hegel enfatiza la importancia de conocer las manifestaciones concretas de los pueblos es porque considera que ellas no se encuentran en una esfera de índole superior o distinta a la que puede alcanzar el conocimiento humano. Incluso más: nuestro filósofo estima que la creencia –muy difundida, según él– de que habría algo (por ejemplo, Dios) más allá de los alcances de la razón, se ha convertido en doctrina y en prejuicio. Fe y saber serían registros antagónicos, divorciados para siempre por la ilustración que se ha propuesto acceder con el conocimiento sólo a aquella parte de la realidad que se nos presenta, sólo a lo que “cabe” en nuestra experiencia. Hegel retomará críticamente la propuesta ilustrada: ¿es con el conocimiento con el que debemos dar cuenta de la experiencia

<sup>13</sup> Vale para esta afirmación el comentario que hiciéramos al título de nuestras reflexiones. Más apropiado sería ubicar a Hegel como un filósofo de la identidad entre forma y contenido, pero el desarrollo de esta exposición y, fundamentalmente, el vigoroso énfasis que la interpretación que debatimos introduce en sólo uno de los polos de aquello que conforma una identidad dialéctica, nos habilita –a juicio nuestro– a insistir particularmente en el extremo ignorado por dicha interpretación.

humana?, ¿por qué condenar ciertas experiencias –humanas, reales, y, por esto mismo, racionales– al confín de lo desconocido?, ¿por qué abogar por un criterio “científico” que margine experiencias como la religiosa, cuando precisamente en ésta última clase de experiencias se juega la verdad del sujeto? Creer, ¿no es estar cierto de algo? Saber, ¿no es, acaso, lo mismo?<sup>12</sup>.

Saber y creer es estar cierto de algo. Conocer, en cambio, es penetrar, además, en los fundamentos. Y esta es la tarea de la filosofía. La religión, por caso, no puede quedar al margen de su labor. Desde el punto de vista de Hegel, ya señalamos que no corresponde figurarse a los pueblos eligiendo religiones; sí, en cambio, puede pensarse a las religiones generando pueblos. Según sea la religión, así será un pueblo. Esta fórmula aparecerá luego en la conocida tesis weberiana que encuentra en la ética religiosa de un pueblo el factor clave que explica un mayor desarrollo de cierto modo de producción. Así, para Weber, el capitalismo se ha desarrollado con mayor fuerza y más rápidamente en un lugar que en otro, pero no por azar o por capricho, sino porque la ética protestante favorece y demanda acciones de tipo capitalista como el ahorro, la inversión, el no despilfarro, etc. Hegel había anunciado en sus lecciones está imprescindible vocación sociológica, que interroga los fundamentos –y no meramente las consecuencias– de las acciones humanas: “Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano sólo eran posibles en el paganismo específico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante” (Hegel, 1994: 113). Si el Estado no ha surgido de la nada sino de la religión, si un pueblo particular ha surgido de una religión determinada, ¿cómo condenar a un improbable mundo incognoscible aquello que constituye las raíces de esa comunidad concreta?

¿Por qué esta insistencia hegeliana de dirigirnos hacia la esfera de la conciencia? ¿No es la religión un fenómeno meramente ideal, que, si bien generalmente tiene consecuencias en la práctica, no deja de ser un reflejo invertido de una realidad invertida? ¿Por qué

no militar junto a quienes se esfuerzan por indicarle al pueblo qué es, cómo debe actuar y cómo debe transformarse, para que una vez que su práctica material y las relaciones que en ella se originan se modifiquen, su conciencia devenga libre del yugo religioso? La respuesta de Hegel a este interrogante debe hallarse en el terreno de la autoconciencia.

Es en la autoconciencia en donde la conciencia sabe que “saber de otro” es “saber de sí”. Es en la autoconciencia en donde lo opuesto aparece como lo idéntico, donde el “otro” soy “yo mismo”, donde salir es regresar y donde conocer es conocer-se. La flexión ante el mundo que implica la conciencia, deviene re-flexión al conquistar la autoconciencia. ¿Qué es, entonces, la religión? “La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que un pueblo tiene de sí mismo” (Hegel, 1994: 111). Dios es la conciencia que un pueblo tiene de sí. Dios es autoconciencia. Así, si fuese posible consumir la quimera de cierto marxismo, que promueve y lucha por la abolición de la religión y la desaparición del Dios de una comunidad determinada, dicha comunidad no sabría ya, para Hegel, quién es. En nuestro filósofo, Dios es idea, no ideal. Idea encarnada en pueblos concretos. Pueblos que son no lo que sueñan idealmente, sino lo que hacen realmente, y este hacer involucra también su práctica religiosa.

<sup>14</sup> Un caso cercano e ilustrativo de lo que aquí se quiere indicar es el de la ley de divorcio en la Argentina en 1987. Las parejas constituidas civilmente como matrimonio no comenzaron a separarse a partir de la ley sino, al contrario, la ley de divorcio proporcionó un marco jurídico a una práctica que ya existía en la sociedad civil, que era la situación real, concreta, de un importante número de matrimonios separados.

<sup>15</sup> No consideramos “de más” aclarar que no se trata en Hegel del aparato estatal sino de un Sujeto, es decir, de una comunidad orgánica o de un conjunto de hombres. “Más en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados” (Hegel, 1994: 51). O bien: “Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico” (Hegel, 1994: 103).

## VII

Ser es hacer. Entramos en el mundo de las acciones y de su consideración moral. ¿Es Hegel partidario de una moralidad ideal o de una idea moral abstracta? No. Frente a la formalidad kantiana de los enunciados del deber ser, Hegel levantará contenidos concretos vinculados con el deber hacer. A la moral autónoma que presupone un individuo puramente autodeterminado y una voluntad incondicionada, Hegel opondrá una ética heterónoma relacionada con determinaciones concretas y costumbres condicionantes. A la retórica del deber por el deber Hegel la situará como momento subjetivo a superar en una práctica colectiva material del deber por el hacer. Esto significa que no debemos remontarnos demasiado lejos de nuestro quehacer para hallar una vida ética.

Kant había formulado que el deber debe ser querido como tal, sin ninguna relación a otra cosa, sin ser vinculado con los fines o con las consecuencias de la acción. El imperativo categórico era la brújula que sirve para orientarnos en los tempestuosos mares de la práctica cotidiana, cuyas olas nos inclinaban una y otra vez hacia apetitos y deseos –las más de las veces– contradictorios con el deber. Hegel advierte un peligroso autoengaño en la formalidad kantiana. Hablamos de “formalidad”, precisamente, porque se trata –como siempre en las críticas de Kant– de formas y no de contenidos. A priori, la facultad de la sensibilidad posee “formas” de intuir el mundo y el entendimiento contiene categorías o conceptos “formales” para re-presentar lo que la primera presenta. La ley moral, que ordena imperativa y categóricamente cómo se debe actuar, comparte con los aspectos mencionados acerca de las facultades de la razón especulativa, no solamente su condición “a priori” sino también su carácter “formal”. Y Hegel, como se indicó oportunamente, es un filósofo de los contenidos, no de las formas<sup>13</sup>. “Por esencial que resulte el resaltar la pura autodeterminación incondicionada de la voluntad como raíz del deber, pues sólo mediante la filosofía kantiana ha ganado el conocimiento de la voluntad su fundamento sólido y su punto de partida gracias al pensamiento de su autonomía infinita, por mucho

que afirme el mantenimiento del punto de vista simplemente moral que no alcanza al concepto de eticidad, rebaja esta ganancia a un formalismo vacío y la ciencia moral a una retórica del deber por el deber” (Hegel, 1993: § 135, p. 464; bastardilla del propio autor). Es decir: cierto absurdo encuentra Hegel en el formalismo vacío de Kant, consistente en creer que el deber puede existir sin presuponer la materia sobre la cual ordena. Es porque se pre-supone la propiedad, nos dice Hegel, que puede existir un deber vinculado con su inviolabilidad. Es porque se pre-supone la vida humana, que puede pensarse que asesinar es contravenir un deber. Sin pre-supuestos no hay supuestos.

La Moralität se supera en el concepto de Sittlichkeit. Traducido al castellano como “eticidad”, sittlichkeit deriva del vocablo Sitte, que significa costumbre. El deber ser de los individuos encuentra una superación en el deber hacer de un pueblo, de una comunidad, de una sociedad determinada. De lo abstracto e incondicionado a lo concreto y condicionado. De la idea moral a la costumbre ética. Las leyes éticas de un pueblo no pueden contradecir ni mucho menos reprimir sus costumbres. Legislar en materia moral ignorando o contraviniendo la costumbre de una comunidad es construir un mundo como debe ser, y no comprender el que es. Si el filósofo insiste en postular un mundo ideal, “si se construye un mundo tal y como debe ser, entonces ciertamente ese mundo existe, pero únicamente en su imaginación, elemento dúctil al que se le permite fantasear cualquier capricho” (Hegel, 1993: 59; bastardilla del autor).

Hegel descubre la antesala del orbe moral de una comunidad, no “a priori” en la razón, sino en el mundo concreto de las costumbres.

Si un precepto moral habita un sitio antes de convertirse en tal, ése sitio es la costumbre. El marco jurídico de una sociedad, en lo que hace a los hábitos y comportamientos considerados “buenos” y a los sancionados como “malos”, va modificándose en la medida en que las costumbres de la misma van adquiriendo nuevas formas o se van superando<sup>14</sup>.

En las relaciones reales que el hombre establece en una comunidad late una ética que lo vincula con sus pares, deberes concretos que lo afirman como miembro de una sociedad, de un pueblo, de un Estado<sup>15</sup>. Allí encuentra el ciudadano su vida ética y, en ella, su libertad. Hegel intenta pensar la libertad del prójimo no como límite sino como prolongación de la propia. Los hombres se limitan unos a otros en el terreno de la sociedad civil: aquí compiten y cada uno ve al otro como un medio para realizar su propia finalidad; aquí se comprende la libertad de un modo meramente negativo, considerándola como una “recíproca molestia” que deja a cada cual “un pequeño espacio en que poder moverse”. Pero en la dimensión ética del Estado la relación entre medios y fines desaparece, y ni lo universal es medio para la realización particular, ni lo particular lo es para el desarrollo de lo universal. “El Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio” (Hegel, 1994: 101). El Estado tampoco es una abstracción. Es el modo organizado de la vida comunitaria, y es porque los sujetos pueden pensarse como miembros de un Estado y no exclusivamente como competidores individuales, que podemos comprender que una misma persona se enfrente en el mercado con su prójimo y luego marche cantando con él a la guerra. ¿Cómo explicar esta contradicción? Hegel dirá: en el primer caso, el individuo persigue finalidades egoístas y lucha por satisfacer sus necesidades; en el segundo, la finalidad del individuo coincide con un fin universal, el individuo deja de pensarse como limitado por el prójimo y ve en él su prolongación. Allá, el individuo se considera a sí mismo como formando –compelidamente– parte de una sociedad civil; acá, se sabe miembro –libre– de un Estado, de una comunidad.

## VIII

El desarrollo aquí presentado ha procurado interrogar y comentar los conceptos que han movido –y mueven– a pensar al idealismo hegeliano como una filosofía plena de abstracciones, como una conciencia escindida del mundo. No hemos debido hurgar “detrás” ni “por fuera” de ellos para dar con su verdad, manifestada siempre en el contenido material de cada uno de dichos conceptos.

Al comienzo de nuestras reflexiones habíamos propuesto como hipótesis que la Idea en Hegel puede –y, convenientemente, debe– ser comprendida como experiencia. Y en cuanto a la dialéctica, mencionamos que Hyppolite afirma que entendida como experiencia, adquiere un verdadero significado hegeliano. Muy probablemente, esta noción de experiencia –comprendida desde un pensamiento fenomenológico y dialéctico, opuesto a todo reduccionismo meramente empiricista– albergue la clave para comprender acabadamente el idealismo absoluto de Hegel, ya que ha sido ella quien nos ha remitido, una y otra vez, de la fuerza a su manifestación, de las intenciones a los hechos, de la razón o el espíritu a su determinación concreta en pueblos, de Dios a los hombres, de lo Absoluto al sujeto, del deber ser al deber hacer, de una moral formal y vacía a una ética concreta de contenidos, en suma, del idealismo a su expresión concreta.

## Bibliografía citada

- Bourgeois, Bernard: (1972) El pensamiento político de Hegel, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Descartes, René: (1987) Meditaciones metafísicas, Ediciones Alba, Madrid.
- Engels, Federico: (1991) “La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en Introducción general a la crítica de la economía política / 1857, Siglo XXI editores, México.
- Hegel, G. W. F.: (1992) La fenomenología del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, G. W. F.: (1993) Fundamentos de la filosofía del Derecho, Libertarias / Prodhufi, Madrid.
- Hegel, G. W. F.: (1994) Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal, Alianza Universidad, Madrid.
- Hyppolite, Jean: (1991): Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Ediciones Península, Barcelona.
- Kojève, Alexandre: (1972) La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, Editorial La Pléyade, Buenos Aires.
- Marx, Carlos: (1974) La ideología alemana, Ediciones de Cultura Popular, México.
- Marx, Carlos: (1991) “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, en Introducción general a la crítica de la economía política / 1857, Siglo XXI editores, México.
- Weil, Eric: (1996) Hegel y el Estado, Editorial Leviatán, Buenos Aires.

por María José Rossi y Silvia Ziblat

## Introducción

La sensatez –virtud burguesa por excelencia– debió, en algún momento, ser transferida del soberano hacia el público. La razón encarnada en el monarca absoluto, devino sinrazón cuando el sistema necesitó hacer su despegue. Territorio unificado, mercado único, paz social: estos logros requirieron de la mano fuerte del soberano y de la obediencia sin más de parte del súbdito. Instauradas estas condiciones se abre una nueva etapa que necesita, para avanzar, de la opinión del público burgués. Será ahora la opinión civil quien indicará lo conveniente para preservar los valores y defender los intereses de la burguesía, desde la cual se considera a toda la sociedad. Creemos que esta intención –la de consolidar y desplegar el proyecto burgués– mueve a Kant, filósofo político y filósofo de la historia, para redactar esta suerte de manifiesto.

Se trata aquí de impulsar la opinión pública, y de asegurar su libertad, encuadrada en la más férrea obediencia civil.

Kant considera que hay un progreso posible: un crecimiento en el número y calidad de acciones conforme a la ley positiva en lo histórico tangible, por lo cual le interesa la racionalidad de la legislación. Este progreso se inscribe sobre el progreso moral, sólo concebible en el tiempo de la especie humana. Si a esto se agrega la posibilidad del progreso científico –habida cuenta de la superación del dogmatismo y escepticismo gracias a la crítica de la razón

pura– y la comprensión de la religión como ley moral expresada en términos de mandamiento divino, hallamos un cuadro completo de la Ilustración según nuestro filósofo.

No es ingenuo Kant cuando piensa en un mundo ordenado y pacífico: no evita referirse a las necesarias desigualdades e injusticias que los mecanismos sociales generan. No hace gala de la casi dialéctica crítica de Rousseau: hay pobres porque hay ricos. Tampoco las acepta con la amarga penetración de Hegel: la pobreza es una preocupación en los estados modernos.

Se ubica Kant en una posición típicamente liberal: el antagonismo, las diferencias, la “insociable sociabilidad” del hombre, constituyen resorte de progreso. Seguirá así una idea que se hará lugar común en su tiempo. El antagonismo será visto como un signo de salud del hombre moderno, como una muestra de su libertad e iniciativa.

La razón práctica tiene primacía, gobierna todo este proceso. La justicia brillará finalmente. La utopía, regida por la razón práctica, tiene bajo su mando todo progreso.

Tal vez Kant no avizoró la gravedad de las contradicciones que sobrevendrían, ni los mecanismos ideológicos que aparecerían para acompañarlos. Kant cree en la racionalidad de la revolución burguesa, y es por ello que valora tanto la discusión entre doctos como factor de docencia social entre pares, hacia arriba, hacia el poder, y hacia abajo, dirigida al hombre común.

La opinión, lo que después será llamado opinión pública –noción que ya la Ilustración francesa e inglesa manejaban–, no es en este caso la opinión proverbialmente despreciada por la filosofía, no es la doxa. La opinión es el saber sobre lo público que parte de individuos que razonan, que piensan en lo común a todos: la revolución burguesa. La opinión no es pasión ni arbitrariedad: siendo subjetiva, tiene valor objetivo. La opinión sería algo así como las categorías del entendimiento para lo social, aplicadas en uso legítimo a lo social fenoménico. Sobre la base de la “sociedad nouménica”, la utopía se piensa universalmente en la mejora de la sociedad fenoménica. Kant cree aquí en la superioridad del filósofo para este quehacer, porque lo ubica por sobre las parcialidades de teólogos y abogados. Lo que

rechaza de ellos es su pertenencia a corporaciones, su representar interés de sector, antiguos, que retrasan el proceso. En el mismo bando de los filósofos se ubicarán todos aquellos que se interesen por la totalidad, los verdaderos intelectuales de esta etapa, universitarios o no. Los doctos serán todos aquellos que, impregnados del espíritu de la época quieran mejorar la legislación vigente y adecuarla a las necesidades de la época. Estos individuos, tal vez no filósofos, obrarán como filósofos en el sentido de que crearán corrientes de opinión en torno a la gran variedad de asuntos que concierne a la sociedad, impulsados por el sentido de lo universal que expresa a la revolución burguesa. Estos voceros de la burguesía deberán hacerse oír, rebasando “los límites de su esfera privada como si fueran sabios” (Habermas, 1986: 138-139).

En este ejercicio, confía Kant, el hombre se hace ciudadano y como tal, autónomo; se hace libre, consolida la igualdad en el cumplimiento de la ley, en la ausencia de privilegios.

Esta opinión de propietarios e intelectuales consustanciados con la modernidad burguesa es, para Kant, cuestión de razón, y, más que política, es acción moral: regula la legislación positiva desde fuera de la legislación, desde el trasfondo ético: es el hombre autónomo quien se expresa. Su reflexión trasciende lo privado: su interés egoísta le obliga al altruismo.

Esta mediación entre sociedad y Estado es un gesto más ético que civil, y por eso resulta iluminador: ilumina las decisiones del monarca, pone luz en toda la sociedad, hace innecesario el secreto.

Este escrito, que ya tiene más de dos siglos, mantiene intacta su vigencia. No hay manera de entender la esfera de lo público en la historia moderna si no se transita por su sustanciosa brevedad.

Kant pensaba la publicidad como un arma poderosa de progreso.

En nuestro siglo, sin embargo, la ilustración ya ha desplegado su dialéctica. Dice Adorno: “No hay libertad alguna sin la opinión, que diverge de la realidad; pero tal divergencia pone en peligro la libertad misma” (Adorno, 1964: 61).

El derecho a opinar supone el interés del conjunto, pero ya está neutralizado por los mecanismos poderosos que el sistema concede,

porque le resultan funcionales. Lo racional burgués ha generado, después de entronizar al sujeto, el reinado del objeto, divorciado ya de la razón e impidiendo opinión fuera del sujeto. En verdad, ahora, habría que resistir a la misma opinión. Dice al respecto, de nuevo, Adorno: "El pensamiento (...) se prueba en la liquidación de la opinión: literalmente de la dominante" (Adorno, 1964: 67). Esta resistencia debe ejercerse tanto hacia afuera como dentro de sí, donde lo dominante se ha enquistado. El sujeto debe desacordarse con el mundo y consigo mismo. Al sujeto se le arrebató la misma función sintética: debe defenderse de lo que se piensa y de lo que él piensa.

La razón se ha tornado razón tecnológica, instrumental, administradora. No son estos sino rasgos que se derivan del germen mismo de la ilustración. Esta reflexión ha sido hecha para entender la sociedad industrial avanzada, para el primer mundo. Este otro en el que estamos, cosifica al objeto y al sujeto porque administra la subtecnología, porque administra la pobreza: es razón depredadora, razón dependiente, razón vergonzante, sinrazón.

En el primer mundo, la lógica del intercambio abstracto deshumaniza al sujeto, vuelve autónomo al objeto. Aquí, la lógica de la miseria nos quita la condición humana.

La obediencia civil, que los teóricos burgueses ponen como factor de cohesión y como precondition de desarrollo burgués, como orden sin el cual la vida se torna brutal y breve, aquí, para nosotros, desordena y desquicia al mundo, porque consiente en lo abominable. Las guerras imperialistas desde el primer mundo, o nuestros "procesos" latinoamericanos perpetúan la situación salvaje y despiadada donde se suprime al sujeto, simbólica y materialmente.

Pensar, como decía Adorno en la década del '60, es el pensar de Kant, el publicar, pero ahora con mayor complejidad. Es casi otro pensar. Adorno habla de resistir al propio pensamiento. Nosotros podríamos hablar del resistir físico, sin metáfora. El sujeto objetualizado que hemos devenido corre el riesgo de petrificarse, a fuerzas de golpes de irracionalidad extrema.

Un nuevo proceso de Ilustración habría que imaginar en esta etapa. Cuáles sean las armas de esta nueva crítica, de esta resistencia:

este es nuestro insoslayable problema.

## Comentarios

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad (Kant, 1985a: 25).

Con esta definición de la Ilustración, Kant inaugura un texto que será paradigmático en relación con la autocomprensión que el proceso ilustrado tiene de sí. En principio, Kant análoga el desarrollo de la humanidad al desarrollo del hombre (en cuanto individuo). El estado de “incapacidad culpable” es un estado de minoridad, en el que los hombres obran como si fueran niños –si bien no gozan, como éstos, de la inocencia que los absuelve: son culpables–. La razón de la culpabilidad de los hombres reside en que, pudiendo hacerlo, se rehúsan a abandonar el estado de servidumbre. La Ilustración aparece así como el tránsito de la infancia a la madurez. Pero como la vida del hombre individual es demasiado corta para asegurar el despliegue de los fines de la razón, ellos deberán cumplirse en el hombre en tanto especie. Por tanto, el progreso posible de las disposiciones racionales de la humanidad sólo se logra en el esfuerzo continuado de las generaciones; en la especie, no en los individuos.

La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración (Kant, *ibidem*).

El estado de madurez al que los hombres deben aspirar aparece definido como capacidad de hacer uso de la propia razón. Pero la liberación de las potencialidades de esta razón es un asunto de valentía, de voluntad. La cita que escoge Kant de la *Epistulae* de Horacio dice textualmente: “atrévete a saber”. En la traducción que hace Kant el énfasis recae en la necesidad de fortalecer la voluntad, pues remarca: “ten el valor...”. Eso significa que ser ilustrado no atañe

tanto a la inteligencia cuanto a la voluntad, al querer ilustrarse y pensar por sí. De ahí que la emancipación de la razón esté subordinada a la autonomía de la voluntad: sólo ella será capaz de liberar las potencialidades contenidas en la razón misma.

Nótese además que Kant conmina al sujeto individual a hacer uso de su propia razón; no se dirige impersonalmente al todos sino al tú: “Ten el valor...”. Esto significa asignarle a la razón la capacidad de abrirse paso en el conocimiento sin el auxilio de la autoridad.

Este fue un paso de enormes consecuencias, pues implicaba el abandono definitivo de la idea de que el único modo correcto de razonar era apoyarse en la autoridad de la Biblia y de Aristóteles. La misión de la crítica ilustrada fue por ello librar la batalla contra estos dos bastiones del saber; en primer lugar, contra la religión revelada cristiana, fundamento de la metafísica tradicional. La revelación, por pertenecer al orden de lo sobrenatural, no era para la razón una fuente legítima para la búsqueda de saber. En segundo lugar, la crítica ilustrada se manifestará como la lucha contra la tradición. El saber heredado es visto, como lo anticipara Descartes, como un saber “dudoso e incierto” del que es necesario deshacerse porque es fuente de error. Y había razones para esa desconfianza pues, en efecto, la ciencia de Galileo no coincidía con las premisas cosmológicas y físicas de Aristóteles. Por eso este saber de la tradición –tanto el que se apoya en las verdades sobrenaturales de la Biblia como en las aseveraciones de Aristóteles– es tachado de “opinión”, que equivale a decir “prejuicio” o falta de racionalidad. Por eso, la lucha contra la tradición va a ser la lucha contra el saber infundado, contra los prejuicios.

La pereza y cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a su gusto en estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela (naturaliter majorenes): también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! (Kant, *ibidem*).

La primera dificultad en esta breve cita es elucidar qué entiende Kant por 'naturaleza' y, por otro lado, a qué momento de la historia hace referencia con la expresión "hace tiempo". En numerosas oportunidades Kant hace referencia a la naturaleza y también a la providencia en relación con la historia. Pero ya sea que se interprete la marcha de la humanidad en un sentido inmanente (es decir, debido a una ley de la "naturaleza") ya sea trascendente (como producto de una intención sobrenatural, de una "providencia"), lo cierto es que ambos puntos de vista implican la existencia de una teleología ordenadora, de una finalidad supraindividual, que se cumple a expensas de los propósitos humanos y merced a sus propios conflictos: "No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos –dice Kant, (1985a: 40)– que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, siguen insensiblemente como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran...". La historia no transcurre merced a la intención y a los propósitos de los hombres sino debido a una legalidad superior: la legalidad de la naturaleza o de la providencia. Pero Kant propone que a partir del descubrimiento de la propia razón, sean los hombres los que comiencen a rehacer conscientemente y libremente su historia. Esta posibilidad estaría dada para la humanidad "hace tiempo", es decir, desde la pérdida del estado paradisíaco. Este acontecimiento –producto mismo del ejercicio de la libertad– marcaría el paso del instinto a la razón y a la libertad. Pero para que la libertad y la razón que surgen desde el momento en que los hombres deciden por sí mismos (aunque esta decisión haya implicado la caída) se desarrollen completamente, es preciso que los hombres arranquen las riendas de la historia de manos de los tutores. Estos tutores son los que se empeñan en retrasar la marcha hacia la ilustración colocando todo tipo de obstáculos. Ellos son los médicos (cuidadores del cuerpo), los clérigos (cuidadores del alma) y los abogados (guardianes de la propiedad). Pero el mayor obstáculo que potencia la influencia de estos tutores es la resistencia que se pone el mismo individuo: "¡Es tan cómodo no estar emancipado!". Kant critica la indolencia de quienes les resulta más fácil dejarse conducir que hacer el esfuerzo de pensar por sí mismos.

Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo en mi nombre, tan fastidiosa tarea (Kant, *ibídem*).

Kant hace una profunda crítica aquí al sujeto de la minoridad culpable: el burgués. No es el pueblo a quien se le exige que sea docto, sino a quien puede y debe serlo. Se trata de un llamado a aquellos a quienes no les costaría ilustrarse, a quienes podrían ser agentes multiplicadores de ilustración, a los que pueden pagar; a quienes, en definitiva defenderían sus intereses más genuinamente si ejercieran la razón y la crítica. Es el burgués –y no otro– es el propietario, el que tiene autonomía, el ciudadano, quien debe consumir esta revolución ilustrada. Si el burgués consiente en formar parte de la "atontada grey" y acepta, por desidia, a los tutores de siempre, la historia acabará para él.

Resulta interesante el llamado kantiano a la participación que debe ejercer el "docto". Que no se duerma: el futuro próximo de la revolución burguesa depende de ello. Es para el burgués para quien pide Kant la realización sin restricciones del uso público de la razón. Es él quien sabe qué leyes y disposiciones convienen para la mejor producción y circulación de mercancías. Es el propietario –protagonista de este proceso– quien sabe, mejor que clérigos, abogados, políticos o jueces, interesados en su propio poder de sector, qué costumbres conviene propiciar, reformar o tolerar de acuerdo con el nuevo perfil social, económico, cultural, político.

Kant propone una verdadera religión del publicismo, un culto de la publicación libre: el polígrafo, el publicista, el autor del artículo de fondo, la carta de lector, el escrito del hombre culto interesado en el mejoramiento de su realidad. No se trata del erudito, sino del versado en la problemática de actualidad.

Para realizar esta tarea no basta con pensar en la soledad de un

gabinete, ni aún en el pequeño circuito de allegados o pares: es necesario publicar. Pensar es, a la vez, difundir, comunicar. El pensamiento será una construcción social, una institución por excelencia. Kant expresa esta idea con gran claridad: "es verdad que se dice que la libertad de hablar o de escribir puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos por decirlo así, en comunidad con otros que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, se puede decir bien que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición" (Kant, 1982: 60-61).

En este párrafo encontramos, además de una fuerte defensa de la libertad de prensa, un matiz rousseauiano en su juicio sobre la sociedad civil: los males de la sociedad, las pesadas cargas civiles, los sometimientos que el Estado impone. Kant insiste siempre en la necesidad de la obediencia civil, pero en este texto parece lamentarse de esta limitación de la libertad que se debe asumir. Es por esto mismo que resulta urgente la libertad total para el uso público de la razón, "único tesoro que todavía nos queda". Única posibilidad de transformación de la sociedad sin disgregarla.

Kant considera que constituir la sociedad es un principio a priori, que en sí mismo lleva su finalidad, y, en ese sentido, va mucho más a fondo que el iusnaturalismo contractualista. A la vez, después de Rousseau, a quien Kant leyó y admiró aún sin coincidir con él en todo, resulta imposible ignorar los males de la constitución civil. Y así como Kant dice que quien puede pagar debe pensar, también es consciente de la miseria a la que la sociedad somete a gran parte de sus miembros. La desigualdad es necesaria y aún, defendida desde la postura liberal que Kant sostiene respecto de igualdad de oportunidades y méritos individuales. Pero su liberalismo se encuentra con alguna dosis del igualitarismo de Rousseau, y la realidad le pesa:

"...la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar por ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por estos otros en un estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso, aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a esta inferior..." (Kant, 1975: 363)

Sin embargo, la totalidad exige fatalmente esta diferencia: "...la miseria brillante está enlazada con el desarrollo de las disposiciones naturales en la especie humana y el fin de la naturaleza misma, aunque no es nuestro propio fin, es, sin embargo alcanzado en ello" (Kant, 1975: 363) Y agrega, legitimando lo civil en virtud de la necesidad suprema: "La condición formal bajo la cual tan solo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales".

La revolución burguesa y sus libertades básicas, entre ellas de la prensa y de la opinión constituirá siempre una tensión insoluble entre libertad y desigualdad.

...Pero es ya más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable. Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta, hasta en los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y su vocación de pensar por sí mismo. Pero aquí ocurre algo particular: el público, que aquellos personajes uncieron con este yugo, les unce a ellos mismos cuando son incitados al efecto por algunos de los tutores incapaces por completo de toda ilustración; que así resulta perjudicial inculcar prejuicios, porque acaban vengándose en aquellos que

fueron sus sembradores o sus cultivadores (Kant, 1985a: 27).

El tutor sufre el drama de la detención del pensamiento no menos que el pupilo. Asume la función que la complacencia de los demás le confiere. Esta situación lo enferma de vanidad, al punto de considerarse a sí mismo más allá de la razón. La petulancia le hace perder la libertad de pensar. Este “inspirado” se transforma en delirante, en fanático que, como tal, es capaz de convertir un hecho cualquiera en fuente indubitable. Los resultados son nefastos: “En una palabra, de todo esto tiene que resultar el total sometimiento de la razón a los hechos, es decir, la superstición...” (Kant, 1982: 63).

Kant llama superstición al sometimiento de la razón a los hechos. El culto al hecho es el declinar de la razón. Kant exige, por el contrario, la crítica de lo dado, la discusión sobre el hecho, con el propósito de cambiar lentamente la realidad. No quiere al inspirado, y lo rechaza en la figura protorromántica que perfila Herder, a través de la exaltación de lo sensorial e intuitivo. Hay en Kant una actitud militante en la defensa de la razón, que es común a todos. Al mismo tiempo parecía anticiparse a lo que será una crítica al positivismo: el dato, el hecho a secas es arbitrario, alimenta la sinrazón: el mundo está haciéndose siempre por obra del sujeto. Es el sujeto quien ordena lo dado para hacer de ello conocimiento. Es el sujeto la causa libre de acciones morales. El pensar siempre remite al sujeto, no al hecho. Pensar es como orientarse en el espacio: la referencia es siempre subjetiva, y esta subjetividad es objetiva, no arbitraria, porque no obedece a la inclinación, que diferencia a los hombres, sino a la razón, quien los iguala. El sujeto no es mero individuo: el sujeto, o más bien, todo ser racional, conforma una supraindividualidad. Este afán totalizador de Kant supera en mucho la semblanza del individuo del contractualismo iusnaturalista: cobra dignidad moral y pertenencia a priori a la comunidad humana.

En definitiva, es el tutor quien antes se degrada, y quien más se degrada. El tutor no deja pensar. El tutor deja de pensar. Descansa en la saciedad de su iluminación. La modernidad burguesa en versión kantiana no quiere iluminados: quiere iluministas. El

iluminado es el sacerdote del fanatismo, del autoritarismo, de la necedad, del atraso. Con “iluminados” –irracionales– llámense éstos monarcas absolutos, jefes de iglesia o señorío feudal, no se hace la revolución burguesa.

Por esta razón el público poco a poco llega a ilustrarse. Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue una verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios en lugar de los antiguos, servirán de rienda para conducir el gran tropel (Kant, 1985a: 27-28).

Otro texto del propio Kant (1989) extraído de su *Metafísica de las costumbres*, nos sirve para ampliar y reafirmar estas ideas: “Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por lo tanto, resistencia legítima del pueblo, porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por lo tanto, no hay derecho de sedición, aún menos de rebelión, ni mucho menos existe la posibilidad de atentar contra su persona, incluso contra su vida individual, so pretexto de abuso de poder. El menor intento en este sentido es un crimen de alta traición y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria (...). Por tanto un cambio en una constitución civil defectuosa, que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente no por revolución” (Kant, *idem*: 150-152). Si bien Kant es un entusiasta partidario de la revolución francesa (hasta el punto de verla como señal de progreso para la humanidad) cierra para Alemania el camino de la revolución y opta por el de la reforma.

Algunas de las razones que justifican su posición son: a) La resistencia destruye la constitución civil, que es para Kant el fundamento de la comunidad y el único estado bajo el cual el ciudadano posee derechos y garantías, entre ellos, el de la propiedad. Destruir la constitución es retornar a un Estado carente de justicia; b) En virtud

del contrato originario el pueblo ha abandonado en manos del soberano su derecho de administrar la constitución civil, por lo tanto, una ley pública que autorizara al pueblo a la resistencia caería en contradicción, ya que haría del pueblo súbdito y soberano a la vez. La voluntad general del pueblo sólo se ejerce a través del soberano; si coaccionara al soberano, ella se constituiría en soberano frente al soberano. El único modo viable de expresión de la voluntad general es la queja convenientemente expuesta.

Intentaremos bosquejar ahora algunas razones que nos sirven para contextualizar la negativa de Kant. Se han aducido varias: el temor a la censura, la defensa ciega del Estado prusiano. L. Goldman (1974) hace hincapié en el desarrollo desigual que ha tenido la burguesía en los distintos países europeos. A diferencia de Inglaterra –cuya burguesía se hallaba robustecida por el compromiso a que había llegado con la nobleza– y de Francia –en donde el tercer Estado creció amparado por la monarquía hasta hacerse fuerte– Alemania careció, en virtud de su atraso económico, de una burguesía fuerte. Eso la privó, por lo tanto, de un sujeto social capaz de llevar a cabo la revolución. El sujeto burgués era el sujeto individual emancipado, propietario de sí mismo y de sus bienes, y en cierta medida ilustrado. En tanto la ilustración no se extendiera en el pueblo, Kant no podía confiar en que esta revolución se hiciera desde las bases, sin previamente hacer la reforma “desde arriba”, es decir, desde el monarca ilustrado.

Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? ¿Y cuál es, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres: su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por eso se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario

[...] Por lo tanto, el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía, constituye un uso privado; porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre ni debe serlo, puesto que administra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un uso público de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos (Kant, 1985a: 28-31).

Los hombres nacen libres e iguales. La revolución burguesa se expresa en este derecho natural moderno. No sirven ya los privilegios de cuna, ni el derecho consuetudinario medieval. En el mercado sólo vale el dinero, no importa de quién provenga. Las franquicias individuales y la servidumbre quedan abolidas: compradores y vendedores se igualan en la circulación de mercancías. El contrato, en su versión comercial, iguala a los hombres en cuanto a sus derechos de participar en el circuito del capitalismo mercantil.

Ahora los hombres son “iguales por naturaleza”. Sobre esta base se arma, también, el pacto civil o político, de unión entre individuos y de sujeción al poder civil, como una forma de garantizar todos los pactos. En este caso, importa que, con el contrato, se legitima la obediencia civil, en virtud del consentimiento que brinda para ello cada individuo.

El caso de Kant está enriquecido por el iluminismo, y exige, junto con la obediencia, la libertad total para el uso público de la razón: la luz en todos los actos, la libertad de pensar en voz alta. Aquella libertad de pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa, y de obedecer: ya Spinoza lo planteaba para la primera gran revolución burguesa, en Holanda. En el planteo de Kant, la obediencia debe estar garantizada por la fuerza: las armas modernas del ejército del

monarca ilustrado cuidan el orden burgués. En abierta oposición a Hobbes, sin embargo, no se tratará aquí del orden y de la obediencia del absolutismo: donde reina el poder absoluto, la razón está en la palabra del soberano. El poder ilustrado, en cambio, que es el que Kant propicia, será razonable si escucha la voz de la burguesía y gobierna en consecuencia. Debe gobernarse “republicanamente”, es decir, debe legislarse como lo haría el “pueblo”, si este estuviera ya en estado de ilustración.

En definitiva, el gobierno será legítimo si obra lo bueno, lo razonable. No se puede admitir, como hace Hobbes, que el soberano no se equivoque. El soberano de Kant puede equivocarse. Se le recomienda poner atención a la polémica pública que él debe permitir y propiciar, para legislar racionalmente. Pero sea cual fuere la decisión, debe exigir e imponer obediencia. El Estado no admite fisuras, y la vida civil debe desenvolverse con esa unanimidad artificial que es la condición de su existencia.

La obediencia y la crítica, lejos de contradecirse, se complementan. La desobediencia civil es la condena del Estado moderno, y, a la vez la voz de la burguesía propende a la consolidación y expansión del sistema. Bajo la “dura cáscara” de la obediencia civil o uso privado de la razón, madura, según Kant, mejor que con las revoluciones violentas, el sistema burgués. Bajo la mano férrea del gobierno de ilustración, la ilustración se extiende lenta y profundamente en los espíritus. Este es su proyecto político: la despaciosa reforma que bajo el yugo de la vida social se desarrolla como progreso de las ideas y como paulatinos cambios en la legislación.

La revolución burguesa no madura con revueltas ni con insubordinaciones, sino con orden. No se destruye el antiguo orden con guerras civiles, no sobre la base de intereses de facciones, ni con guerras religiosas, ni con intolerancia. No es en el “vulgo” en quien está pensando Kant cuando condena la desobediencia: piensa en los eclesiásticos y aristócratas que sacarán partido de cualquier revuelta, con intenciones claramente regresivas (Kant, 1985b).

Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así

como una asociación eclesiástica... pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo y para eternizarla, si se quiere? Respondo: Es totalmente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda la ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente... Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso (Kant, 1985a: 31-32).

El concepto de progreso, tomado aquí como un *factum* inherente a la naturaleza humana, es analizado por Kant en un opúsculo de 1798 Si el género humano se haya en constante progreso hacia mejor, y el tribunal de la razón nuevamente convocado a fin de decidir si la humanidad se halla en continuo regreso, progreso o estancamiento. La experiencia registra un espectáculo caótico donde todo es “agitación vacía”, similar a una “farsa de locos”, pero la razón, que no debe atenerse al mero dato fenoménico, se expide positivamente. El optimismo kantiano tiene su fundamento en la “disposición moral del género humano” que, por la sola idea de deber es capaz de determinar sus actos libremente, sustrayéndose de impulsos e inclinaciones. El deber, autobligación del sujeto individual y manifestación de su libertad subjetiva, promueve en la humanidad su tendencia objetiva: el progreso hacia un orden moral más justo. Con todo, la dimensión moral no es sino un aspecto del progreso. Conviene tener en cuenta la dimensión legal, producto de la “insociable sociabilidad” de los hombres, es decir, su “inclinación a formar sociedades unidas a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”. El antagonismo social, que engloba las luchas por el dominio, la ambición, la competencia y la guerra entre naciones, es el medio de

que se sirve la naturaleza para lograr su finalidad: el establecimiento de una sociedad civil según las normas de derecho, y la formación de una federación de pueblos que aseguren la paz perpetua. En su marcha hacia el progreso la historia no aparece desprovista de tensiones sino que es justamente la lucha, el conflicto lo que dinamiza y desarrolla al máximo las disposiciones humanas y las encamina a la formación de un todo legal.

El signo histórico que confirma esta evolución es, para Kant, la revolución francesa. El hecho de que un pueblo se dé a sí mismo una constitución civil, y el entusiasmo que manifiestan sus espectadores frente a este hecho, es una prueba concluyente del obrar autónomo de la razón en la historia.

Puede un hombre, por lo que incumbe a su propia persona, pero sólo por un cierto tiempo, eludir la ilustración en aquellas materias a cuyo conocimiento está obligado; pero la simple y pura renuncia, aunque sea por su propia persona, y no digamos por la posteridad, significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre. Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legisladora descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia (Kant, 1985a: 33).

Kant adhiere a los principios republicanos de gobierno para el que admite la triple división de poderes: el poder soberano (en la persona del legislador), el poder ejecutivo (en la persona del gobernante), y el poder judicial (en la persona del juez). El poder legislativo corresponde a la voluntad unida del pueblo, porque de él debe proceder todo derecho. Por tanto, el pueblo posee todo el derecho de ejercer su voluntad a través del soberano. El criterio que tiene el soberano para actuar conforme a esa voluntad es mencionado por Kant casi al pasar: "y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél". Esta suerte de imperativo categórico para el soberano no es más que una idea

regulativa emanada de la razón que sirve de regla para la administración del Estado. Señala el soberano la necesidad de adoptar la perspectiva universal de la razón, situándose en el lugar del pueblo en el momento de actuar, trascendiendo sus intereses privados.

Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí una época de Ilustración (Kant, 1985a: 34).

La "época ilustrada" es para Kant un ideal con valor, tal vez de utopía, para el que su propia época merece el apelativo de "época de Ilustración", es decir, de transición hacia el pleno ejercicio autónomo del pensamiento (Mercado Vera, 1989). Para esto la difusión de la educación es tarea ineludible y reclama ser instrumentada correctamente desde arriba: "toda esta maquinaria de la educación no muestra coordinación alguna si no es planeada reflexivamente desde arriba..." (Kant, 1985a: 116). De aquí que Kant identifique sin más la época de la ilustración con la época de Federico II (1712-1786) llamado el Grande. A este monarca inspirado en las ideas racionalistas de la ilustración debe Prusia la educación estatal pública subordinada a los fines del Estado con vistas a su engrandecimiento, y a su emancipación de la Iglesia, con lo que cobraría un carácter completamente secular. Por eso podemos ver esta "época de la Ilustración" como aquella en la que por primera vez se dan para Kant las condiciones históricas para que el hombre se abra definitivamente a la conquista de la razón.

En este aspecto nuestra época es la época de la Ilustración o la época de Federico.

Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquél que rompió en primero, por lo que toca al gobierno, las

ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia (Kant, 1985a: 35).

Kant considera que esta forma de restricción del uso de la propia razón en materia de religión es la más humillante, porque se introduce como ninguna otra en el fuero íntimo. Kant había recibido educación pietista, lo que contribuye con la idea de acentuada subjetividad y fuerte valoración de lo personal en el terreno religioso.

Cuando la razón es atacada en lo recóndito, se ve afectada la totalidad de la vida racional. La dominación religiosa obra como modelo sobre el cual se conforma toda dominación.

El eje del problema de la tutoría se encuentra en la ética: es en torno de la ética que giran religión y vida civil, libertad, razón e inclinación. La religión consiste, sencillamente, en la consideración de nuestros deberes morales como mandamientos divinos: es así como se forma el pueblo de Dios, la iglesia espiritual, invisible. La verdadera iglesia sólo se hace tangible en el obrar moral. Se afirma que la iglesia espiritual es obra de Dios, pero que el hombre, sin embargo, "debe proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación" (Kant, 1969: 101).

La laicización de la religión resulta aquí muy evidente: se trata, para hacer el pueblo de Dios, de obrar moralmente. Lo demás es accesorio. Kant reduce religión a moral casi completamente: rigorismo moral, autonomía de la voluntad, respeto a la interioridad: estos elementos construyen su concepción religiosa.

El caso es que el hombre tiene una naturaleza doble, y la voluntad puede determinarse por razón o por inclinación. Es la inclinación –lo sensible, lo patológico, lo que diferencia a los hombres por sus gustos y apetencias– quien deforma la religión natural y hace surgir, frente a la iglesia invisible, la iglesia mundana y visible: "...la naturaleza sensible del hombre hace a su imperfección y al uso de medios imperfectos. (A los hombres) no les entra en la cabeza [...] que cuando cumplen sus deberes para con los hombres, ellos mismos

u otros, justamente por ello ejecutan también los mandamientos de Dios, que por lo tanto en todo su hacer y dejar, en cuanto tiene relación con la moralidad, están constantemente en el servicio de Dios" (Kant, 1969: 104).

La religión moral pura desaparece así en favor de la religión del servicio, del ritual, de la profesión de fe en leyes reveladas, de las observancias, las que resultan moralmente indiferentes. Así como el hombre sensible vive deseoso de honores, inventa la rendición de honores a Dios a través de normas y preceptos. Esta religión estatutaria que el hombre necesita hacerse, instaura jerarquías inexistentes en la iglesia invisible. Entronizados los tutores por una grey perezosa, olvidada de que el esfuerzo moral es lo único que importa, ejercen su poder engañando a los pupilos, creando la ilusión religiosa, que reemplaza a la religión verdadera. El hombre cuyo pastor piensa por él, generando miedo, fanatismo y superstición, cree que lo prescriptivo es lo que agrada a Dios, y que la práctica ritual lo convertirá en un favorito. Es más cómodo recibir órdenes que pensar lo que se debe hacer. Aquí está fuertemente señalada la minoridad auto culpable. El tutor religioso, al suprimir el pensar, tampoco queda indemne de semejante proceso. Dominador y dominado viven acosados por la intolerancia: aparecen las tristes figuras de infieles, heterodoxos, herejes. Se juzga a los hombres según parámetros de obediencia y desobediencia respecto de la ortodoxia. Así queda confiscada la conciencia y detenido el proceso moral que se despliega en la historia. Esta involución es grave, atenta contra los fines de la naturaleza: el sometimiento al yugo estatutario es pesado, porque lo "natural" es hacerse libre.

Surge el fenómeno del clericalismo al negarse la religión natural, lo cual resulta nefasto para el Estado: "el clericalismo, es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un servicio de fetiches, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no

moral y religión, subordinando la última a la primera, y tratando de encontrar en la religión natural una religión universal para el proceso de ilustración. Esta no será otra que el cristianismo, la religión que considera más perfecta por los rasgos éticos y la universalidad de

su mensaje.

El progreso moral, trasfondo sobre el que se inscribe todo progreso, tiene en el cristiano ilustrado a su mejor aliado. La religión del fuero íntimo es quien hace a los mejores ciudadanos.

La sociedad moderna necesita de esta conciencia ilustrada, crítica, indagadora. La libertad de culto es necesaria en este momento de desarrollo del sistema: el Estado debe ser laico. El hombre ha llegado a su mayoría de edad también y sobre todo, para lo religioso. De nuevo, razón y obediencia combinadas son las armas de la revolución burguesa: "La igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley no estatutaria que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad –revelada a él mediante razón– del soberano del mundo, el cual liga

invisiblemente a todos..." (Kant, 1969: 124).

Este soberano –a veces la "naturaleza", otras la "providencia"– conducirá a todos los hombres, invisiblemente ligados, lentamente y por generaciones, en una suerte de éxodo bíblico, hacia el estado iluminado por la paz perpetua.

Pero sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: ¡razonad todo lo que queráis, pero obedeced! Y aquí tropezamos con un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; pues

ocurre que, si contemplamos este curso con amplitud, lo encontraremos siempre lleno de paradojas. Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esa dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y el oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en

los principios de Gobierno, que encuentran ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él (Kant, 1985a: 37-37).

No se trata de una frase meramente edificante, sino de la oposición a cierto mecanicismo materialista en boga en la época. La nota de Jorge Dotti a la traducción que realiza del escrito que estamos comentando, afirma que se alude aquí a Julien Offray de Lamettrie (1709-1751), y a su texto de 1748 *L'homme machine*. El autor se asilaba en la corte berlinesa de Federico (Dotti, 1986).

El materialismo mecanicista, un momento en la secular historia del materialismo, es un signo importante en la gnoseología y concepción de la naturaleza según Hobbes, y determina o se corresponde con su noción de libertad: lo libre es lo que no tiene ningún impedimento físico para desplegarse. Nada más lejano que la libertad de Kant respecto de la descripta: el hombre, sometido a la causalidad física, es

también él mismo causa libre de acciones morales.

El hombre tiene la dignidad de ser más que la máquina: esto significa que no es un mero medio, sino que se considera que es un fin en sí mismo. Dice Kant que las cosas tienen un valor relativo, pero que "los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio..." (Kant, 1973: 83).

Hay un reino de los fines, dado por la unión o enlace de los seres racionales, regidos por leyes comunes objetivas, donde todos son fines y medios. En este ámbito, se distinguen los fines individuales o guiados por la inclinación: lo que aquí se busca tiene precio. Pero hay fines que están por encima de todo precio: aquellos en los que se busca algo que no es sólo medio, que no tiene equivalencias y que carece de precio comercial: "aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad" (Kant, 1973, p. 93).

Lo digno es aquello que por su naturaleza estaba ya destinado a formar parte del reino de los fines, digno es el ser racional que participa de la legislación universal, que puede liberarse de la atadura de las leyes naturales y darse a sí mismo una ley de carácter universal. Esta ley racional dada a sí mismo, válida para todos, tiene valor, no precio: "La autonomía, es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (Kant, 1973: 94).

La formulación del imperativo categórico –la ley moral que dentro de mí me obliga– que se refiere al hombre y su dignidad, a su ser fin además de medio, dice claramente: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio" (Kant, 1973: 84).

Esta orden racional tiene directa aplicación política. Permitir pensar y propiciar la publicación, constituyen actos éticos. Prohibirlo o desalentarlo implica el uso del súbdito, del ciudadano, del hombre, como medio para ejercitar el poder despótico por

el poder mismo, y contraviene los fines de la naturaleza. Ni siquiera el soberano tiene el derecho de infringir este imperativo, porque la moral no es moral, y la ley no es ley, si no es para todos. El monarca está obligado como los demás, porque esta ley deriva de la razón pura práctica, anterior a todo pacto civil.

Si bien el acto moral no debe mirar fines particulares ni conveniencias, Kant, pensando en lo social e histórico, no escatima el señalar la eficacia de este modo de obrar: mientras el pueblo se va ilustrando, el gobierno actuará cada vez más racionalmente, con lo cual se conseguirá aumentar el número de acciones conforme a derecho, dando menos lugar a la desobediencia.

Así, todos, considerados como fin final y no sólo como medio, obrarán el proceso de ilustración, cuyo fin puede ser nombrado de diversas maneras: la utopía, el reino de los fines, el ser dignos de ser felices o la paz perpetua.

### Bibliografía citada

- Adorno, T.: (1964) *Justificación de la filosofía*, Taurus, Madrid.
- Dotti, J. E.: (1986) "¿Qué es el Iluminismo?", en *Espacios*, Nº 4/5, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Goldmann, L.: (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Habermas, J.: (1986) *Historia y crítica de la opinión pública*, G. Gili, México.
- Kant, E.: (1982) *Cómo orientarse en el pensamiento*, Leviatán, Buenos Aires.
- Kant, E.: (1975) *Crítica del juicio*, Porrúa, México.
- Kant, E.: (1985a) "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- Kant, E.: (1985b) "Teoría y práctica en el Derecho político" en *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- Kant, E.: (1973) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid.
- Kant, E.: (1969) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid.
- Kant, E.: (1989) *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Mercado Vera, A.: (1989) "La libertad trascendental y la filosofía de la historia en Kant", *Cuadernos de Ética*, junio, Nº 7.

### Bibliografía consultada

- Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Bedeschi, G., *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Guisán, E., (Ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

- Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.
- Herrero, F., *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1974.
- Kant, E., *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975.
- Ricoeur, P., "Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia", *No hay Derecho*, Buenos Aires, Nº 7, set/nov. 1992, pp. 13 a 16.
- Ureña, E., *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*, Tecnos, Madrid, 1978.

## Comentarios bibliográficos

Dri, Rubén (editor): LOS CAMINOS DE LA RACIONALIDAD. MITO, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN. Biblos, 2001, Buenos Aires.

El libro que comentamos, Los caminos de la racionalidad, no es un compendio de soluciones. Desde su título se advierte al lector que no encontrará en él nada acabado. La racionalidad, que suele pensarse como algo definido, limitado y de algún modo, como un concepto concluido, como un terreno de seguridades, es aludida en el título junto a la mucho más fluida y peligrosa idea del camino, más precisamente, de los caminos.

Pensar caminos de la racionalidad es claramente lo opuesto a pensar una racionalidad que, en la medida en que ya se ha constituido como tal, ha dejado atrás el camino de su propia constitución y ha dejado de prometer para sólo ser. Así, la racionalidad concebida no como camino, sino como resultado o como hecho, es el adversario ideológico de quienes componen este libro colectivo. Si puede hablarse de los caminos de la racionalidad es porque lejos de ser algo establecido y definido de una vez y para siempre, la racionalidad es una tarea. Curiosa y no poco valiente propuesta: justo cuando todo parecía indicar que debíamos resignarnos a festejar fines,

conclusiones, globalizaciones, o en el caso de pertenecer al mundo intelectual-académico, disponernos a estudiar la historia de un avance triunfal de la razón sobre un mundo que se nos concede a cada uno juzgar como más o menos traumático, como más o menos satisfactorio (que se traduce concretamente en una única forma de organización social, en la eternización de cierto tipo de relaciones sociales, en la naturalización de la economía de mercado y la sacralización de las democracias liberales), decíamos, justo cuando la razón se presenta con rostro único (mismo hecho que obligó las investigaciones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, entre otros, cuando repararon en la razón reducida a mera formalidad, en la razón instrumental, en el

hombre unidimensional), justo, por fin, cuando se nos incita de múltiples formas y variados medios a consagrar y rendir tributo a una racionalidad acabada, la racionalidad aparece aquí, en el libro que comentamos, como una tarea.

Todo queda por hacer en cuanto a la racionalidad. Los caminos hacia ella son múltiples. Mito, filosofía, religión, son desde este punto de vista, búsquedas. Intentos, tanteos, ensayos, aventuras, en definitiva, caminos de la racionalidad. Hemos conjuntado en estas últimas frases dos modos de relacionar estos conceptos: caminos hacia la racionalidad y caminos de la racionalidad. Pensar excluyentemente en la primera conjugación, caminos hacia la racionalidad, sería pensar que los caminos carecen de razón, que la racionalidad es una tierra lejana que será alcanzada luego de viajes en donde la razón sólo estaría presente bajo la forma de una carencia, o en el mejor de los casos, como una simple promesa. En este caso, se trataría de caminos irracionales a través de los cuales se conquistaría la racionalidad. Pensar excluyente-

mente en la segunda conjugación, caminos de la racionalidad, sería confinar a la racionalidad a ser mero camino, sin norte, sin horizonte, y en última instancia, irracional. En este segundo caso, estaríamos ante caminos de la racionalidad que, por carecer de meta, de propósito o de proyecto, acabarían por ser búsquedas irracionales.

El libro que presentamos incluye ambos modos de relacionar estos conceptos. Pensar en las múltiples formas de caminar hacia la racionalidad es ya pensar senderos transitados por la racionalidad

misma. ¿No es acaso la razón la que camina hacia sí misma? El espíritu hegeliano ronda las páginas de este libro, y desde ya, las escrituras no para arribar a una genuina cillamente: no es la moral la que por su compilador.

libertad moral no es otro que el produce un buen derecho, sino el libro comienza, en la prosa de Ines Areco, analizando el mito del ejercicio disciplinado de la un derecho recto el que educa del sacrificio de Isaac, los mitos de Edipo y de Ingénia, y finalmente, libertad civil, Kant constata en el moralmente a un pueblo. De el sacrificio de Jesús y los diversos modos en que cada uno de ellos hombre no tanto posiciones sino ahí la sentencia de Kant de que pueden interpretarse. El mito, entonces, no como aquello a ser dis-posiciones originarias, Esto aun tratándose de un pueblo desplazado por la razón, sino como uno de los caminos de los que es, posiciones posibles, como de demonios, tiene solución el la razón se ha valido para acceder racionalmente a la racionalidad. la paz perpetua, que no han de problema del establecimiento estudiando los mitos de un pueblo acabaremos por comprender el ser alcanzadas sino a través de de un Estado. En cambio, podría modo en que se pensaba a sí mismo; conociendo su forma de re- numerosas contradicciones e no tener solución este mismo cionarse con la divinidad conoceremos el modo en que los sujetos incluso de frustraciones, luchas, problema si se tratase de le- pensaban sus propias relaciones. El texto de Areco llega hasta nues- guerras, o como señala Kant en gisladores que mediante una tros días. Extrae una conclusión que podríamos reseñar sucintamente idea de una historia universal constitución erigida sobre fines del siguiente modo: en las diversas formas de interpretar ciertos en sentido cosmopolita, devas- éticos pretendiesen constituir un mitos fundantes de las culturas que están en la matriz del occidente taciones y naufragios; no los poder político. cristiano, se esconden proyectos de dominación y de liberación, de individuos sino el género hu- Esta relación kantiana, de opresión y de emancipación. La lógica del sacrificio en nuestros días, mano gozará de las posiciones anterioridad del orden civil res- entendemos que sostiene la autora, se apoya en cierta interpretación que, no el género humano sino pecto del orden moral, es decir, de la muerte de Jesús, precisamente aquella que la concibe como los individuos están llamados a de pensar que es primero la un sacrificio para reconciliar a Dios con la humanidad. Si Dios-Hijo realizar. Ellos son los que trazan constitución de la materialidad ha muerto en la cruz por los hombres, no resulta un exceso exigir lentamente y con costos que civil y luego su utopía, es de del cristiano una vida en la miseria y la opresión. La tarea es aquí, Kant no minimiza el camino algún modo contrarrestada por entonces, interpretar esa muerte no como un sacrificio sino como de la moralización del género otras reflexiones presentes en el resultado de una lucha por transformar el mundo, por subvertir humano. Uno de los énfasis de el mismo libro a propósito de el orden de cosas vigentes, por revolucionarlo.

este análisis es que el marco de las obras de Hegel y de Spinoza, María José Rossi indaga la relación entre moral y derecho en el dicha moralización es, para Kant, Silvia Ziblat, que desarrolla un

prolijo e interesante análisis del concepto de salvación en Spinoza, sostiene que para el holandés no sólo la filosofía es una ética sino que constituye una ética afirmativa del ser que es previa a toda obligación. En el filósofo de la unidad, el mundo ético es ya político y el orden civil es ya orden moral. La razón spinoziana carece de facultades. No es un hotel, en donde en habitaciones intercomunicadas por un pasillo trascendental, los habitantes de cada cuarto realizan una labor, una operación o un juicio. Si en Kant pensar es juzgar, en Spinoza, pensar es actuar, obrar en el mundo, perseverar en el ser, existir. No es el miedo, señala Ziblat, quien empuja a los hombres a la sociedad sino el connatus. Si hemos de tener una vida social, no es porque debamos, ni porque sea una obligación civil, ni tampoco porque así lo establezca una constitución política. No es, aun menos, la amenaza del Leviatán quien explica nuestra sociabilidad. Vivimos juntos porque así existimos más y mejor. No más tiempo, sino más en términos de esencia. Spinoza es quien se anima a realizar una lectura política de una escritura

teológica. La autora comienza su trabajo indicando con claridad que “una concepción de Dios implica, siempre, un proyecto político”. El concepto de salvación en Spinoza, no se relaciona con paraísos futuros ni con juicios celestiales. Salvarse no es salvarse del mundo sino en el mundo. Conocer no es alejarse del mundo sino penetrar en él hasta confundirse con su unidad. Pero el conocimiento no es el único camino para la salvación. Del análisis de las escrituras Spinoza deduce que la virtud de la profecía no era su verdad científica sino su mensaje cierto. Hacia el final de su artículo, Ziblat nos entusiasma con la sugerente idea de que en un mundo ansioso de profecías pero huérfano de profetas, es la multitud –ahora, carente de pastores– quien debe constituirse ella misma en profética, y así, alcanzar la salvación.

En la prosa de María Antonia Sánchez se conjugan, entre los muchos de sus temas, el profetismo con el marxismo, pero ahora a propósito de la lectura de Ernst Bloch. El refinamiento de aquél filósofo que propone, tal como escribe Sánchez, leer la Biblia con la mirada del Mani-

fiesto comunista, es relacionado con la necesidad de dar cuenta de lo que se ha dado en llamar la nueva cuestión social, y que alude a la cercana problemática de los excluidos. En el principio esperanza de Bloch encuentra la autora el modo de recuperar aquello que hoy se nos invita a observar como pieza de museo: la esperanza. No entendida como Spinoza en su *Ética*, es decir, como la contracara del miedo, sino como actividad anticipadora, como la negación del terror que dice presente en nosotros cada vez que afirmamos que la utopía ha dejado de pertenecernos; como principio constitutivo del mundo y de la subjetividad.

Rubén Dri realiza en este libro un nuevo análisis de viejas preocupaciones. Con la llegada de la modernidad y el imperio de la razón (razón que es entendimiento en Hegel, señala Dri) parecería que sólo queda asumir el desgarramiento entre fe y saber, entre "más allá" y "más acá", entre lo sensible y lo supra-sensible, y consolarnos en la dudosa seguridad de la angustia de Kierkegaard, asumirnos con dos verdades incapaces de

comprenderse entre sí –como Pascal frente a su alternativa entre las verdades de la razón y las del corazón–, o comenzar la triste celebración de una muerte de Dios en la que, incluso Nietzsche –sostiene Dri–, encontraba poco de que alegrarse. Es en la dialéctica de la religión presente en la Fenomenología del Espíritu en donde el autor encuentra las herramientas para superar esta escisión y completar la razón unilateralizada por el pensamiento moderno. El concepto de comunidad adquiere aquí especial relevancia no porque con él se reemplace a la religión –como se ha querido interpretar– sino porque la comunidad es el sujeto de la experiencia religiosa. Así concebida, la religión participa desde su génesis en el proceso de auto-comprensión de un pueblo, de una comunidad. No adviene sino que funda una determinada intersubjetividad. Renunciar a ella o relegarla al plano de la irracionalidad es –según entendemos– para Dri, absolutamente análogo a condenar a la irracionalidad al mismo sujeto.

Miguel Rossi y Gabriel Kaplan reflexionan sobre la racionalidad de la guerra a través

del modo en que ella ha sido pensada y discutida por Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel. Reflexión que, adrede, confiesan los autores, no es realizada desde las clásicas etiquetas que corresponden a cada uno de ellos, y de los no menos clásicos antagonismos que se han creado en la sistematización de sus pensamientos. Pensarlos, sí, pero no desde las tipologías consagradas en los manuales sino ingresando por lo que ellos indican como "la puerta chica". Una de las tesis principales del artículo de Rossi y Kaplan es que no es cierto que la irrupción de la guerra sea, ni mucho menos haya sido pensada generalmente como, un acontecimiento irracional. Aun más: en algunos autores la guerra no es aquello que disuelve la sociedad sino aquello que, de algún modo, la hace posible. El monarca en Hobbes, que como sabemos resulta –al menos en términos teóricos– de una guerra, no es sólo quien evita el conflicto interno (es decir, quien vela porque la sociedad no conquiste aquello de lo que se ha liberado, esto es, el estado de naturaleza) sino también quien provoca el conflicto externo. El monarca no

es lo opuesto al conflicto sino su administrador. En Locke la guerra también tiene lugar, incluso –en ciertos casos– legitimidad. Kaplan y Rossi vuelven sobre la distinción entre rebelión y resistencia. Rebelarse contra aquél en quien hemos depositado ciertos derechos cuando los que hemos conservado no son vulnerados por él, carece de fundamento legítimo. Pero resistir la agresión y defenderse de quien, desconociendo el vínculo por el que ha sido dotado de autoridad, arremete contra los derechos no cedidos, es guerra legítima. Kant y Hegel, generalmente tildados el primero como pacifista y el segundo como belicista, tienen para los autores más de pocos puntos en común. Por que la paz perpetua no cuesta paz sino guerra, como de algún modo ya ha sido mencionado en alusión a otro de los artículos– y porque el Hegel de los Fundamentos de la filosofía del derecho considera inequívocamente a los Estados como individuos en lucha por el reconocimiento. Incluso el bueno de Rousseau consideraba que la guerra, no siendo posible entre individuos sí lo era entre Estados. No es el propósito de

los autores, nos parece entender, convertir a cada uno de los filósofos y pensadores mencionados en teóricos de la guerra, sino advertir que lejos de ser un elemento dejado al margen por la filosofía moderna, la guerra está siempre presente en los caminos de la racionalidad y el filósofo no ha abdicado –ni debería hacerlo– su consideración.

Se transitan en este libro caminos de la racionalidad. Quizás su aporte fundamental sea recordarnos que la racionalidad es un camino o en todo caso, es todos los caminos de acceso a ella, y que, como dijimos al comienzo, la racionalidad siempre ha sido y sigue siendo una tarea. De este modo, la racionalidad no acaba por ser un mero instrumento –medio de dominio– ni un juez que condene como irracional aquello que escapa a su entendimiento, sino todos los modos humanos que con mayor o menor destreza asumimos en esto que llamamos vida.

Sebastián Carassai

Holloway, John: CAMBIAR EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER (El significado de la revolución hoy). Herramienta, Universidad de Puebla, México, 2002.

El libro de Holloway pertenece al amplio espacio abierto por autores desencantados de las revoluciones que se habían producido bajo la égida del marxismo ortodoxo y reniegan de todo lo que suene a estructura o institución. Se fundan en interpretaciones de las nuevas prácticas que se generaron luego de la caída del Muro de Berlín, como las de Chiapas, las de los Sin Tierra de Brasil, las de los diversos movimientos sociales, de las asambleas en Argentina y, en general, de los movimientos anti-globalización.

El planteo de Holloway guar-

da semejanzas con el de Negri y Hardt, pero también diferencias, cuya base fundamental se encuentra en la diferente posición frente a la dialéctica. Mientras éstos la rechazan como un elemento burgués inserto en el pensamiento revolucionario, Holloway, por el contrario, la incorpora como clave de su pensamiento.

En este sentido, recupera a Hegel y fundamentalmente a Marx. Sus análisis de la alienación en Marx, especialmente como se expresa en los Manuscritos de 1844 son excelentes. Pero su dialéctica no es tanto la de Marx, sino la dialéctica negativa de Adorno. Esto lo lleva directamente a la conclusión de que toda institución constituye una alienación. La única formulación posible de una revolución que se pretenda liberadora será la del anti-poder.

Las coincidencias fundamentales contemplan dos rubros, “la centralidad de la lucha oposicional (ya sea que la llamemos poder de la multitud o anti-poder)” (Holloway, 2002: 244). Mientras los autores de “Imperio” a la fuerza de oposición la denominan “multitud”, Holloway, le da el nombre de “anti-poder”. La diferente denominación no puede concebirse en términos