



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

**JORNADAS
NACIONALES DE
ÉTICA 2009
CONFLICTIVIDAD**

Buenos Aires, 10, 11 y 12 de Junio de 2009

TOMO I

“No hay actividad comprometida sin una cierta decisión por una causa imperfecta, pues no tenemos que elegir entre principios e ideologías abstractas, sino entre fuerzas y movimientos reales, que en el pasado y en el presente, llevan a la región de las posibilidades del porvenir...”

Paul-Louis Landsberg

El aporte de **UCES** al Bicentenario de la Patria se inscribe con signos de innovación, en el diálogo de la nueva racionalidad científica cuyos principios epistemológicos son -al mismo tiempo- principios éticos, y en el que la complejidad se realimenta a partir de la influencia y el impacto del entorno.

AUTORIDADES

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Presidente: **Dr. Hugo F. Bauzá**

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

Rector: **Dr. Juan Carlos Gómez Barinaga**

Jornadas Nacionales de Ética “Conflictividad”

Presidente: **Dr. Ricardo Maliandi**

Centro de Estudios Filosóficos

Director: **Dr. Roberto J. Walton**

CONFLICTIVIDAD

Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009 “Conflictividad”

Organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
y la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES)
Buenos Aires, 10, 11 y 12 de Junio de 2009

Índice

TOMO I

Prólogo	13
Conflictividad entre ética y tecnociencia Esther Díaz	15
COMUNICACIONES	
I. CONFLICTIVIDAD Y FILOSOFÍA ANTIGUA	
Virtud y conflicto Jorge Alfredo Roetti	25
Amistad y conflicto en la filosofía práctica de Aristóteles Luis Enrique Varela	37
II. CONFLICTIVIDAD, POLÍTICA Y SOCIEDAD	
Biopolítica y tanatopolítica Aída Aisenson Kogan	57
Conflicto y diferencia en el pensamiento político contemporáneo Ricardo Álvarez	75
La conflictividad en el discurso estudiantil emancipatorio Hugo E. Biagini	91
La hospitalidad educativa como praxis que derriba muros Daniel Berisso	109
Vulnerabilidad vs. autonomía. Conflictos de las migraciones contemporáneas Alcira B. Bonilla	115
Violencia e identidad sociocultural Patricia Britos	143
El conflicto entre el orden moral-policial y la dimensión ético-política Mario Heler	155

Fronteras y muros: encuentros y desencuentros de los cuerpos y las palabras	165
Diana Maffia	
El miedo político: verdugo de la creatividad social	177
Silvio Juan Maresca	
Sujetos históricos y organización política	181
Dina V. Picotti C.	
Conflictividad y consenso en el pensamiento político latinoamericano actual	193
María Cristina Reigadas	
El conflicto ético de la globalización. Identidad y multiculturalismo	215
María Cristina Roth	
Conflictos de soberanía en la filosofía política medieval: papado, imperio y reino de Francia	235
Antonio Tursi	
III. FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA DE LA CONFLICTIVIDAD	
El acto ético responsable y la perspectiva de la tercera persona	249
Adrián Bertorello	
Dialéctica y hermenéutica	259
Oscar M. Esquisabel	
Edmund Husserl y la cuestión del conflicto	271
Julia V. Iribarne	
La existencia como decisión y conflicto	289
Blanca H. Parfait	
Conflicto de órdenes y el a priori del mundo de la vida	303
Roberto J. Walton	
IV. CONFLICTIVIDAD, BIOÉTICA Y ECOLOGÍA	
Filosofía ambiental, eslabón necesario entre la educación y una nueva visión del hombre-con-la-naturaleza	321
Alicia Irene Bugallo	
Bioética, biopolítica y dignidad humana en el nuevo orden biotecnológico	337
Patricia Digilio	

Bioética y conflictividad	349
Agustín Estévez	
Conflictividad del consentimiento informado	359
Alicia Miranda	
¿Dignidad o autonomía? Un falso conflicto bioético	373
María Luisa Pfeiffer	
Conflictos en el consentimiento informado	385
Jorge Manuel Reboredo	
Conflictos bioéticos. La ética aplicada a la investigación biomédica	391
Silvia Rivera	
El conflicto de las interpretaciones sobre la dignidad en bioética y derechos humanos	407
Juan Carlos Tealdi	
Conflictos interprincipales en bioética	423
Oscar L. Thüer	
V. CONFLICTIVIDAD, ÉTICA Y DERECHO	
La ética profesional: proyecciones y perspectivas desde una ética de la convergencia	441
Cecilia Aguayo	
Guerra justa y criminalización del enemigo. De Carl Schmitt a la Segunda Escolástica	457
Sergio Raúl Castaño	
El conflicto entre Derecho y justicia. Apuntes deconstruccionistas	477
Mónica B. Cragolini	

Prólogo

La **Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES)** en conjunto con la **Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires** y en el marco del compromiso asumido ante la sociedad argentina frente a la divulgación de las ciencias, organizaron y realizaron los días 11 y 12 de junio de 2009 las **Jornadas Nacionales de Ética 2009 “Conflictividad”**, las que se llevaron a cabo en los auditorios de ambas instituciones, concretándose en 58 comunicaciones de prestigiosos especialistas, lo que dio lugar a debates de muy importante fecundidad.

A la circunstancia no habitual de que se hubieren integrado en el proyecto y en la acción una Universidad Nacional de Gestión Privada y la reconocida y jerarquizada Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, se sumó la importancia del tema general de las Jornadas. “Conflictividad”, cuya relevancia y trascendencia ha merecido que **UCES** asumiese la presente publicación de las Actas surgidas de este encuentro de pensadores argentinos que trabajan en cuestiones éticas, desde una perspectiva que no solo incluye su vinculación con la ciencia, sino que integra en una inescindible complementariedad el conjunto de fenómenos y disciplinas que interdisciplinariamente reflejan un tema de notoria actualidad y proyección prospectiva.

La conflictividad, adjetivada en la exasperación, se introduce -sobre la base del odio-, intoxicando la discusión pública, reduciendo en muchos casos al adversario, a un blanco que debe ser eliminado, destruye no ya simplemente las bases de consenso, sino que se transforma en el epicentro de lo que no debe ser la democracia y en las vísperas de la conmemoración del Bicentenario como país.

Es por ello la importancia de la decisión de llevar adelante estas Jornadas que, para su concreción, han contado con la reunión de ambas instituciones, demostrando la relevancia que cada una de ellas ha dado a la generación de sus resultados.

No debo pasar por alto que las mismas han tenido en su favor el trabajo meritorio, encomiable y sin pausas del académico Prof. Dr. Ricardo Maliandi, Director de la Licenciatura en Filosofía UCES, sin cuyo empeño, dedicación y claridad de objetivos difícilmente hubiese podido arribarse al fructífero debate de ideas, al que se llegó.

El procedimiento empleado consistió en paneles -generalmente integrados por tres colegas, cada uno de los cuales leía su resumen que luego se sometía a debate entre ellos y con el público- organizados según una amplia gama de subtemas. Hubo así, durante esos dos días de intenso trabajo intelectual y de vivo intercambio de ideas, un total de 20 paneles que llevaron los siguientes títulos: 1) “Ciencia y técnica, 2) Bioética I”, 3) “Bioética y dignidad”, 4) “Conflictividad y filosofía antigua”, 5) “Hermenéutica”, 6) “Bioética II”, 7) “Ética sustancial y consenso”, 8) Derecho”, 9) “Conflictividad y racionalidad”, 10) “Política I”, 11) “Conflictos sociales”, 12) “Educación y ecología”, 13) “Lenguaje”, 14) “Conflicto y tragedia”, 15) “Conflicto y belicismo”, 16) “Ética”, 17) “Política II”, 18) “Antropología”, 19) “Fenomenología” y 20) “Globalización”. Los paneles aquí numerados como 1, 2, 3, 4, 11, 12, 13 y 14 tuvieron lugar por la mañana en UCES, en tanto que los numerados como 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 19 y 20 lo hicieron por la tarde en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Me hago un deber agradecer al Sr. Presidente de la mencionada Academia, Dr. Hugo F. Bauzá, y al Director del Centro de Estudios Filosóficos de la misma, Dr. Roberto J. Walton, por el permanente apoyo y estímulo a la mejor culminación de las Jornadas.

A Beatriz Holguín, la Lic. Paulina Spinoso y al Lic. Cristian del Carril, quienes ayudaron a superar los múltiples problemas organizativos. A la Lic. Teresa Gontá, por la pormenorizada y cuidadosa revisión de todos los manuscritos de las presentes actas a publicar, así como a todos los profesores y al amplio grupo de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía UCES, que actuaron con gran responsabilidad y eficacia en las múltiples tareas logísticas y fueron el alma y el aliento juvenil de la reunión.

Un párrafo especial merecen los 58 panelistas que contribuyeron con su saber, sus ideas y sus estimulantes participaciones en los debates.

Finalmente, y en palabras de Ricardo Maliandi: **“Espero que los trabajos incluidos en estas Actas (repito: todos ellos de excelente calidad y presentados por primera vez en su versión completa) lleguen a constituir un provechoso punto de referencia, en lengua española, para quienes investigan o simplemente se interesan por los complejos problemas de la conflictividad”**.

Dr. Juan Carlos Gómez Barinaga
Rector de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES)

Conflictividad entre ética y tecnociencia

Esther Díaz

En la antigüedad no se concebía la sabiduría sino en relación con la ética. Alguien podía acceder a la verdad no solamente mediante el estudio, sino también -y necesariamente- mediante una vida justa. Ética y ciencia no entraban en conflicto, se implicaban. En cambio, en la modernidad, el gesto de Descartes marcó el inicio de una supuesta “neutralidad científica”. Para acceder a la verdad ya no se necesitaba justicia, sino método. Ahora bien, en nuestro tiempo, a partir de los descontroles de la tecnociencia, el deterioro del planeta y los conflictos provocados por el desarrollo tecnológico, los problemas éticos ya no pueden negarse. La actividad científica está preñada de ellos. En esta breve reflexión considero una perspectiva posible para abordar el conflicto entre dos áreas de la cultura que, en realidad, nunca dejaron de vincularse, la ciencia y la ética.

1. La tecnociencia y el sexismo

La ciencia moderna tomó ciertos modelos de exclusión justamente de la forma de vida cristiana. Esta religión -como casi todas- ha desarrollado un gran dispositivo de exclusión de la mujer. En la Inglaterra puritana, que inventó la vida experimental, el varón que opera como testigo imparcial de la observación científica de la naturaleza debe ser casto y preferentemente célibe. La virtud se consideraba viril por antonomasia. Si una mujer era digna de ser admirada, se decía que su temple era viril; en cambio si un varón manifestaba sensiblerías vergonzantes, se decía que su actitud era mujeril. En esta distribución de roles queda claro que el género es una relación. No hay categoría prefigurada “naturalmente” por el solo hecho de portar una u otra genitalidad. Hay configuraciones históricas cambiantes. Pero quienes detentan el poder se esfuerzan por desarrollar prácticas y discursos que fijen las categorías que determinarán a cada género de la especie, según los intereses del momento. En el siglo XVII, la conformación de lo que significaba el ideal de varón y de mujer no era ajena a las prácticas discursivas y no discursivas generadas en torno de la bomba de vacío. O, dicho de otra manera, el género fue uno de los productos de la bomba.

Los caballeros siempre pujaron por vencerse mutuamente. En los tiempos medievales esas competencias se materializaban en la justa caballeresca. En la incipiente modernidad, los antagonismos de los varones destacados

cambiaron el yelmo y la espada por el experimento. Una entidad cerrada en sí misma. Luminosa en la radiación de su verdad. Pero al deconstruir se muestra la forma en que las entidades se constituyen en la tecnociencia. Formas de vida, juegos de lenguaje y valoraciones interactúan creando nuevos objetos de conocimientos y, a la vez, nuevos sujetos. Quienes se establecieron en los lugares más densos del nascente poder científico proclamaban la excelencia de la especie humana, capaz de crear algo tan magnánimo como la ciencia, excluían -no obstante- a más del 50% de la especie.

En cuanto al modelo de la modestia para adjetivar al testigo científico imparcial, cabe aclarar que el varón debía poseer una *modestia de la mente* que le permitía ser objetivo en sus consideraciones experimentales. La mujer, en cambio -invisible para la ciencia- debía sostener una *modestia del cuerpo* tratando de pasar desapercibida. Pero aun la que cumplía con el ideal de modestia femenina, carecía de posibilidades de testimoniar sobre temas de conocimiento, ya que su modestia era física, no mental.

La continuidad del modelo varonil vigente entre los nobles medievales y los científicos modernos reconoce su arquetipo en las virtudes del rey Arturo, que era modesto. Observaba una ética puntillosa. Era medido, moderado, solícito, equilibrado y reticente al mando. Como esta última característica (la reticencia al mando) se da de bruces con lo que en general buscan los caballeros, se toman recaudos para ocultar el poder. Desde Platón en adelante quienes levantan verdades niegan su relación con el poder. Aunque sabido es que no hay fragmento de verdad que no esté avalado por condición política. Con el paso del tiempo, el estilo masculino sencillo -impuesto por los nobles primero y por los científicos después- se convirtió en el estilo masculino nacional inglés.

La forma de vida experimental de raíz anglosajona fue un proceso colectivo en el que se destacaron, entre otros, Francis Bacon en sus comienzos, Robert Boyle en su paroxismo e Isaac Newton en su consolidación. La institución que alberga, alimenta y sustenta los ideales de los aladides de la tecnociencia es la *Royal Society*, la cual, si bien no existía en vida de Bacon, cuenta con su aporte teórico-experimental como una de sus condiciones de posibilidad. Esa institución científica era un refugio exclusivamente masculino. Una especie de fusión y renovada continuación de la cultura clerical y caballeresca. Los científicos se identifican a sí mismos como "sacerdotes de la razón". Su templo -la Sociedad Real- recién admitirá mujeres en 1945, casi tres siglos después de su creación. Sus informes exentos de sentimentalismos omitieron referirse a sus mecanismos de exclusión.

2. Construcción de objetividad

Se impone pensar en una nueva construcción de objetividad que tenga en cuenta los valores individuales y grupales; que no sea exclusivista, ni clasista, racial o sexista, es decir, que sea solidaria. Serían intervenciones modestas, en un sentido nuevo. Porque la ciencia es el resultado de prácticas localizadas, no pretendidamente universales, en las que habría que buscar lo que Donna Haraway denomina *un punto de vista cyborg*.

Un cyborg es un ser híbrido surgido de la genética y la electrónica. Biológico y maquínico al mismo tiempo. Ser vivo atravesado por tecnología. Criatura tecnocientífica y ficción. Artificio posorgánico y poshumano. Estamos asistiendo a una vuelta de tuerca de la evolución, nos estamos convirtiendo en cyborgs, ¿cuánta tecnología nos atraviesa? Medicamentos, implantes, trasplantes, inseminación artificial, clones, prótesis externas e internas, en fin, técnica imbricada con lo que nos resta de natural.

En el siglo XVII, mientras Boyle perfeccionaba su bomba de vacío, otros experimentadores construían autómatas mecánicos. Al mismo tiempo había rabinos que se empeñaban en conseguir su Golem. El imaginario reclamaba nuevas formas de vida. Animaciones, simulacros, homúnculos. Finalmente, en siglos posteriores se lograron robots electrónicos y, más tarde, digitales. Hoy todas esas realidades y esas fantasías se concretan en los cyborgs. Son productos de la tecnociencia que llevan a replantearse el rol del testigo modesto.

HombreHembra es un cyborg de ciencia ficción de la década de 1970. Un ser humano, o poshumano, en el que confluyen diferentes identidades sexuales. Oncoratón es un cyborg real del campo narrativo de la biotecnología y la ingeniería genética. Esta hembra patentada es diseñada con cáncer de mama, nace para ser sacrificada en el altar de la investigación. Las propagandas de las principales revistas científicas promocionan la venta de esas criaturas híbridas en miles de dólares.

Para fijar nuevos testigos modestos, según Haraway, no habría que aspirar al uso de la reflexión, como modelo de conocimiento científico, habría que proponer la *difracción*. La reflexión pretende reflejar la realidad de manera nítida. La difracción, por el contrario, se sabe difusora de perturbaciones, aunque conserva cierta semejanza con lo que -de alguna manera- replica. La difracción es la dispersión de un rayo que, al bordear un objeto, se superpone a su sombra, como si repitiera imperfectamente una parte de ese objeto. El resultado es finito y “sucio”, no trascendental y “limpio” como pretendía la objetividad científica neoclásica. Pero parece más cercano a las interpretaciones humanas sobre el estado de las cosas.

Esa nueva objetividad de difracción debe saberse relacional, nada se da sin entorno, sin mundo, sin conectividades. La difracción sería como un mapa de la realidad. Un rizoma que dibujando vericuetos a partir de lo real nos alerta acerca de la complejidad implícita en cualquier particularidad localizada.

La localización es perspectiva, juego entre texto y contexto, frente y dorso, delantero y trasero. Sin universalidad, sin evidencia. La transparencia es tenida como una característica de la objetividad. Ahora bien, en nuestras sociedades biopolíticas hay personas que de tan transparentes son invisibles, en la medida en que no cuentan en la gran toma de decisiones. Los negros, las mujeres, los mestizos, los indocumentados o los pobres, entre otros segregados, no cotizan para ser testigos modestos de la ciencia tradicional.

Sin embargo, de estas y otras realidades debería estar impregnado el nuevo testigo modesto. No de una asepsia inexistente, sin mezcla, hibridación o campos de fuerzas encontradas. Hay gente que vive y muere en las luchas que generan las categorías opuestas impuestas por la tradición: sujeto-objeto; público-privado; hombre-mujer; pobre-rico; pasivo-activo; negro-blanco; heterosexual-homosexual, joven-viejo y así sucesivamente. La estabilidad pública para unos es sufrimiento privado para otros. El que compra un sofisticado medicamento de última generación no “ve” a los chicos africanos que murieron para testarlo.

3. Una perspectiva para pensar el conflicto ético tecnocientífico

El siglo XX le legó más cambios al mundo que todas las épocas anteriores juntas. También le inoculó al planeta, como nunca antes, contaminación, desequilibrios, urbanización y tecnificación. Jamás el promedio de vida humana había alcanzado los estándares logrados a partir de ese siglo. Y, aunque siempre existieron apocalípticos discursos milenaristas, es posible que nunca como ahora se hayan vivenciado los terribles peligros que amenazan el equilibrio universal.

Vivimos una realidad sin seguridad, ni estabilidad, ni confianza en los recursos. Sin embargo, parece que la precariedad viene de lejos. Según ciertos textos talmúdicos, Dios hizo 26 tentativas de construcción del mundo. En todas fracasó. Finalmente compuso la versión actual. Nuestro hábitat surge del magma caótico formado por los restos anteriores, pero no presenta ninguna señal de garantía. Está expuesto al riesgo, el fracaso y el retorno de la nada. “¡Ojalá este se mantenga!”, dijo el creador mirando de reojo la maravilla y el espanto de su obra. Es como haber subrayado desde el principio una historia marcada por la inseguridad radical.¹

¹ Idea tomada de Prigogine, I. y Stengers, I., *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983, p.281.

Crear en el desastre anticipado es parte de la confianza en la salvación. Los humanos, desde los primeros signos que han emitido en esta tierra, manifestaron una compulsión a la inmunización. Han buscado salvarse mediante formas profanas, religiosas, revolucionarias y, actualmente, tecnocientíficas. Como suele ocurrir en todos los procesos inmunitarios, lo mismo que envenena puede llegar a salvar. El principal peso social de la tecnociencia es la promesa de salvación.

Los teóricos de las calamidades de nuestro tiempo suelen ser agoreros respecto de la posibilidad de una salvación proveniente de la técnica. No obstante, Haraway destaca el aspecto salvador que se le puede atribuir a la hipertecnología. Piensa, por ejemplo, que una sociedad de cyborgs llevada a sus últimas consecuencias podría albergar la esperanza de acabar con el sexismo. Pues, si lo sujetos dejáramos de identificarnos a partir de un sexo determinado y se concretara la ficción del HombreHembra, parecería que no habría condiciones de posibilidad para la exclusión. Considera que los seres patentados actuales están más cerca de ese mundo multisexual que del testigo modesto de la modernidad. Y respecto del imaginario alentado por la ciencia señala que el proyecto Genoma Humano entraña un relato de salvación laica. Los genes serían la eucaristía de la biotecnología. El humano, que siempre buscó la eternidad, parece que por fin la atisba en el ADN.

Obviamente que no hay ingenuidad en ese discurso. Haraway se refiere a los sistemas de creencia y la tecnociencia es uno de los más contundentes. Los sistemas de creencia se expresan a través de relatos. Mejor dicho, no hay camino fuera de los relatos. Pero los relatos cambian, o se puede intentar el cambio mediante una intervención “modesta”, diferente por supuesto a la del hombre blanco que la instituyó. Este punto de vista cyborg contemplaría también a los relegados.

No basta con preguntarse por qué el paradigma del científico fue siempre un señor blanco y solemne, excluyendo otras posibilidades. Hay que intentar otras posibilidades. Un sujeto científico puede ser, por ejemplo, una mestiza latina común y corriente. Para abrir el juego hay que construir, como construyeron quienes inventaron la forma de vida experimental, pero con otro sentido. Habría que emitir relatos que involucren a los excluidos y mostrara las calamidades producidas por una tecnociencia al servicio del mercado.

Una epistemología crítica -si pretende ser fecunda- se resiste a limitarse. Se pone al servicio de una teoría militante que se comprometa con cuestiones terrenales y concretas. Porque más allá de las formas lingüísticas o metodológicas vacías de contenido, se pueden descubrir escandalosos manejos corporativistas.

He aquí una línea de fuga de la conflictividad con posibilidades de ser transitada por quienes -por elección o por los reveses del destino- estamos embarcados en la producción de teoría sobre la realidad tecnocientífica.

COMUNICACIONES

I. Conflictividad y filosofía antigua

Virtud y conflicto

Jorge Alfredo Roetti*

Resumen

Consideramos aquí dos formas tradicionales de esquematización de la teoría aristotélica de la virtud como mesotes: la lineal clásica y la propuesta por Nikolai Hartmann. Luego agregamos un nuevo sistema generalizado de esquemas que permite un análisis más complejo de las compatibilidades y conflictos de las cualidades valoradas de la conducta.

Artículo

Introducción

Los seres humanos en nuestra breve existencia nos encontramos influidos por múltiples y profundas pasiones, que pueden ser catastróficas si cedemos a ellas sin moderación. Al estudiar la conducta humana se advirtió que muchas conductas virtuosas son conductas intermedias entre dos conductas viciosas. Así para Aristóteles numerosas virtudes son una “adecuada medida” o un “medio” (una *mensura* o *mesótes*) entre dos extremos viciosos, el *exceso* (*hyperbolé*) y el *defecto* (*éleipsis*). Por eso Aristóteles concibió a la virtud como aquel hábito que proporciona a cada quien una *medida interna* que le permite no apartarse de lo que debe hacer. Por ejemplo, una virtud fundamental para todos los seres humanos es la *templanza* (*sophrosyne*, *temperantia*), es decir el hábito del alma que permite resistir el exceso y el defecto viciosos de las pasiones concupiscibles. La virtud de la templanza estará entonces entre dos extremos viciosos, el *desenfreno* y la *insensibilidad*, estado este último en el que el hombre ya no tiene pasiones concupiscibles y ya no precisa dominarse o refrenarse (compárese con la *ataraxia* de los estoicos y el *yoga* de los hindúes). La insensibilidad o carencia de esas pasiones -e incluso su defecto- es también un vicio para Aristóteles y el pensamiento clásico, y no solo el exceso.

También la *justicia* como *suum cuique tribuere* se considera un medio entre el exceso de *hacer injusticia* y el defecto de *padecer injusticia*, pues en ambos

* Es doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador, especializado en lógica y fundamentos de matemática con Paul Lorenzen, Erlangen, Alemania. Es investigador principal del CONICET. Fue profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, y otras universidades. Dirige la Sección de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, es miembro de la *Academia Scientiarum et Artium Europaea* y de la *Académie Internationale de Philosophie des Sciences*. Es autor de numerosas publicaciones en español, alemán e inglés.

casos ninguna de las partes de la relación recibe aquello que le corresponde -o por exceso o por defecto. Este es uno de los modos de definición formal de la justicia. La definición material es más difícil y culturalmente variable. Si preguntamos por la relación de ingresos justa entre un profesor universitario y un carnicero, panadero o cervecero, algunos responderán que todos deben ganar lo mismo, otros que el profesor debe ganar el doble que el carnicero (o panadero, o cervecero), o el triple, o la mitad, etc., sin que tengamos un criterio objetivo, universal y definitivo para determinar una relación “justa” entre esos ingresos. Un criterio habitual de justicia es el mercado. Pero este, aceptable en situaciones ordinarias, puede ser cuestionado en situaciones extraordinarias. Otra pregunta, del derecho penal, es la de cuál es la pena justa por un homicidio doloso: ¿pena de muerte?, ¿cadena perpetua?, ¿20 años?, ¿tres años en suspenso? Todas estas penas -entre otras- fueron propuestas. Nuestros ciudadanos dudarían entre las tres primeras opciones, pero raramente elegirían la última, salvo si fuesen magistrados o juristas abolicionistas. Por lo tanto tampoco podemos esperar acuerdos universales acerca de las penas justas. Y esto es generalizable: es casi imposible alcanzar acuerdos universales acerca de lo justo material. Algo proporcional se puede decir de la virtud de la prudencia y de otras virtudes.

También la *liberalidad* en el manejo de las riquezas se encuentra entre el defecto de la *mezquindad* o *avaricia* -que culmina en una avidez infinita de riquezas- y el exceso de la *prodigalidad* o despilfarro, etc. La liberalidad está formalmente “en el medio”, pero raramente habrá acuerdo material acerca del límite entre una conducta pródiga, liberal o mezquina. Y algo semejante ocurre con otras virtudes. Por ejemplo, la *tolerancia* se suele considerar como el medio entre los extremos de la restricción mental y del relativismo agnóstico.

De este modo se fue desarrollando una concepción de la relación entre vicios y virtudes, representada ejemplarmente por Aristóteles, en la que a cada vicio se opone cierta virtud, pero en la que a cada virtud se *puede* oponer más de un vicio.

Esta doctrina aristotélica, cuando se refiere a virtudes opuestas a dos vicios, ha sido designada muchas veces -irónica e incluso peyorativamente- como “mediocridad dorada” (*aurea mediocritas*). Muchos de quienes dicen esto omiten decir que el “medio” virtuoso difiere en valor de sus extremos viciosos. Ello ya se advierte al considerar que numerosas virtudes y vicios tienen grados: Se puede ser más o menos valiente, más o menos justo, más o menos temperante, más o menos prudente, de modo que una virtud puede aumentar o disminuir, sin convertirse inmediatamente en vicio. Y del mismo modo un vicio puede aumentar o disminuir, permaneciendo vicioso.

En el libro II de la *Ética a Nicómaco* se afirma que la virtud solo desde un punto de vista ontológico es un medio, pero “*bajo el punto de vista de lo óptimo y del bien en general*” [es decir en la dimensión valorativa] es un extremo. De modo que para juzgar en cuestiones morales hay que tener en cuenta al menos esas dos dimensiones:

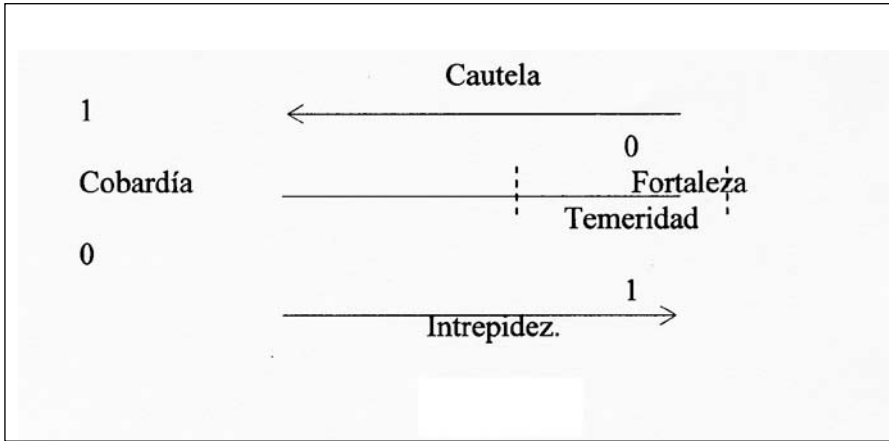
1. *La dimensión “cualitativa” de las conductas*, que remite a su naturaleza. Las conductas se determinan por sus cualidades. En general una conducta no es analíticamente simple, sino que tiene varias cualidades. Un aspecto de la conducta puede ser, por ejemplo, el de la lucha del sujeto por expandir su dominio en el mundo, en tanto que otro aspecto puede ser el de procurar conservar su vida o integridad física. Estas n cualidades, siendo n un número mayor o igual a 1, pueden ser compatibles o incompatibles, y en este último caso total o parcialmente incompatibles entre sí. Además su incompatibilidad puede ser “binaria” -de todo o nada- o puede ser *graduada*, de modo que el aumento de la una induzca o pueda inducir la disminución de otra. En un caso la relación entre los grados de las cualidades de la conducta puede ser “funcional”, como la que se da entre los valores de una función veritativa de lógica polivalente, en otro caso la variación de grado de una cualidad conductual puede dejar indeterminado el valor de una cualidad, etc. El problema aristotélico de la “mesótes” surge cuando se da una *incompatibilidad de grado* al menos parcial entre las cualidades.

2. *La dimensión “valorativa” de esas conductas*. Juzgadas esas cualidades diferentes, puede ocurrir que la cantidad de una cualidad de la conducta se considere valiosa, pero la de otra cualidad de la misma conducta se considere disvaliosa. Por ejemplo, intrepidez y temeridad, cautela y cobardía son nombres con valoraciones opuestas para conductas semejantes. Se valora positivamente la intrepidez, pero en sus grados extremos de temeridad a veces se la valora negativamente. Y la cautela es valorada positivamente, pero en sus grados extremos de cobardía se la valora negativamente.

La representación tradicional (o lineal)

Las presentaciones usuales de la virtud como medio o “mesotes” son dos: la tradicional, o “lineal”, y la de Nikolai Hartmann. La representación lineal presenta un conflicto entre dos cualidades de una conducta que son *totalmente incompatibles según el grado*. Se representa mediante un segmento de línea en cuyos extremos y cercanías se ubican los vicios y en algunos de sus puntos intermedios la virtud. Sus límites son generalmente vagos. Los aspectos de la acción sintetizadas en la conducta se diagraman como cualidades valoradas. Para el caso de la fortaleza y la valentía obtenemos por ejemplo el siguiente esquema:

Figura 1

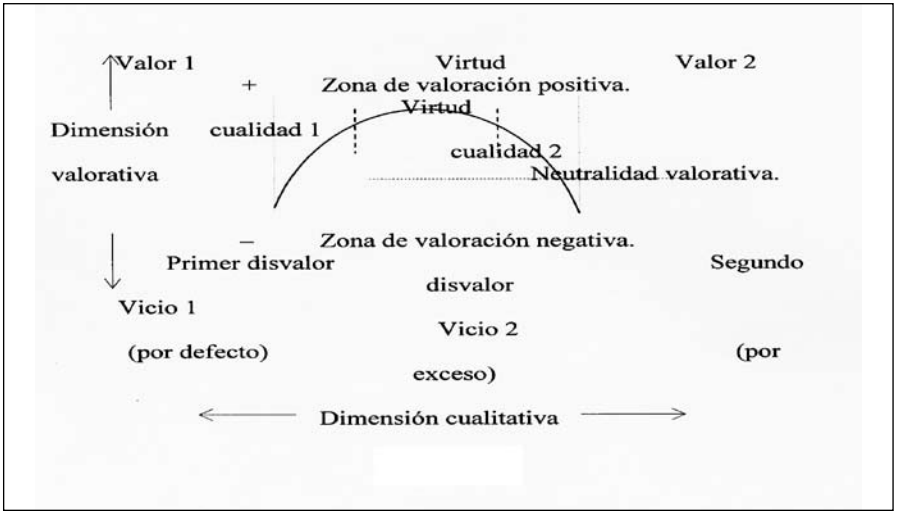


Esta representación lineal es correcta como primera aproximación, pues presenta a la virtud de la fortaleza o valentía como conducta cuyo valor es un medio aritmético entre dos conductas consideradas viciosas. Ella establece una relación cuantitativa inversa entre las cualidades de cautela e intrepidez: la valentía es menos cautelosa que la cobardía y menos intrépida que la temeridad. Eso es generalmente aceptado. Discutible en cambio será la magnitud de cautela y temeridad que caracterice como valiente a la conducta. Sobre este aspecto material no habrá en general acuerdo. Lo que sí es claro es que tanto las virtudes como los vicios suelen tener grados, a veces innumerables, y que los límites entre la virtud y los vicios son habitualmente imprecisos, vagos. Pero en seguida advertimos que esta representación formal es demasiado simple como para capturar aspectos relevantes de la conducta valiente.

La representación de Nikolai Hartmann

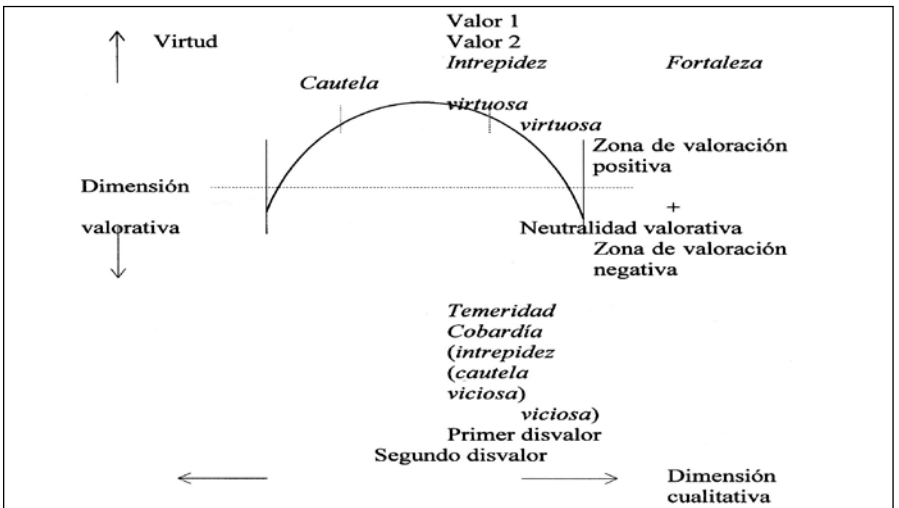
Este filósofo alemán sustituyó el clásico análisis lineal de la virtud como mesótes en Aristóteles mediante una distinción entre “coordenadas cualitativas” y “coordenadas valorativas” graduadas. En la abscisa se representan las dos cualidades de la acción y en la ordenada la valoración de esas cualidades según su grado. En la dimensión valorativa a cada extremo vicioso le corresponde un extremo valioso. Y la virtud consiste en una síntesis posible de los dos extremos valiosos opuestos a los vicios. Nuestra versión de la representación de Hartmann de la virtud como mesótes tiene entonces la siguiente estructura formal:

Figura 2



Consideremos nuevamente el ejemplo de la virtud genérica de la fortaleza, de la que la valentía es su especie más típicamente militar. Las cualidades analizadas, intrepidez y cautela, admiten numerosos grados. Un esquema como el de arriba nos da la siguiente representación:

Figura 3



Detrás de muchas virtudes, no necesariamente de todas, se encuentran al menos dos cualidades valiosas de la conducta que son graduadas. En nuestros días se acostumbra a hablar de “valores”. La conducta virtuosa no sería entonces meramente la realización de un valor en conflicto con dos disvalores, sino una conducta que *sintetiza de modo* muchas veces *creativo dos (o más) valores*, cada uno de ellos opuesto a su respectivo disvalor. La conducta valiente sería entonces simultáneamente intrépida y cautelosa. La intrepidez y la cautela son propiedades graduadas de la conducta que se pueden describir sin valorar, pero que si se las valora, se las puede considerar como más o menos virtuosas, como neutras, o como más o menos viciosas. Algunos, como Aristóteles, consideraron viciosa una conducta con un grado de intrepidez privado de toda cautela y la llamaron temeridad. No obstante no todos consideran a la temeridad como un vicio de la conducta. En el otro extremo la excesiva cautela privada de intrepidez es el tradicional vicio de cobardía. Se admiten numerosos grados para las cualidades de una conducta, por ejemplo la intrepidez y la cautela, en el caso de las conductas valientes. Adviértase que cobardía es incompatible simultáneamente con intrepidez y valentía, y temeridad es simultáneamente incompatible con cautela y valentía, en tanto que la valentía es simultáneamente compatible con intrepidez y cautela e incompatible con cobardía y temeridad. El paso de la representación lineal de la mesótes a la de Hartmann ocurre por la introducción de una dimensión puramente cualitativa horizontal y una rotación de la dimensión puramente valorativa vertical para las cualidades que colocan su grado valorativo máximo arriba y su grado valorativo mínimo abajo.

A pesar de las bondades de la representación hartmanniana de las mesótes aristotélica, esta no deja de tener sus dificultades. La primera dificultad es que no da cuenta precisa de la relación existente entre las valoraciones de las cualidades implicadas. Entre las cualidades graduadas de una conducta se da que el aumento en la valoración de una de ellas implica al menos un no aumento en la valoración de la otra, y generalmente una disminución casi inversamente proporcional de su valoración: *cuando aumenta la intrepidez no aumenta la cautela, y generalmente esta disminuye proporcionalmente, y viceversa*. De modo que las síntesis verdaderamente existentes entre intrepidez y cautela confirman la *relación de conflicto o incompatibilidad parcial según el grado* entre estas dos cualidades de la conducta, que es lo único que diagrama la clásica representación de síntesis lineal de más arriba.

Pero hay una segunda dificultad: frecuentemente se da un grado nulo -o próximo a nulo- simultáneo de dos o más cualidades valoradas de una conducta. Por ejemplo, una conducta puede carecer de toda cautela y de toda intrepidez, como ocurre en el caso de un automovilista poco juicioso

que ni respeta la ley ni tiene consciencia del peligro, de modo que no cuida su vida: su conducta no es ni cautelosa ni intrépida, sino inconsciente, por lo que se la puede considerar como una síntesis de grado cero de ambas cualidades. Por lo tanto en el análisis de Hartmann, no quedan registradas todas las síntesis posibles de los muchos grados no conflictivos de intrepidez y cautela. Podemos considerar entonces que su análisis de la virtud aristotélica es sugestivo pero incompleto.

Una representación cualitativo-valorativa

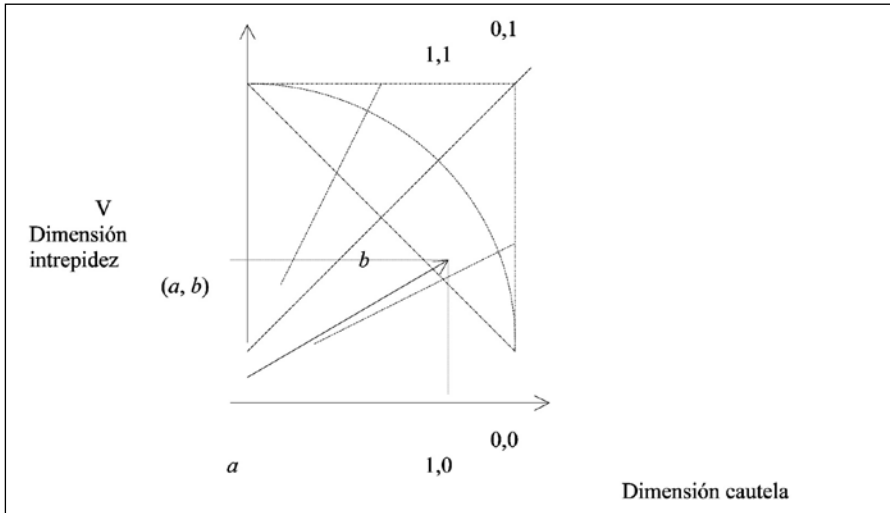
Para una representación más general y ajustada de los límites del conflicto entre cualidades valoradas virtuosas o viciosas admitiremos en una conducta una o más cualidades valoradas relevantes con grados o cantidades. El análisis aristotélico limitó a dos el número de cualidades graduadas valoradas y nuestros actuales ejemplos harán lo mismo, pero el caso general admitirá n cualidades (con $1 \leq n$) en las conductas valoradas. La valoración de una cualidad conductual se expresará mediante un grado o cantidad entre el mínimo 0 y el máximo 1. Esto significa tomar las cualidades valoradas del esquema lineal y hacer coincidir todos sus valores 0 con el origen de coordenadas. Eso nos abre un “espacio” n -dimensional de relaciones cualidades que supera la limitada relación inversa de la representación lineal tradicional y permite considerar las variantes que posibilitan los “estados del arte” y, no menos importante, la peculiar conducta de un agente que, con ingenio, puede hacer posible una síntesis superior en valor de dos o más cualidades de acción parcialmente conflictivas según el grado. Para facilitar la comparación con las representaciones anteriores consideraremos aquí también el caso de la fortaleza o valentía como síntesis de las cualidades valoradas intrepidez y cautela.

En las conductas hay muchos grados intermedios entre temeridad y cobardía, como es el caso en las “maniobras de diversión” en el dominio militar, que conservan valores positivos de cautela y de intrepidez, pero que son tales que, cuando crece el grado y la valoración de una cualidad, decrece el grado y la valoración de la otra. Esto se suele representar mediante intermedios lineales como en el primer esquema. Muchas de esas síntesis intermedias se pueden considerar conductas valientes. Pero estas no son las únicas posibilidades de análisis.

Muchas veces es la invención de una nueva técnica de acción, o incluso el uso original de una técnica conocida, la que permite realizar una conducta con grados superiores de una o ambas cualidades valoradas, que de no ser así se contrarrestarían como gradualmente conflictivas. David hubiese sido temerario si hubiera enfrentado a Goliat con sus mismas armas, y ciertamente se habría inmolado. Y no necesariamente se lo habría tenido por valiente,

por ejemplo en el análisis aristotélico.¹ Y hubiese sido extremadamente cauteloso -algunos lo habrían juzgado cobarde- si, ante la desproporción de fuerzas, sencillamente hubiera huido. Pero David, con el uso adecuado de la técnica de la honda, logra una “síntesis superadora” de las valoraciones objetivas de las cualidades de la conducta, que hace que su acción no solo sea virtuosa en el sentido de valiente, sino también óptimamente virtuosa, pues maximiza la cautela sin minimizar objetivamente la intrepidez. En el texto bíblico no aparece la honda como un arma usual en las guerras de su tiempo y cultura. La novedad de su uso no se puede representar con ninguno de los diagramas anteriores. El siguiente diagrama es un “espacio valorativo” bidimensional con cualidades graduadas que supera algunas de esas deficiencias:

Figura 4



Las coordenadas son las ya consideradas, cautela e intrepidez: la abscisa de la cautela entre el origen 0,0 y su grado supremo 1,0 (punto que corresponde a la cobardía plena) y la ordenada de la intrepidez, entre 0,0 y 0,1 (punto que corresponde a la temeridad perfecta). La flecha de la figura es un “vector cualitativo-valorativo”, aquí bidimensional que, si las dos cualidades fuesen plenamente compatibles o no conflictivas, podría alcanzar cualquiera de los puntos del “espacio valorativo” posible comprendido en el cuadrado comprendido entre los puntos 0,0, 1,0, 1,1 y 0,1. Pero intrepidez y cautela son parcialmente incompatibles según el grado, por lo que algunas

¹ Aunque ¿quién se atrevería a juzgar no valientes a los temerarios tespios y espartanos muertos en las Termópilas, a pesar del criterio aristotélico de valentía?

regiones de ese espacio valorativo son inalcanzables, por ejemplo la región más próxima al punto 1,1.

En nuestro ejemplo la flecha o vector representa un juicio cualitativo-valorativo de una conducta objetivamente juzgada que concede a la cautela un grado o cantidad a y a la intrepidez un grado o cantidad b . La conducta juzgada se podría considerar entonces como “bastante valiente”, pues está suficientemente alejada del origen y -angularmente- de las coordenadas de la cautela y de la intrepidez, ya que tiene grados relativamente altos de ambas cualidades. Hay que tener en cuenta además que las valoraciones de las cualidades de una acción se dan generalmente en un “continuo empírico” y admiten un número finito de grados. Los pocos o muchos grados de las cualidades dependerán en parte de la finura del análisis de la acción. Otro aspecto que hay que considerar en este análisis es que el cambio de lo virtuoso a lo neutro y de ello a lo vicioso no es generalmente neto, sino por el contrario vago o impreciso, tanto individual como estadísticamente, y estos dos criterios generalmente no coinciden. Puede darse el caso de que el juicio promedio no determine si una acción es valiente o no lo es, si es cobarde o no lo es, o bien algunos pueden juzgar a una acción como cobarde cuando otros no la juzgan así y viceversa. Pueden darse así diversas formas de vaguedad en el juicio acerca de la virtud o vicio de las conductas. Imprecisión y desacuerdo son las consecuencias para el juicio valorativo en sus casos límite. Estas son características que nos permiten distinguir las representaciones propuestas de diagramas coordinados en espacios continuos abstractos.

¿En qué región de este espacio valorativo se encuentran las conductas valientes? Para ello tampoco hay respuestas definitivas, pues todas suponen acuerdos convencionales que dependen de la cultura del caso. Una convención posible consideraría como indudablemente valiente a una conducta cuyo juicio se represente por un vector cuyo extremo caiga en la región próxima a la diagonal 0,0-1,1, por ejemplo entre las dos líneas punteadas de la región media, y esté “suficientemente alejada” del origen. Según esta convención la conducta representada por el vector sería entonces moderadamente valiente. Otra convención podría considerar valientes a las conductas cuyos juicios caen en el triángulo V-0,1-1,1, es decir cuya relación intrepidez/cautela (función tangente) $b/a \geq 1$, es decir está en el cuadrante 0,0-0,1-1,1, pero que además está “suficientemente alejado” del origen 0,0. Estos son solo criterios posibles acerca de la virtud de la fortaleza y los vicios de temeridad y cobardía, pero bastan como aproximaciones al tema.

No hay pues criterios universales para esta virtud. De todos modos y para cualquier convención que adoptemos la región cercana al origen de coordenadas denotará siempre los juicios valorativos sobre aquellas conductas cuya

síntesis moral es la peor posible. Por ejemplo aquellos tipos de conducta imprudentes, ni cautelosas ni intrépidas, que podemos observar muchas veces en la vida cotidiana. El punto 0,1 y sus alrededores representarán siempre la temeridad, cualquiera sea el juicio moral que esta merezca, y el punto 1,0 y sus alrededores la cobardía. Por su parte la línea de trazos y puntos entre 0,1 y 1,0 corresponde al análisis más pobre del diagrama lineal clásico en el que la valentía V corresponde a una vaga región intermedia entre dos extremos viciosos también vagos.

El diagrama considerado, en nuestro caso bidimensional y en casos más complejos tridimensional, o n -dimensional, permite un análisis más cuidadoso de las cualidades valoradas de las conductas y de sus síntesis. En el caso considerado nos permite reemplazar los conceptos clásicos e imprecisos de cobardía, valentía, temeridad, etc., por un par ordenado (a, b) más preciso, donde a mide el grado de cautela y b el grado de intrepidez. Esto lo realizan al menos parcialmente las Fuerzas Armadas con sus reglamentos que permiten ordenar conductas respecto de varias cualidades valoradas. Así los reglamentos establecen las condiciones en que un oficial puede -o debe, según el caso- rendir su unidad sin cometer delito militar ni caer en deshonor. En los reglamentos actuales hay dos condiciones básicas para ello en relación a las acciones grupales: 1° haber agotado el equipo y la munición (conservando por ejemplo solo un cargador por hombre), o 2° conservar a lo sumo el 25% del personal, lo primero de ello que acontezca. Estos son criterios convencionales que pueden variar, pero son objetivos y precisos para valorar los casos de rendición y el grado mínimo de valentía exigida al empeño militar que la precede. Conservar solo el 25% del personal podría considerarse como un grado de cautela grupal de a lo sumo 0,25. Y un grado semejante o menor de cautela corresponde a la otra condición de disponer de a lo sumo un cargador por hombre. Más difícil de medir es el grado de intrepidez de una conducta, pero todas las Fuerzas Armadas disponen de escalas ordenadas para los juicios de valor sobre las conductas militares más variadas, individuales y grupales, de modo que es posible asignarles pares de valores (a, b) generalmente discretos.

Como ejemplo consideremos el juicio sobre una acción grupal en la batalla de Malvinas de 1982. Ya en la oscuridad de la tarde del 14 de junio se rindió el quinto batallón de infantería de marina (BIM 5) de la Armada Argentina al mando del entonces capitán de fragata -hoy contralmirante retirado- Carlos H. Robacio. Al rendirse había agotado toda su munición, conservaba solo 17 combatientes y había combatido aislado, sin descanso ni vituallas, desde el 11 de junio contra toda una unidad británica muy superior en hombres y equipamiento -el regimiento de guardias escoceses-, a lo que habría que agregar el cañoneo terrestre y naval y el bombardeo aéreo. A pesar de ello el BIM 5 infligió al enemigo un número enorme de bajas en hombres y material,

mostrando una increíble intrepidez. Sobre la base de los informes de batalla propios y del enemigo y de los criterios militares podemos aventurar un par de medidas. Por ejemplo una medida de la intrepidez b próxima a 1, digamos 0,95, y una medida de la cautela a menor que 0,1. Es decir, a esa conducta grupal le corresponde un par ordenado (a, b) al menos de $(0,1, 9,5)$, al que corresponde una relación intrepidez/cautela (una pendiente b/a) igual o superior a $0,95/0,1 = 9,5$, que es un valor altísimo. La punta del vector (a, b) se ubica además en una región del espacio valorativo muy alejada del origen. Esto se puede considerar entonces como un caso de acción grupal de gran valentía de acuerdo con criterios técnico-militares universalmente aceptados.

Sabemos que el empleo de nuevas técnicas militares permite aumentar la cautela y eliminar la intrepidez por hacer desaparecer prácticamente todo riesgo de la acción considerada, lo que elimina *subjetivamente* la valentía. Ello ocurre actualmente cuando unas fuerzas armadas tienen tales ventajas técnicas respecto de sus adversarios, que hacen que sus conductas sean plenamente cautelosas y por ello casi carentes de intrepidez, en tanto que las de sus adversarios, si deciden luchar, son plenamente intrépidas -en muchos casos temerarias- y por ello carentes de toda cautela. Muchas guerras contemporáneas parecen -desde un punto de vista objetivo- luchas de cobardes contra temerarios en las que, por supremacía técnica, ganan los primeros, bajo las condiciones técnicas de lucha impuestas.

Estas representaciones mediante espacios valorativos permiten generalizar el análisis aristotélico. Una virtud es una forma de conducta positivamente valorada que admite grados mayores y menores, salvo en los casos binarios en que solo se dan afirmaciones o negaciones de cualidades. Una forma de conducta consta de una o más cualidades con sus respectivos grados. El problema de la virtud como mesótes comienza cuando el análisis de una conducta valorada la muestra como compuesta de al menos dos cualidades parcialmente incompatibles según el grado. El caso más simple, aristotélico, se representa con un espacio valorativo bidimensional, como hicimos arriba. Una forma de conducta compuesta de tres cualidades se puede representar fácilmente en un espacio valorativo tridimensional. Para cuatro o más cualidades hay representaciones posibles en un espacio tridimensional. Los casos de la mesótes aristotélica tradicional constan de dos cualidades, pero tales que su relación es al menos de *parcial conflicto o incompatibilidad según el grado*. Es decir, cuando crece el grado valorativo de una cualidad al menos no crece el grado valorativo de la otra. Esto permite decir que la virtud es síntesis de dos cualidades positivamente valoradas. Si la relación fuese de total incompatibilidad según el grado, tendríamos una función meramente lineal, como la de la primera representación, en la que cuando crece el valor de una cualidad, decrece inversamente

el de la otra. Pero, como vimos, este no es siempre el caso. Si la relación entre las cualidades no fuese siquiera de incompatibilidad parcial según el grado, entonces ambas podrían crecer simultáneamente, lo que colocaría estos casos fuera del análisis aristotélico, que es el de conflictos de grado parciales o totales entre cualidades de acción, una especie habitual de fenómeno moral.

Formas de conflicto o incompatibilidad en el grado al menos parcial limitan la representación de conductas posibles a partes del espacio valorativo. Por ejemplo, en el caso de la fortaleza las conductas humanas pueden cubrir la región entre el origen 0,0 de los actos irreflexivos carentes de toda cautela e intrepidez, toda la abscisa y toda la ordenada hasta al menos la diagonal entre la temeridad absoluta 0,1 y la cobardía absoluta 1,0. A ello se agrega una región más o menos indefinida más allá de esa diagonal. La parte alcanzable de esa región más allá de la diagonal dependerá de la magnitud de la incompatibilidad según el grado entre las cualidades valoradas del caso.

Esta aproximación al tema de la virtud como mesótes es más amplia que anteriores ensayos y es apta para el estudio de todos los tipos de virtudes con valoraciones cualitativas pluridimensionales parcialmente incompatibles, es decir el caso general. La brevedad requerida nos excusa de considerar otros ejemplos. El análisis ofrecido no es completo. Perfeccionamientos están disponibles. Presentamos este análisis solo con el propósito de ejemplificar un tipo de estudios sobre temas filosóficos tradicionales, teóricos y prácticos, que se nutre de varias tradiciones, de la filosofía analítica a la fenomenología y la mereología de Twardowski, Lesniewski y Richard Martin. Por su estilo bien merece la calificación de trabajo de ‘filosofía formal’.

Amistad y conflicto en la filosofía práctica de Aristóteles

Luis Enrique Varela*

Resumen

El trabajo expone los temas centrales de la *philia* tal como son elaborados por Aristóteles en sus tratados éticos. Se destaca el carácter polimórfico de la amistad, que se refleja en una compleja tipología, que abarca prácticamente el amplio espectro de las relaciones humanas, tanto privadas como públicas; polimorfía que no impide ver entre las diversas formas de amistad una relación de homonimia relativa. Este trabajo se completa con un análisis de las situaciones conflictivas, en la forma de “desacuerdos”, “reclamaciones”, “reproches”, “disputas” y “disensiones” (estas últimas en el ámbito de la *polis*), que aparecen inevitablemente en las diversas configuraciones de las relaciones amistosas, en tanto la amistad es una relación que se da en un contexto humano vulnerable en el que el amigo puede dejar de estar o puede cambiar.

Artículo

En este trabajo me propongo examinar solo algunos aspectos que presenta la *philia*, tal como Aristóteles los expone en sus tratados éticos. El tema de la amistad admite, como reconoce Aristóteles, una diversidad de enfoques y esto contribuye a que se trate de un tema polimorfo, “resbaladizo”, difícil de apresar conceptualmente. Asombra en primer lugar la amplitud que se le adjudica a la amistad, hasta de punto que cubre prácticamente todo el espectro de las relaciones humanas, públicas y privadas. Es que la *philia* no es un término sinónimo, sino más bien es un término homónimo, pero de una homonimia controlable, sin la cual no sería posible su conceptualización.

Asombra también la tenacidad de Aristóteles en enfrentar esa polimorfía de la amistad, en la medida de lo posible. En los asuntos prácticos, debemos contentarnos con estos tanteos que son aproximativos y sin la precisión que caracteriza a la ciencia teórica.

* Es doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Realiza estudios acerca de temas de la ética griega y se dedica en particular al estudio de la ética aristotélica, tema acerca del cual ha publicado varios artículos en libros y revistas nacionales y extranjeras. Actualmente ejerce la docencia en diversas instituciones del país, en donde enseña filosofía práctica, filosofía antigua y metafísica.

En lo que sigue, se mostrará, en primer lugar, las condiciones vulnerables de existencia de la amistad como fenómeno peculiarmente humano, que es condición de una vida humana feliz, pues una vida humana necesita de amigos: “los *philoí* son los mayores bienes externos” (EN. 1169b10; cf. 1099a31-1099b2). Pero se trata de bienes de los cuales puede prescindirse, lo que no es el caso de las excelencias morales, aún a riesgo de llevar una vida no humana, como la de las bestias o los dioses. En segundo lugar, se mostrará que junto a la ostensible fragilidad de la amistad, en tanto el “amigo” puede no estar o cambiar, o en tanto que las relaciones pueden ser desiguales y heterogéneas, se encuentra el carácter inevitablemente conflictivo de la amistad, como un dato que debe tenerse en cuenta dentro de una filosofía práctica, pues una función de la ciencia política parece ser la de procurar la amistad en la comunidad política (EE. 1234b22-23).

La amistad como tema ético: definición

“Amistad” es una traducción limitada del griego *philia*, pues el *philein* pueden incluir tanto el amor que los miembros de la familia guardan entre sí, como también las actitudes favorables de los compañeros de negocios y de los ciudadanos entre sí, y la pasión sexual. En una palabra, *philia* cubre prácticamente todo el espectro de las relaciones humanas. De todos modos, como no hay un equivalente mejor, nos seguimos contentando con “amistad”.

El tratado de la *philia* en Aristóteles (EE. VII, EN. VIII-IX; *Política y Retórica*) está cargado de toda la historia de las palabras *philos*, *philotes* y *philia*. Su preocupación es traer a la tierra la amistad que Platón había llevado a las esferas inaccesibles, y sustituir a la amistad platónica del “primer objeto de amistad” (cf. *Lysis* 219d) por la “amistad perfecta” toda humana, que es la amistad del virtuoso. Pero, además, trata de la relación de la amistad y la justicia que se relaciona con la concepción utilitaria de la amistad y con la casuística que ella engendra.

Una primera cuestión que aparece relacionada con la amistad es si se trata de una virtud o no. Como en la *Ética nicomaquea* VIII se comienza diciendo que “la amistad es una virtud o se acompaña de virtud” (1155a2-3), se ha dudado de si la amistad es realmente una virtud o es otra cosa, como una “expansión de la virtud” (Gauthier y Jolif, I, 80), si bien otros insisten en que “es necesario no olvidar que es bien una virtud” (Berti, 317). No debe olvidarse que en la lista de las virtudes éticas, Aristóteles coloca a la *philia* como un medio virtuoso entre dos extremos (EE. 1221a7; EN. 1108a26-30; GE. 1193a20-22), pero dada la explicación que da de la *philia* en ese contexto, hay acuerdo en traducir la palabra no como “amistad”, sino como “amabilidad”. En efecto, el hábito de la “amabilidad” se diferencia de la amistad en tanto no comporta ni pasión ni aprecio por aquellos a los que trata. De allí viene la duda respecto de si la *philia* es o no una virtud ética.

Se suma, además una segunda cuestión: el estatuto ambiguo que tiene el concepto de *philia* en tanto para Aristóteles el término *philia* se dice como el término “bueno” en muchos sentidos (*EE*. 1236a7). Es que hay distintas formas de amistad: una fundada en el placer, otra en la utilidad y otra en la virtud. En la *Ética eudemia* se dice que entre las tres formas de amistad existe una hominimia relativa, o sea una relación de tipo $\rho\lambda\eta\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$. En efecto, las formas de amistad “se dicen en relación a uno solo de entre ellos que es primero, como en el caso de lo médico” (cf. 1236a15-20). Pero en la *Ética nicomaquea* la relación entre las formas de amistad es de semejanza (*homoiótes*): “la amistad fundada en el placer tiene semejanza con la precedente, puesto que los hombres buenos son también agradables los unos a los otros; y es lo mismo aún para la que está basada en la utilidad, pues los hombres de bien son útiles los unos a los otros” (1156b35-1157a3). La semejanza comporta tanto una identidad como una diferencia, y, en este pasaje, se indica el aspecto de identidad entre las formas de amistad: que la amistad fundada en la virtud es también útil y agradable.

La amistad es definida por Aristóteles en *Ética nicomaquea* como una relación de benevolencia (*eúnoia*) recíproca entre dos seres humanos, relación de la que ambas partes están advertidas (1156a3-5). La amistad, entonces, implica en principio tres cosas: 1) la reciprocidad o mutualidad (1155b27-8); 2) desear el bien al otro *por él mismo* (b28-31) y 3) cada una de las partes se da cuenta de la buena voluntad de la otra.

En *Retórica* la define así: “Amar (*tò philein*) es desear para alguien lo que creemos bueno, para él y no para nosotros mismos y estar inclinado a realizarlo según las facultades [en la medida de nuestras fuerzas]. Es nuestro amigo quien nos ama y a quien amamos recíprocamente. Se consideran amigos a quienes se hallan en tal disposición entre sí” (1380b35-1381a3).

En la Academia de Platón se daban dos posiciones: para unos, la amistad era esencialmente *benevolencia*, es decir un sentimiento desinteresado; para otros, la amistad era *intimidad*, unión de corazones y sentimientos. Para Aristóteles se trata de elegir entre estas dos concepciones; reconoce el progreso hecho por Platón al criticar la concepción utilitaria de la amistad y despejar así la noción de sentimiento desinteresado que es la benevolencia. Por esta razón incluye la benevolencia en la amistad, pero niega que toda la amistad se reduzca a ella: “Los que se aceptan el uno al otro pero no pasan el tiempo en mutua compañía, parecen más bien ser benevolentes que amigos, pues nada es tan propio de los amigos como el estar juntos...” (*EN*. 1157b17-19). Y a esto se añade que “El amor es, en efecto, compartir... Y sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir la vida o por lo que quiere vivir, en eso quiere vivir con su *philos*. Y por eso unos beben juntos, otros juegan juntos, otros se dedican juntos a la gimnasia y a la caza,

o a la filosofía, y todos pasan el tiempo juntos en lo que más aman en la vida. Porque quieren vivir con sus *phíloi*, y hacen estas cosas y participan de ellas en común con quienes desean vivir” (1171b32-1172a8). Falta, entonces, lo esencial que es la intimidad o “convivencia”. La intimidad indica el *acto de la amistad*, pero la amistad una vez establecida, puede cesar y queda al menos en un *estado* o *capacidad* de amistad. Al tomar conciencia de la relación recíproca es la intimidad la que pasa al estado habitual (cf. Gauthier y Jolif, II, 2, 671-672).

De acuerdo con esto, la amistad no es el amor-don de la *benevolencia desinteresada* (como será el *agápe* cristiano), pero tampoco es el amor-deseo del *eros* que se caracteriza como un deseo de posesión del otro, como la necesidad ardiente de su presencia. Frente a ambos, la amistad es un amor-*intercambio* que incluye el don desinteresado hasta llegar al sacrificio de sí (cf. 1169a18-34), pero también incluye el deseo (cf. 1166b33) y la posesión. La amistad, así, es comunión de amigos en una vida de intimidad en donde cada uno a cada instante da y recibe.

Esta caracterización de la amistad excluye que la amistad sea comprendida como “afecto” o “sentimiento”. En efecto, puede haber un afecto hacia una cosa inanimada, como el vino, pero no puede hablarse de una amistad al vino, pues no se desea el bien del vino, sino que forme parte del disfrute de uno (cf. *Lysis* 212d). De allí que “el afecto (*phílesis*) se parece a la pasión; la amistad, en cambio, a un *hábito*, pues el afecto no se da menos hacia las cosas inanimadas; en cambio, la amistad mutua se acompaña de *elección* y la elección deriva del *hábito*” (1157b28-31).

Tipología de la amistad

Aristóteles divide la amistad según el objeto de amistad (lo amable=*tò philetón*): lo *útil*, lo *placentero* y lo *bueno*. Los que son amigos se aprecian por el provecho que les procura la relación (como los ancianos), o por el placer de la compañía (como los jóvenes) o por la calidad buena del amigo. Para Aristóteles, solo la tercera forma de amistad es la verdadera amistad y se da únicamente entre los que son buenos o virtuosos. En esta amistad se aprecia al amigo por su calidad ética, es decir por lo que él es, que lo hace amable en y por sí. En cambio, en las amistades por placer o por utilidad no se aprecia al amigo por lo que él es, sino por lo que se obtiene de él, lo que describe un rasgo accidental del otro. Esta es la razón de que tales amistades no sean muy estables y se disuelvan una vez que una de las partes ya no proporciona lo que la otra parte espera. En todos los casos, se supone la independencia del objeto de la *phíla*: este objeto debe percibirse como un ser con un bien propio, no como una simple propiedad o prolongación de uno (el esclavo no puede ser amigo en tanto es “algo del amo”).

La amistad virtuosa incluye a las otras dos amistades, en tanto el amigo bueno es al mismo tiempo agradable y útil. La amistad basada en el placer, como ocurre entre los jóvenes, está más próxima a la amistad verdadera, que la que se basa en la utilidad, que es más frecuente entre ancianos y comerciantes.

Pero, la amistad comprende otros dos ejes: uno, el de la *igualdad* y la *desigualdad* entre las partes; y otro, el de la *homogeneidad* y *heterogeneidad* de los intereses de las partes. En principio, y teniendo en cuenta los motivos de la amistad, tenemos tres tipos de amistad. Estos tipos pasan a ser seis tipos cuando cada una de las amistades puede darse entre *iguales* y *desiguales*. Estas seis amistades son las amistades *homogéneas* (el motivo de amar es homogéneo); pero si se agregan las amistades *heterogéneas* (el motivo de obrar no es el mismo entre las partes), habrá así nueve especies de amistad y podrían ser más si las amistades heterogéneas pudieran ser entre iguales y desiguales (cf. el resumen completo de los tipos de amistad en Gauthier y Jolif II, 2, 688).

Amistad: entre la semejanza y la contrariedad

En *Ética eudemia* y *nicomaquea*, Aristóteles hace referencia a concepciones que vinculan la amistad con la *physis*, concepciones que provienen de poetas y filósofos de la naturaleza, quienes sostienen tesis muy generales y distintas sobre la amistad: unos dicen que la amistad es una cierta semejanza; en cambio, otros, que la amistad se da entre contrarios. Pero estas cuestiones son propiamente “físicas” y, en cuanto tales, no pertenecen a la investigación ética que se ocupa de lo humano. Por esta razón, tales cuestiones son desestimadas, para poner como contexto de la amistad el carácter y las pasiones (cf. EE. 1235a5 y sigs.; EN.1155a32-1155b16; *Lysis* 214a-216a).

Sin embargo, en el pasaje paralelo de la *Ética eudemia*, la contextualización “física” de la amistad se vuelve interesante como argumento para distinguir entre las amistades fundadas en el bien y en el placer, y las amistades útiles. Allí se afirma que “la semejanza se relaciona con el placer y también con el bien, pues este es simple, pero el mal polimorfo. El hombre bueno es siempre semejante a sí mismo y no cambia de carácter; en cambio el malo y el insensato no se parecen en nada por la tarde a lo que eran por la mañana. Por esto, los malos, si no se ponen de acuerdo, no son amigos entre ellos, sino que se separan; y una amistad inestable no es amistad” (1239b10-16). El semejante es amigo porque el bien es semejante. Pero también sucede lo mismo con el placer: “para los semejantes son agradables las mismas cosas... Por esta razón, las voces, los modos de ser y la compañía de los miembros de la misma familia son lo más agradable entre sí...” (1239b16-20).

En cuanto a lo contrario, se dice que “lo contrario es amigo de lo contrario en lo que respecta a la utilidad, porque lo semejante es inútil a sí mismo; así, el señor necesita del esclavo, y el esclavo del señor, y la mujer y el hombre se necesitan el uno al otro; y lo contrario es agradable y apetecible en cuanto útil...” (1239b23-26). Pero Aristóteles sugiere que en un sentido la amistad del contrario es también amistad del bien: cuando los contrarios no se desean uno a otro, sino que desean el término medio. La *Ética eudemia* lo explica de la siguiente manera: “Por eso, las gentes se alegran con las personas que no son semejantes a ellas; por ejemplo, los austeros se complacen con los joviales, y los activos con los perezosos, porque unos y otros se sitúan en el término medio” (1240a1-3). Lo mismo puede decirse para la asociación del pobre con el rico, del ignorante con el sabio, del marido y la mujer, que al desearse el uno al otro, desean en realidad al hijo, especie de justo medio que resulta de la unión.

Amistad entre desiguales; la relación con la justicia

La amistad tiene una relación indiscutible con la justicia, que es la más exigente de las virtudes. Como dice Aristóteles: “cuando los hombre son amigos, no hay necesidad de justicia” (EN. 1155a26-27). Pero esto únicamente vale cuando se trata de amistades entre iguales o pares. La justicia es convocada cuando se trata de las amistades entre desiguales. “Los que son desiguales -dice Aristóteles- pueden ser amigos, pues pueden igualarse” (EN. 1159b1-2), esto es, si el inferior ama en proporción al mérito del que es superior, compensa la diferencia y se iguala con él. Mientras que la amistad entre iguales, en particular, la amistad entre virtuosos, torna innecesaria la justicia, las amistades entre *desiguales* están regidas por el mismo principio de proporcionalidad que está en la base de las distintas formas de justicia. Es decir, el amigo que es superior, sea en lo virtuoso o en lo útil o en lo placentero, proporciona más beneficio del que recibe del otro; y el amigo inferior, lo ama y lo honra más, de acuerdo con su mérito. A pesar de la desigualdad, se da una cierta *igualdad proporcional* que responde al principio que está en la base de la justicia distributiva: “dar a cada uno según su mérito”. Cuando la diferencia del beneficio es muy grande, como sucede en la relación del padre con el hijo, la retribución que la proporcionalidad exige no es posible, pues el beneficio que el hijo puede proporcionar al padre es inconmensurable con el beneficio que el hijo recibe del padre. En este caso, “cada cual no recibe del otro lo mismo que da, ni debe buscarlo; pero cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera” (EN. 1158b20-23). El ideal de la justicia es dar a cada uno según su mérito; en cambio, el ideal de la amistad es devolver una cantidad igual de afecto y de servicios. La amistad entre desiguales necesita de la justicia, en tanto asegura la subsistencia de la relación amistosa, a pesar de la desigualdad que hay entre las partes y la heterogeneidad de intereses.

En las amistades fundadas en la *superioridad* (que se dan entre el padre y el hijo, entre el mayor y el joven, entre el hombre y la mujer y entre el gobernante y el gobernado) el que es mejor, el virtuoso, debe ser amado más de lo que él ama y del mismo modo pasa con el que es más útil (cf. 1158b24-28). Pero esto significa que el afecto debe ser proporcional, pues cuando la afección se da de acuerdo con el mérito, se reestablece cierta igualdad. En la justicia, la igualdad es en relación al mérito, pero en la amistad la igualdad es en relación a la cantidad de afecto (cf. 1158b29 y siguientes).

Pero Aristóteles constata el siguiente hecho: la mayoría de los hombres quieren ser amados más que amar y por eso dice que el común de los hombres aman a los aduladores, es decir, no quieren tener amigos iguales, sino amigos inferiores a ellos. Esto explica que a continuación Aristóteles afirme que la amistad reside más en el amar que en el ser amado, pues obrar vale más que padecer (cf. 1159a12-1159b2). Se pone el ejemplo de las madres que estando en la situación de amar a sus hijos y tener que entregarlos para ser criados, parece bastarles con ver que sus hijos se encuentran bien y los aman aún cuando ellos no les devuelven nada por ignorancia (cf. 1159a28-33) No debe interpretarse esto como que en este lugar Aristóteles entreve la posibilidad de dar un amor sin recibir nada a cambio, un amor-don, pues una vez que ha dicho que amar es mejor que ser amado, Aristóteles no concluye que el virtuoso porque es virtuoso amará más (con amor-*agápe*) al no virtuoso, sino que el virtuoso difícilmente podrá ser el amigo de un hombre menos virtuoso, ya que solo a un hombre tan virtuoso como él lo amará como es amado. Lo cierto es que Aristóteles no sospecha la existencia del amor-*agápe*. En su concepción de la amistad se encuentra el amor-*éros*, que se encuentra limitado por la exigencia de reciprocidad. De este modo, “la *philia* no es un don gratuito, no es cuestión para ella de dar sin recibir; pero ella no es tampoco puro deseo, ella no recibe sin dar; mezcla de don y deseo, ella devuelve lo que recibe, y es porque ella no es propiamente *eros*, el amor del inferior por el superior, ni *agápe*, el amor del superior por el inferior, sino, propiamente hablando, el amor del igual por el igual, amor desinteresado en el sentido de que no exige por premio de su amor sino el amor, pero que no es menos un intercambio, pues el intercambio es para Aristóteles de la naturaleza misma de la amistad; la amistad solo se degrada en amistad interesada, *útil*, cuando en lugar de ser un intercambio de amor, deviene un intercambio de *bienes materiales*” (Gauthier y Jolif, II, 2, 690).

La distinción de la amistad entre iguales y la amistad entre desiguales permite explicar el por qué la mayor parte prefiere a la amistad de un igual, que es la verdadera amistad, la amistad de un inferior, que no es sino un remedio: es que ellos no buscan la verdadera amistad, sino la adulación. Así, se dice que “la mayoría de los hombres a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar, y por eso, a la mayoría les gusta la adulación” (1159a12-14).

Pero hay un límite: la desigualdad (sea entendida como superioridad o inferioridad) no puede ser demasiado grande, pues si es muy grande la amistad no es posible. Por ejemplo, entre el hombre y dios no hay amistad. “No hay un límite preciso -dice- que indique hasta qué punto los amigos pueden serlo, pues aún cuando se quiten muchas cosas, la amistad todavía persiste, pero ya no si la separación es muy grande, como la del dios” (1158b33-36).

La *philautía* como condición de la amistad

Para Aristóteles, la disposición amistosa que el hombre bueno tiene hacia el amigo coincide con la disposición que tiene hacia sí mismo, pues “el amigo es ‘otro yo’” (EN. 1166a31-32). La *philia* se alimenta del amor que el hombre se da a sí mismo. En efecto, es gracias a esta relación de cada quien consigo mismo que todos los sentimientos que constituyen la amistad se extienden a otros hombres, “pues un hombre es para sí mismo su mejor amigo y, por ende, debe amarse a sí mismo por encima de todo” (1168b9-10). Pero es necesario que este amor a sí mismo, para no ser “egoísmo” se apoye en la virtud de la parte más valiosa del alma.

Casi paradójicamente, Aristóteles hace una defensa del egoísmo, pero entendido este en un sentido diferente al del sentido corriente que es el de tomar para sí más de lo que corresponde, abandonándose a las pasiones y a lo irracional. En contraste con esto, propone entender el egoísmo como esa necesaria relación que el hombre bueno tiene hacia la parte más valiosa de su alma (el *nous*) cuando se esfuerza en realizar acciones justas, conformes a la virtud. Concluye diciendo: “el hombre bueno debe ser egoísta, pues al realizar las acciones nobles será útil para sí mismo y beneficiará a los otros; en cambio, el malvado no debe serlo pues se dañará a sí mismo y a los prójimos por seguir malas pasiones. En el malvado no hay consonancia entre lo que se debe hacer y lo que hace; en cambio el bueno, lo que se debe hacer, eso también hace, pues todo intelecto escoge lo que es mejor para sí, y el bueno obedece al intelecto” (1169a11-18).

Estas reflexiones han suscitado una gran polémica, en particular referida al problema de la motivación, pues Aristóteles parece rechazar que se pueda desear el bien del amigo por amor a él mismo. El beneficiar a otros es importante, pero se trata de un producto derivado del amor a sí mismo. El hombre bueno puede llegar hasta el sacrificio por el bien de sus amigos y el de su patria, pero esto queda compensado por el bien que alcanza para sí mismo. El hombre bueno ayudará a sus amigos, pero el amor a sí mismo parece quitarle toda una dimensión a la amistad misma.

Concomitantemente con esto, Aristóteles señala que el conocimiento de uno mismo se alcanza con el conocimiento del amigo como “otro yo”. Es que a los seres humanos les cuesta mantener el interés y el compromiso en

soledad. Por eso, “con otros y en relación a otros es más fácil” (1170a6). Sin la convivencia sería más difícil el conocimiento y la percepción de uno mismo. Esto lo afirma muy claramente en la *Gran ética*: “Si alguien mirando a su amigo, ve qué es y de qué carácter, el amigo - si imaginamos la amistad más intensa- le parecerá un segundo yo,... Así pues, ya que... conocerse a sí mismo es lo más difícil y también lo más agradable (pues conocerse a sí mismo es agradable) -es más, no podemos estudiarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos, como es evidente por los reproches que dirigimos a los demás sin darnos cuenta de que nosotros hacemos las mismas cosas- y esto se debe a los prejuicios o a la pasión, que a muchos nos oscurecen la exactitud del juicio; por tanto, así como cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al amigo. Porque como decimos, el amigo es otro yo. Por tanto, si es agradable conocerse uno mismo y no es posible conocer esto sin tener a otro como amigo, la persona autosuficiente necesitará la *philia* para conocerse a sí misma” (GE. 1213a10-26). En *Ética nicomaquea* se decía que somos más capaces de mirar a otro que a sí mismo (1169b33-34).

Así es necesario que el hombre tenga amigos, ya que no puede conocerse y realizar su propio bien sino “a través de su otro yo”. Aristóteles pasa de un concepto de comunidad de interés a un concepto más elevado de comunidad, en el que la comunidad vuelve a juntar la vida de intimidad inscribiéndose en el corazón de la vida virtuosa: “Pues la amistad es comunidad, y como uno está dispuesto para consigo mismo, lo está también para con el amigo; y respecto de uno mismo, la percepción de que se es, es valiosa, y también [lo es], por tanto, respecto del amigo; y la actualización de ella se da en la convivencia, así que es comprensible que aspiren a ella” (EN. 1171b32-1172a1).

La comunidad como condición de la amistad: amistad y solidaridad

Después de hacer estas distinciones, Aristóteles cambia su enfoque (aparentemente, como dice Gauthier, asume un enfoque más arcaico) y en lugar de la amistad verdadera, pasa a examinar bajo el nombre de *philia* las diversas formas de las asociaciones grupales y de la solidaridad. Cobra importancia aquí el concepto de *koinonía*, es decir de *comunidad*. Aristóteles no tiene necesidad de esta noción para la amistad verdadera; la comunidad aparece aquí como un sucedáneo sociológico de la similitud que funda la amistad verdadera. Al igual que la amistad verdadera reposa sobre la similitud de amigos, las diversas formas de solidaridad reposarán sobre la *koinonía*.

¿Qué es la *koinonía*? Por lo menos, hay tres sentidos implicados:

1) la *koinonía* es la comunidad, la asociación de dos o más individuos, el grupo social, sea el que sea: familia, sociedad comercial, armada, ciudad, etc.;

2) No todo grupo es una comunidad, por ejemplo el grupo que forman el *amo* y el *esclavo* no es una comunidad. La comunidad es un grupo en el cual hay alguna cosa en común entre los miembros del grupo (cf. *EN*. 1161a32-b10; *Pol.* 1328a25-28). En la comunidad ningún miembro del grupo es un instrumento al servicio de otro miembro del grupo (como ocurre en la relación amo-esclavo), sino que todos los miembros están unidos en la prosecución de un fin común (*Pol.* 1252a2-3; 1328a28-33. Esta cosa en común es llamada por Aristóteles *interés común* y más raramente *bien común* (*tò koinòn agathón*) (*Pol.* 1284b6).

3) Los miembros de una comunidad se vinculan en una acción común (*tò koinòn érgon*) (cf. *Top.* 161a37-38).

La *koinonía*, que va a ser el fundamento de la amistad, es decir de las diversas formas de solidaridad, incluye estas tres ideas. Los sentimientos de solidaridad nacen en el interior de los grupos humanos que son comunidades y que tienen por fundamento el interés común que es el lazo de la comunidad. No es otra cosa que la comunidad de acción sentida y aceptada. Obsérvese que lo que aquí se describe tiene que ver mucho con la *amistad útil*.

Donde existe una asociación o comunidad hay una noción de justicia y amistad, y el grado de las mismas se corresponde con el grado de comunidad: “todas las comunidades, entonces, parecen ser parte de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad” (*EN*. 1160a28-30). Esto conduce al análisis de los distintos regímenes políticos y de los tipos de amistad que hacen posible. Los regímenes son de tres clases: la *monarquía*, la *aristocracia* y la *timocracia* (los que detentan el poder gobiernan para el bien común); y sus perversiones son: la *tiranía*, la *oligarquía* y la *democracia*, aunque esta es la menos mala de las desviaciones (gobiernan para su propio beneficio). A su vez, cada uno de estos regímenes encuentra un paralelo en la estructura familiar: la relación entre el padre y el hijo es *monárquica*; la relación del esposo y la esposa es *aristocrática*, pues el marido gobierna de acuerdo con el mérito; el paralelo con la *timocracia* se encuentra en la relación entre hermanos, porque estos son iguales. Dice Aristóteles: “en cada uno de los sistemas políticos se manifiesta la amistad en la medida que se manifiesta la justicia. La de un rey hacia los súbditos se manifiesta en la superioridad de la acción benéfica... De esa clase es también la amistad paternal...pues el padre es causa de la existencia... y de la crianza y la educación... La del marido con la mujer es la misma amistad que se da en la aristocracia, pues se ajusta a la virtud, y al mejor le toca más de bien, y a cada uno, lo que corresponde; y lo justo es también así. La amistad de los hermanos es comparable con la de los camaradas... La amistad que se da en la *timocracia* se parece a ella pues en ella los ciudadanos quieren ser iguales y equitativos”

(EN. 1161a10-29). En los sistemas desviados se resiente la amistad y la justicia; en la tiranía apenas hay algo de amistad y justicia, en cambio en la *democracia* se da la amistad en mayor medida por ser iguales y tener muchas cosas en común.

La concordia como “amistad política”

La concordia es un sentimiento amistoso en el campo limitado de los intereses cívicos o políticos. La palabra *homónoia* pertenece al léxico político. Aristóteles afirma que “los estados” (*poléis*) están en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés (cf. EN. 1167a26-28). Se habla de concordia en el interior de la ciudad y no “entre ciudades”. El concepto de concordia es un concepto de política interior. Pero, ser del mismo parecer, la unanimidad, no consiste en pensar todos lo mismo, sino en pensar lo mismo sobre la misma cosa, como cuando se piensa que los mejores deben gobernar. Pero, cuando entre los ciudadanos uno quiere mandar sobre otro y no hay acuerdo, surge la discordia (*stásis*).

La concordia se parece a la amistad a primera vista (cf. 1155a24-25), pero no es lo mismo. “La concordia parece ser una amistad política pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida” (1167b2-3). Es posible que esta “amistad política” sea una amistad *útil* en tanto la comunidad aparece aquí como una comunidad de *interés*. La concordia existe entre los buenos, pues estos se encuentran de acuerdo consigo mismo y entre sí: los deseos son constantes y no fluctúan, quieren en común lo justo y lo conveniente. En cambio, los malos no pueden concordar ni ser amigos porque aspiran a alcanzar más de lo que les corresponde; critican y ponen trabas al vecino y resienten la comunidad.

Las situaciones de conflicto en la amistad

Los conflictos que visualiza Aristóteles en el ámbito de la *philia* adquieren la forma de “desacuerdos”, “reclamaciones o acusaciones”, “recriminaciones o reproches”, “disputas”, “litigios” y “disensiones”. Los conflictos se dan en las diversas configuraciones de la amistad, en particular, en aquellas que son accidentales. La amistad fundada en la virtud, que es la amistad más durable, es la menos expuesta a los conflictos, de allí que las situaciones conflictivas reseñadas por Aristóteles se refieran más a las amistades accidentales fundadas en el placer y en lo útil.

1) Reclamaciones y recriminaciones en las amistades entre iguales basadas en la utilidad

En efecto, dice Aristóteles que “la amistad a causa de lo útil se caracteriza por las reclamaciones (*tà egklématike*), pues los que se tratan en razón del provecho siempre reclaman más y creen recibir menos de lo que les

corresponde; y lanzan el reproche (*mémphontai*) de que no obtienen tanto cuanto necesitan, a pesar de que lo merecen. Por su parte, los que benefician, no pueden abastecer tanto cuanto los beneficiados reclaman” (EN. 1162b16-21). De esta situación conflictiva, es decir de las reclamaciones y disputas (*mákhai*), Aristóteles excluye a la amistad que tiene por causa la virtud, puesto que en ella los amigos están dispuestos a hacerse el bien uno al otro, y entonces, nadie se molesta con el que lo quiere, sino que lo agradece devolviéndole el bien recibido. Y si se diera el caso de que uno superase al otro en beneficios, este no haría ningún reproche al amigo pues, insiste, cada uno desea el bien del otro. Y también se excluyen los reproches en las amistades por placer, pues la acusación de que el otro no le complace se muestra ridícula, desde el momento en que le es posible no pasar el tiempo con el que no le agrada.

En este lugar, Aristóteles establece una distinción dentro de la amistad útil; esta puede ser amistad legal (*nomiké*) o amistad ética (*ethiké*), división que parece reflejar el amplio espectro de las relaciones amistosas interesadas en las que está en juego un intercambio de bienes. La primera se basa en ciertas condiciones y reviste la forma de una venta al contado o de una venta cuyo pago puede aplazarse amistosamente, interviniendo aquí la confianza. En cambio, la amistad ética no se basa en estipulaciones, y se la caracteriza como un beneficio que se da a alguien como si fuera un amigo, pero se exige al mismo tiempo la devolución del mismo como si hubiera sido un préstamo. En términos generales, surge una reclamación cuando las partes no aclaran bien si se trata de una amistad legal o ética; y en términos más particulares surge un motivo de recriminación en el caso de la amistad ética: exigir la devolución de un beneficio que se dio como un regalo, como si fuera un préstamo. Aristóteles explica este reproche así: “todos, o la mayoría, quieren lo noble pero prefieren el provecho” (EN. 1162b34-36).

2) Desacuerdos en las amistades entre desiguales basadas en la superioridad

Aristóteles se refiere a las querellas entre desiguales. “También en las amistades en que hay una superioridad, se dan diferencias (*diaphérontai*), pues cada una [de las partes] reclama obtener más y cuando eso ocurre la amistad se disuelve” (EN. 1163a24-26). El que es más bueno o más útil piensa que le corresponde recibir más; ellos piensan que la amistad es como una sociedad de lucro: los que más contribuyen deben recibir más. Pero el necesitado y el inferior piensan lo contrario: que es propio del buen amigo ayudar al necesitado, pues si no es así, ¿qué ventaja tendría el hacerse amigo de un hombre bueno o poderoso? Aristóteles resuelve esto afirmando que “uno y otro hacen reclamos correctos, que a uno y a otro debe tocarle, de la amistad, una parte mayor, aunque no de lo mismo, sino al superior más honores y al necesitado más ganancia” (1163b1-3). La solución a este conflicto es, entonces,

reconocer que al que sufre una pérdida de dinero deben concedérsele honores y al que acepta el beneficio debe dársele dinero. Lo que se da y lo que se recibe se ajusta al mérito de cada uno, preservándose así una igualdad. Pero tal solución implica comprender esta amistad como heterogénea y que esta comprensión sea asumida por las partes.

3) *Reclamos en las amistades heterogéneas*

Como se ha dicho antes, en las amistades heterogéneas, en donde el motivo de las partes es diverso, lo que se da y lo que se recibe, aunque difiere en especie, debe ser proporcional. Como dice Aristóteles: “la proporción establece la igualdad [entre las partes] y preserva la amistad” (1163b29-30). Pero, cuando no hay proporción surge el conflicto, como ocurre en la *amistad erótica*, en la que el amante reclama que su exceso de amor no es correspondido, y el amado reclama que todo lo que el amante le prometía no lo cumple. Sucede que la *amistad erótica* es representada como una amistad de los contrarios: el placer que el amante espera del amado proviene de la visión de su belleza; en cambio lo que espera el amado del amante es del orden del provecho (cf. 1167a4-7). Así, el amante no puede darle al amado el mismo placer que recibe de él; si el amado recibe algún placer es el que proviene de las atenciones que le dispensa el amante, hasta el punto de que todo lo que el amado espera del amante es del orden del provecho. Como dice Aristóteles: “tales cosas ocurren toda vez que el uno ama al amado a causa del placer y el otro al amante a causa de lo útil y ninguno de los dos obtiene esas cosas. Pues, por tener la amistad esas causas se produce su disolución toda vez que no se da aquello con vistas a lo cual se amaba; pues no se apreciaban ellos sino sus atributos, que no son estables; por eso tampoco las amistades tienen esa cualidad” (1164a6-12). Gauthier señala que Aristóteles se refiere aquí a una relación homosexual entre un adulto y un joven.

También surgen desacuerdos cuando los amigos obtienen cosas diversas a las que deseaban. Aristóteles cuenta el caso de un guitarrista a quien se le prometió que se le pagaría más cuanto más cantara; y cuando al día siguiente reclamo su pago, se le dijo que se le había pagado placer con placer. Aristóteles comenta que si ambas partes hubieran querido lo mismo, no habría conflicto, pero el conflicto surge si uno recibe lo que espera (el placer) y el otro no (la ganancia).

Motivo también de reclamación es no hacer las cosas por las que se recibió un salario, como es el caso de los *sofistas*, quienes prometen demasiado y reciben un dinero por anticipado, y terminan no haciendo lo que prometieron. El problema de fondo aquí es cómo fijar el valor del beneficio intercambiado, a quién le corresponde fijarlo, cuánto vale por ejemplo la lección que ofrece un sofista o una obra de arte. Aristóteles cuenta que Protágoras pedía

al discípulo que estimara él cuánto valía su enseñanza; pero otra posibilidad es que el valor se fije por acuerdo mutuo, como en Hesíodo (*Trabajo y días*, 370). Cuando el servicio intercambiado es por causa del interés, la devolución del beneficio recibido debe ser acordada por los amigos; pero, cuando esto no es posible lo justo es que lo determine quien ha recibido primero el beneficio....Esto ocurre con el intercambio de mercancías, y Aristóteles observa que en algunos lugares las leyes prohíben que los acuerdos como estos, que son voluntarios, sean expuestos a procesos judiciales. La resolución del contrato debe hacerse con aquel en quien se ha confiado (cf. *EN*. 1164b12-16). En los casos en que no hay convenio de servicios, como ocurre con los servicios que se dan en razón del otro y no con miras a una devolución (amistad según la virtud), no hay reclamación alguna y la devolución debe darse adecuándose a la “intención” (*proaíresis*) del dador primero, puesto ella es lo determinante en la virtud y en el carácter (cf. 1164a34-1134b2).

4) Conflicto de deberes provenientes de amistades diversas

Los anteriores conflictos surgen entre *un amigo y su amigo*, pero ahora en *EN*.IX, 2 Aristóteles considera las dificultades que surgen del hecho de tener *muchos amigos*, con los que está ligado según un tipo diferente de amistad. Así se pregunta si hay que obedecer al padre en todo o, en caso de enfermedad, al médico; o, si se debe elegir como general a alguien hábil, aunque no sea un hombre virtuoso, o se debe elegir a alguien honesto, pero incapaz. En *Política*, frente a esta disyuntiva, la posición de Aristóteles es clara: “tratándose del mando militar habrá que tener más en cuenta la experiencia que la virtud, pues de la estrategia participan todos en menor grado que de la honradez” (*Pol*. 1309b5-6; cf. *Constitución de Atenas* 23, 2-3). También se pregunta si se debe ayudar al amigo antes que al hombre bueno, y devolver un favor a un bienhechor ante que hacérselo a un camarada (*hetairos*), cuando ambas cosas son imposibles. Frente a estas cuestiones, Aristóteles responde que no es fácil determinar con precisión tales cuestiones por las diferencias y variaciones que presentan en cuanto a que los favores debidos sean grandes o pequeños, honrosos o necesarios. Así se afirma: “por lo general se deben retribuir los beneficios más que favorecer a camaradas, y devolverle el dinero a quien se le debe más bien que dárselo al camarada. Pero tal vez eso no sea así siempre” (1164b30- 33). En general se debe pagar una deuda, pero si el dar ventaja en nobleza, hay que inclinarse a esto. Aristóteles pone el siguiente caso en el que no es equitativo devolver el beneficio prestado cuando la restitución se hace a alguien que es malvado (cf. 1165a3-7). Como no se debe dar a todos las mismas cosas, es necesario tener en cuenta las diferencias entre padres, camaradas, bienhechores, y que debe asignarse a cada uno lo que les es propio y adecuado. Tal discernimiento no es fácil, pero debe intentarse en la medida de lo posible. Aristóteles trata estas situaciones como conflictos

de la amistad, pero no cabe duda de que incluyen también cuestiones de justicia.

5) *Ruptura de la amistad*

Aparte de los conflictos enumerados, aparece el problema de si las amistades deben o no romperse cuando los amigos cambian. Como dice Aristóteles, “la mayoría de las diferencias entre los amigos se dan cuando no son amigos de la manera en que piensan [serlo]” (1165b6-8). Así, cuando un amigo finge que lo ama por su carácter, pero no es así en los hechos, es justo el reclamo; pero si uno se engaña creyendo que su amigo lo ama por su carácter, debe culparse a sí mismo.

El problema, entonces, es cuándo algunos de los amigos cambian para mejor o para peor. Así, por ejemplo, si uno permanece siendo como era y el otro cambia volviéndose más bueno, ¿deberá uno tratarlo como amigo o no es esto posible? Cuando las distancias se agrandan, como es el caso de las amistades de la infancia, “si uno sigue siendo un niño en su pensamiento, y el otro se convierte en un varón valioso, ¿cómo podrán ser amigos si no hallan agrado, ni alegría ni pena, en las mismas cosas?” (1165b26-28). Pero, como en este caso la ruptura no es por maldad, sino por distanciamiento, Aristóteles señala que se debe tener consideración de aquellos amigos de la infancia.

Breve consideración final

Uno de los rasgos de la felicidad es la autosuficiencia. En la tradición filosófica se había pensado que la búsqueda de la autosuficiencia parecía exigir una vida solitaria. Pero Aristóteles rechaza esta concepción insistiendo que la *philia* es un componente de la vida buena, que la autosuficiencia es comunitaria y no individual. Es lo que afirma al comienzo de la *Ética nicomaquea*: “por ‘autosuficiente’ no entiendo [lo que lo es] para un individuo aislado que lleve una existencia solitaria, sino también para los padres, los hijos, la mujer y los amigos y, en general, los conciudadanos, porque el ser humano es por naturaleza un animal político” (1097b8-11). Sobre este trasfondo antropológico-metafísico, Aristóteles construye su teoría de la amistad como un bien relacional en un contexto humano marcado por la fragilidad y la conflictividad. . Y resulta evidente que la preocupación de Aristóteles por encontrar una solución a los conflictos amistosos se inscribe en la función de la filosofía práctica, es decir de la ciencia política, que es la de procurar la amistad en la comunidad política, puesto que la comunidad se funda en la amistad política.

Los amigos se tienen y se dejan de tener. Algunos amigos permanecen a través de las contingencias de la vida humana; son aquellos semejantes en virtud, eso que Aristóteles llama la “amistad perfecta”. Es una amistad rara,

pero sin la idea de que la amistad verdadera es aquella que ama al amigo por el amigo mismo, la idea de amistad perdería sustento.

Las siguientes observaciones de Milan Kundera sobre la fidelidad a un amigo, serían seguramente suscriptas por Aristóteles: “Lo que más me llamó la atención en los grandes procesos de Stalin es la fría aprobación con la que los hombres de Estado comunistas aceptaban la condena a muerte de sus amigos. Porque eran todos amigos, me refiero a que se habían conocido íntimamente, habían vivido juntos momentos duros, emigración, persecución. ¿Cómo pidieron sacrificar su amistad, y de esa manera tan macabramente definitiva? Pero, ¿era realmente amistad? Hay una relación humana para la que, en checo, se emplea la palabra *sudruzstvi* (*sudruh*: camarada), o sea ‘la amistad entre camaradas’, la simpatía que une a aquellos que comparten la misma lucha política. Cuando desaparece la entrega a la causa común, también desaparece la razón de la simpatía. Pero la amistad que está sometida a un interés superior a la amistad no tiene nada que ver con la amistad. En nuestro tiempo aprendimos a someter la amistad a lo que suele llamarse las convicciones. Y lo hacíamos con el orgullo de actuar con rectitud moral... Contrariamente a la pueril fidelidad a una convicción, la fidelidad a un amigo es una virtud, tal vez la única, la última” (*Une rencontre*, 2009).

Bibliografía empleada y consultada

Aristóteles: *Ethica eudemia*. En: Walzer, R.R. y Mingay, J.M. (editores), Oxford University Press, 1991.

Aristóteles: *Ethica Nicomachea*. En: Bywater, I. (editor), Oxford University Press, reimpresión 1959.

Aristóteles: *Magna Moralia*. En: Armstrong (editor), coll. Loeb, 1935.

Aristóteles: *Ética nicomachea*. En: Sinnott, E. (trad., notas e introd. de Buenos Aires), Colihue-Clásica, 2007.

Aristóteles: *Ética Eudemia*. En: Gómez Robledo, Antonio (trad., introd. y notas a su cargo), Universidad Nacional Autónoma de México, edición bilingüe, 1994.

Aristóteles: *L'Éthique a Nicomaque*. En: Gauthier R.A. y Jolif, J.I. (trad.), Louvain, Beatrice-Nauwelaerts, T. 1, 2, 1970.

Aristóteles: *Les grans livres d'éthique (La Grand Morale)*. En: Dalimier, C. (trad.), Francia, Arléa, 1995.

Aristóteles: *Política*. En: Gómez Robledo, A. (trad.), México, Unam, Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2000.

Aristóteles: *Política*. En: García Valdés, M. (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1988.

Aristóteles: *Retórica*. En: Tovar, A. (trad.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971. Berti, Enrico: «Le rapport entre les formes d'amitié». En: Romeyer Dherbey, G. (dir.), *L'Excellence la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Vrin, 2002.

Fraisse, J.-C.: *PHILIA. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984.

Gauthier, A.R. y Jolif, J.Y.: *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, traduction et Commentaire, Louvain, 1970.

Kundera, Milan: "La enemistad y la amistad". En: Revista *adnCultura*, Buenos Aires, *La Nación*, 30/05/09, p. 5.

Nussbaum, M.C.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

Ricoeur, P.: *Sí mismo como otro*. En: Neira Clavo, A. (trad.), Madrid, F.C.E., 1996.

II. Conflictividad, política y sociedad

Biopolítica y tanatopolítica

Aída Aisenso Kogan*

Resumen

La conflictividad atraviesa casi la totalidad de la vida humana, el choque de incompatibilidades que el vocablo latino *conflictio* denota se halla presente en comportamientos y en el fuero psíquico. Las determinaciones que debemos tomar, y muy en especial si son relativas a interacciones con otras personas o grupos, así como el obrar que de ellas resultan, es común que no se ajusten a un curso lineal sino a un ir y venir producto del entrecchoque de deseos, temores (la otra cara de los deseos), intereses, prejuicios, ideales.

En el campo de las interacciones esto vale tanto si se verifican entre individuos o entre grupos de un micro o un macro nivel, y asimismo un movimiento del vaivén gobierna con frecuencia el camino de las decisiones internas. Tener que optar entre dos o más alternativas es un destino diario, y no siempre fácil.

Me interesa aquí solo la conflictividad de la vida humana y no la de la esfera biológica en general, porque aunque también los animales se enfrentan con situaciones que los obligan a optar no involucran ellas dilemas morales, que es lo que dota de dramaticidad al sentir y al hacer humano y convierte en tema esencial la conflictividad que le es propia.

Aunque no indefectiblemente en los conflictos, sean intrapsíquico o de interacción, se hace preciso elegir entre el bien y el mal (al menos tal como cada uno lo entiende), y de la resolución finalmente adoptada, así sea esta la de abstenerse de decidir, resultan sentimientos de auto aprobación o al revés de culpa, de dicha o desdicha.

Nos hallamos ante una dinámica ligada con la teoría de la conflictividad elaborada por el psicoanálisis: la básica antinomia entre las dos grandes pulsiones, de vida y de muerte, entre Eros y Tánatos. Dice Freud en *Más allá*

* Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Ejerció cargos docentes en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Hebrea (Jerusalén) y en la Universidad de los Andes (Venezuela). Segundo Premio Nacional de Filosofía y Premio Konex en Psicología. Autora, entre otros libros, de *El yo y el sí mismo*, *Propuestas en Psicoterapia. Cuerpo y persona*, *El mal dinero* (en colaboración). Compiladora en *Temas de Filosofía de Jacobo Kogan*. Asesora en Psicoterapia en organismos asistenciales. Miembro honorario del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

del principio del placer que el fin de Eros consiste en establecer unidades cada vez mayores, y por consiguiente conservar, es la ligazón. La pulsión antinómica consiste, por el contrario en romper las relaciones y con ello destruir hasta la disolución de todo en lo inorgánico.

Desde luego, la de conservar y construir relaciones es una tendencia que suscita una valoración positiva, fundada en el ser-con existencial, mientras que plegarse a los dictados de Tánatos es juzgado como menoscabar la condición de persona, triunfo del egocentrismo abusivo, en conflicto con las disposiciones solidarias insitas en aquélla. El interjuego se traslada al de los ámbitos de la biopolítica y la tanatopolítica; también en ellos (asigno al vocablo “política” la acepción de estructuración de una comunidad, y aun a la de la totalidad de los países, en cuanto toca a las relaciones sociales en ella establecidas), también en este campo pues la conflictividad constituye un sello virtualmente omnipresente. Al vocablo biopolítica, de hecho novedoso en sociología y en filosofía, y cuya cada vez más extendida vigencia entre pensadores de distinta filiación, nació con Michel Foucault hacia los años setenta, dada su relativa imprecisión me atreveré a atribuirle un significado que la incluye en la pulsión de vida, como promotora de lazos sociales entre las poblaciones que propician su evolución hacia estadios de creciente deseabilidad, el cuidado de todos por todos en síntesis, mostrando la tanatopolítica la faz opuesta: la reclusión en la burbuja de los intereses privados o de sector, con consecuencias inevitables de crueldad y cualidad de vida penosa para muchos de los que no cuentan con las prerrogativas del poder. Malos gobiernos, insensibles y corruptos, traicionan sus altas obligaciones y no hacen política sino tanatopolítica.

Cómo imprimir un giro biopolítico a la organización de las sociedades constituye hoy un problema crucial, sobre todo ante los progresos de la técnica, que tanto nos fascinan con el prodigioso confort y variedad de vida que les debemos como nos amenazan con la mecanización y hasta la aniquilación del existir.

Artículo

La vida del ser humano, en aspectos básicos de su transcurrir, es una vida de conflictos (conflicto, en latín *conflictio*, choque, incompatibilidad, lucha), una vida que obliga a elecciones y decisiones a veces dramáticas entre alternativas opuestas.

Los antagonismos de mayor relevancia se dan en el terreno moral, explícita o implícitamente se plantea la cuestión del bien o del mal y solo seres excepcionales se hallan eximidos del esfuerzo de optar en uno u otro sentido: los santos o los cínicos.

Hay que diferenciar entre los conflictos que dividen el fuero subjetivo de los que posicionan unas contra otras a partes (individuos, grupos, sectores sociales, naciones), donde el más típico es el que enfrenta a dos más de ellas si persiguen la misma meta en condiciones antinómicas. Una frase de Francisco I condensa expresivamente tales situaciones: “lo que ocurre es que tanto Carlos V como yo deseamos lo mismo: Milán”. O como define Raymond Aron, “conflicto es antagonismo entre grupos por la posesión de bienes raros o la realización de valores mutuamente excluyentes”. Y reitero, como en casi todo cuanto atañe a las interacciones humanas, sean micro o macrosociales, tampoco aquí se halla ausente un cariz ético, positivo o negativo, en las conductas que se asuman.

Qué es lo que queremos contrariando otro querer o por qué medios nos proponemos conseguirlo involucra modos de tratar al prójimo y brota de las reacciones de cada uno ante la contraposición en el fuero íntimo entre tentación experimentada y norma apreciada. Es común que debamos coincidir en la perplejidad que Ovidio hace expresar a su personaje, Medea: “veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”.

Sabemos solo nosotros, los humanos, de esa contraposición de valores éticos, porque aunque a los animales se les presentan dilemas que los obligan a elegir, casi resulta excesivo llamarlos conflicto: al asno de Buridan no se le presentaron disyuntivas morales.

Según seamos capaces de optar por lo que nuestra conciencia considera bueno así nos comportaremos en las situaciones de enfrentamiento con otros, sin vulnerarlos como personas aun cuando sus aspiraciones obstaculicen el cumplimiento de las nuestras o, atropellándolos. Porque un lazo de continuidad se establece naturalmente entre división interna y divergencias con eventuales contrarios, al punto de que la misma lucha intrapsíquica contra tentantes deseos que se juzgan inaceptables puede provocar culpa o bochorno, tal como un comportamiento reprochable contra adversarios, y de modo que salir vencedor no siempre motiva para una celebración sin mezcla. La conflictividad, que dota de animación y aun sentido a nuestros días, suele ser origen de problemas de conciencia.

Por eso la denominación que privilegia Ricardo Maliandi, regulación antes que resolución de conflictos, resulta plausible; supone inclinarse cada vez que sea posible por arribar a situaciones conciliatorias a través de un “intercambio dialógico de argumentos”, un “diálogo crítico que exige adoptar posiciones simétricas”, aunque las posiciones no lo sean, y donde se procura no imponerse por la fuerza o persuadir astutamente, sino convencer con razones.

Es una forma de hacer prevalecer a Eros (pulsión de vida en el lenguaje freudiano), que busca instituir agregaciones cada vez más vastas frente a Tánatos, la pulsión de muerte, que tiende opuestamente a la destrucción de lo orgánico, lo vivo, hasta su aniquilación en la nada. En tanatopolítica, adelantemos, la pulsión tanática se refleja en la nada de la muerte en las guerras o en los ataques terroristas, en la perduración de la pobreza extrema con sus secuelas de enfermedad, explotación o trata de personas, en toda degradación del existir. En la Antigüedad el presocrático Empédocles afirmó la existencia de dos principios cósmicos radicales, el Amor y el Odio, sendos representantes del Bien y el Mal, dinámicamente ligados, y si interesa, como no puede ser de otra manera para quienes adhieren a la racionalidad y a la biofilia de la biopolítica, que las controversias no deriven en perjuicio ni para individuos ni para comunidades, ¿cuál debe ser la preocupación prioritaria de las personas a cargo? A mi entender reflexionar sobre las consecuencias de felicidad o desdicha colectiva, y para todos los pueblos, hasta donde la situación los afecte y hasta donde esas consecuencias sean calculables. Tal cálculo, como lo demuestra la historia, no cuestión sencilla precisamente. Pero prestemos oído a la observación de Viktor Frankl en su *El principio era el sentido*: “El hombre no está libre de circunstancias biológicas, psicológicas y sociológicas, pero siempre es y será libre de adoptar una actitud ante estas condiciones y circunstancias, ya sea resignándose a ellas o superándolas haciendo uso del poder de obstinación de la mente”.

La “obstinación”, si así cabe llamarla, permitirá que, no sin desgarramientos anímicos muchas veces, se sacrifiquen apetencias para arribar a equilibrios, situaciones de convivencia pacífica. Es una resolución esta que exige un mirar de largo alcance, no abandonar ideales pero buscar para alcanzarlos estrategias no destructivas. Dialógicas cuanto se pueda, no violentas, movilizar energías de constructividad, empatía cuanto se pueda, estar pronto a echar abajo prejuicios y tabúes y sobre todo abstenerse, cuanto se pueda también, de dar nacimiento o prolongación a estados de cosas que casi por gravitación inevitable derivan en enfrentamientos enconados, irreductibles.

Todo muy difícil, más que nada cuando, en el orden social especialmente, los conflictos se asientan sobre diferencias ideológicas y debemos combatir la propensión a usar los pecados ajenos para disculpar los propios.

Pero ¿es de lamentar el hecho de la conflictividad esencial del ser humano, debida tanto a nuestra condición de criaturas duales -impulsividad natural frente a la conciencia valorativa- o en tanto que integrante de sociedades de congéneres con los que debe vivir en armonía al par que se rivaliza y se puede odiarlos, bregando cada uno por lo suyo?

En absoluto es deplorable esta imposición del destino de nuestra especie; en lugar de obstaculizar el desarrollo los conflictos son el resorte que hace surgir estados de cosas nuevas, no necesariamente positivas, es verdad, pero la historia nos muestra que en un vaivén de avances y retrocesos la humanidad ha ido hacia adelante, sino en los hechos sí en la convicción generalizada de que es imperativo ético promover el primado de la justicia, la igualdad y la solidaridad, y ello a escala universal.

Hay y habrá guerras, hambrunas crueles e injustas, ataques terroristas, inequidades magnas, pero también se sale de los conflictos con acuerdos positivos, con mayor atención a lo que como cohabitantes del planeta nos debemos unos a otros. Aun la globalización, fuente de graves desigualdades al presente, es un movimiento que en principio tiende a la combinación de esfuerzos y voluntades para convertir a sectores regionales y nacionales rivales en un orbe de beneficios compartidos.

En lo relativo al ámbito individual, intrapsíquico, la conflictividad le infunde dramatismo y aboca al esfuerzo de aproximarse cada uno hacia su sí mismo con la valentía del autoconocimiento. Las crisis conflictivas, cuando no paralizan, pero este es un fenómeno neurótico, suelen ser ocasiones de crecimiento en una dirección de autenticidad... si es que no sucumbe una al poder de lo tanatológico. Alejar esa posibilidad, ¡tan posible!, requiere, como dice Jacobo Kogan, reafirmarnos día a día en el empeño de no renunciar a nuestra condición de seres libres y dotados de conciencia ética; esto es, fieles a un reclamo de vida gobernada por el valor del bien y no arrasada inevitablemente por la impetuosidad de un alienante cerrado egoísmo.

En las tomas de decisión que poseen gravitación en el existir, más lejana o cercanamente se plantean estos puntos: conciencia de sí, racionalidad, saber de la propia finitud y de lo percedero de nuestros logros, visión del prójimo, poder. Ponemos en juego nuestra misma persona en la gestión de cada gran dilema, ¿cómo lamentar ese bullir de vida?

La cuestión estriba en afrontarlos de modo que el proceso no se torne una esgrima de muerte y sufrimientos sino, todo lo contrario, bisagra de transformación benéfica.

En el área de los ordenamientos sociales a las ciudadanías, por entero les toca cumplir una parte, no solo a los responsables directos, a través aquellas de adhesiones o rechazos con un mayor o menor grado de participación. Por eso propagar la educación sobre resolución (o regulación) de conflictos es un cometido irrenunciable, con cuya instauración Estados y

grupos profesionales de influencia estarían cumpliendo por cierto una misión de cariz decididamente biopolítico. Es biopolítica promover cuanto favorezca... la biopolítica.

Por otro lado ¿qué sería del arte, de la literatura sobre todo, qué clase de teatro tendríamos, sin el zigzaguo de los querer en pugna de los distintos personajes o sin el tironeo de anhelos contradictorios?

En el movimiento de evolución dialéctico postulado por Hegel como interjuego de carácter universal la negación de una posición primera (tesis) por parte de otra que se le contrapone (antítesis) conduce a configuraciones nuevas (síntesis); es una dinámica de progresión creadora, y no hay porqué coincidir con la filosofía hegeliana para percibir el carácter enriquecedor de la conflictividad. La antidialéctica generaría una vida chirle, sin vibraciones conmocionantes ni el coraje necesario tantas veces para vencernos a nosotros mismos o para disponernos a la conciliación con contrincantes. Vida poco atractiva, con limitado lugar para la imaginación y la emoción.

Biopolítica

El concepto de biopolítica, que debe su ingreso en la sociología y la filosofía a Michel Foucault, hacia los años 70, aunque no haya sido su primer teorizador ni quien acuñó el término, no está libre de ambigüedad; se le asignan significados distintos o al menos connotaciones distintas. No entraré en este polémico tema semántico, aunque también conceptual, porque me interesa solo destacar el sesgo totalizador que a mi juicio debe adjudicarse al prefijo “bio” y la relación eminentemente contrastante entre biopolítica y tanatopolítica.

La primera, se diría, debe entenderse como organización de la vida pública especialmente focalizada, aunque no sea exclusivamente, en los requerimientos de bienestar orgánico de los ciudadanos: salud, baja mortalidad, necesidades básicas satisfechas, pero también se la entiende como política que instrumenta el uso de los cuerpos para conseguir poder social, con cárceles, hospicios, servicio militar, pena de muerte, y también explotación económica a través del trabajo físico.

Solo que a lo sumo cabe hablar de mayor o menor prevalencia en las políticas de, por un lado la atención a los aspectos biológicos de sus sujetos o por el otro prevalencia de la atención a los psíquico-espirituales. Porque ¿cómo aislar en el ser humano la faceta corporal de la totalidad que conforma con las demás? Se justifica pues adjudicar al prefijo *bio* la connotación de vida de mujeres y hombres en su entera pluridimensionalidad. Dice Merleau-Ponty en su *La estructura del comportamiento*, “La distinción

tan frecuente entre psíquico y somático no puede servir para conocer al hombre normal, es decir integrado, pues en él los procesos somáticos no se desarrollan aisladamente y se insertan en un ciclo de acción más extendido”. Así, no es posible afectar con nuestra intervención únicamente el estrato somático, dado que, apoyándonos otra vez en el pensamiento de Merleau-Ponty, tomando de él ahora una frase famosa que traduzco del francés, “Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria entre “cuerpo” y espíritu y ve la vida humana como espiritual y corporal (...) siempre interesada, hasta en sus modalidades más carnales, en las relaciones de las personas”. Claro que acaso (cito mi *Cuerpo y persona*): “... toda visión antropológica que aspira a incluir en el hombre total su dimensión específica de existencia espiritual debe (...) comprender ese plano donde la voz del cuerpo calla y desaparece”.

Si se persistiera en interpretar solo como *zoe* el concepto biopolítica aludiría a una entelequia, por más que siempre se empleó el poder sobre los cuerpos como recurso de sometimiento.

Las agrupaciones humanas no pueden prescindir de la existencia de las reglamentaciones políticas, porque viven necesariamente en comunidad y una trama legal de obligaciones y derechos impide que reine el caos, el peligro sobre el cual se explotó, con impacto duradero, Hobbes.

Y bien, tales tramas, legales o aun solo de hecho establecidas, se hallan regidas por Eros o por Tánatos; a través de sus respectivas manifestaciones prácticas se ama al prójimo y se honra su condición o se lo menoscaba, usa y explota. No sin mezcla sin embargo entre una u otra tendencia.

La filosofía no se mantiene ajena a estos dilemas: la Declaración de París (1995), en cuya redacción participó un grupo representativo de filósofos, postula que “la filosofía incita a respetar las convicciones de cada uno, pero en ningún caso, bajo pena de negarse a sí misma, puede aceptar las doctrinas (...) que escarnecen la dignidad humana y engendran la barbarie”.

Creo que prueba si no concluyente persuasiva al menos de que tales disposiciones son las mayoritarias en nuestra especie la constituye su misma supervivencia sobre la Tierra. Al borde de aniquilarnos unos a otros, con posibilidades de hacerlo, algo nos detiene.

La política, al establecer normas respecto a las relaciones entre individuos y microgrupos -leyes sobre derechos y deberes institucionalizados- favorece o coarta el progreso social, modela vínculos dentro del gran patrón del sercon; de manera que el predominio de una u otra de las divergentes líneas

que se instauran dirige el curso de la historia. Siempre curso precisamente, nunca estancamiento. La biopolítica afirmativa -expresión de Roberto Espósito- es la afin a un llamado de cada vez más vida, avance creativo, biofilia. En lo concreto esto se traduce en promoción de la salud, de una más elevada longevidad, de acceso igualitario al confort y a la cultura, de desarrollo vocacional, de modalidades imbuidas de respeto mutuo en los intercambios micro y macrogrupales. La amistad entre los hombres es el cemento de la política sostuvo Aristóteles, forja de armonías en el coexistir.

En los tiempos actuales, de productividad posindustrial, la técnica permite actuar en formas cada vez más sofisticadas y plurales en la calidad de la vida, y tanto más indispensable resulta decidir sobre el sentido último que se imprima a las regulaciones sociales, cuidando que la fascinación por los maravillosos adelantos no conduzca inadvertidamente a una mecanización o aun, hipótesis no locamente descabellada, a la misma aniquilación de la vida. Además, nos sustenta el planeta, toda biopolítica verdaderamente calificable de tal debe extender sus principios a la protección de la ecología. Como ya estamos muy repetidamente advertidos o sea, extenderla a la protección del suelo que pisamos, el aire que respiramos, el agua que bebemos, las demás criaturas vivas que nos alimentan, los recursos todos que atropelladamente o movidos por la codicia maltratamos; no hacerlo sería también una vía, no la de las bombas atómicas, de apresurar nuestra degradación y fin.

Otro rasgo biopolítico esencial reside en la dirección universalista, no se amparan solo los derechos correspondientes al entorno seminmediato o mediato: la región a la que se pertenece, la comunidad religiosa, el sector social, la nación, sino que se hace de los hombres ciudadanos del mundo unidos todos por un compartido natural anhelo de disfrute y de verse liberados de carencias.

Del entrecruce de las tendencias dispares, egoístas o altruistas, que dividen la subjetividad, algunos filósofos contemporáneos se ocuparon con especial hondura, entre ellos Emmanuel Levinas, Edmund Husserl y Paul Ricoeur.

Fraternidad, bondad, acogimiento, vocablos poco usuales en la especulación filosófica, jalonan el discurso entre raigalmente antropológico, religioso y ético de Emmanuel Levinas. Su concepción sobre la disposición existencial a volcarse hacia el otro hace resonar un eco poderoso y conmovido; nos reconocemos en la vocación de auxiliar y acoger al prójimo, por más que tan frecuentemente se vea oscurecida o enmudecida por la más pronta, y alienante, tendencia de recluirse en sí.

Pero la veta solidaria reviste preeminencia antropológica, porque si la criatura abandonada sufre, por su parte quien abandona no alcanza plenitud humana. Y hay un posible y aun necesario acuerdo entre ética y política, afirma Levinas, pues “El descubrimiento de los derechos, bajo el título de ‘derechos del hombre’ se vincula con la propia condición de ser hombre (...) aun cuando los imperativos bíblicos ‘No matarás’ o ‘Amarás al prójimo’ hayan debido esperar desde hace milenios la entrada en los derechos vinculados con la humanidad del hombre en el discurso jurídico primordial de nuestra civilización”.

En su breve libro *Renovación del hombre y de la cultura*, compuesto por cinco artículos publicados por la revista japonesa **Kaizo** (renovación) en los años veinte, Husserl hace un profundo reclamo, continuado con matices diferentes en su *La crisis de las ciencias europeas*, por la conformación de un mundo regido por valores merced a una “renovación” precisamente de las exigencias éticas de individuos y sociedades. El nivel personal y el social y cultural se hallan igualmente comprometidos en la empresa. Dice así el filósofo: “ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una comunidad verdadera”. y a esto “pertenece la idea de que siempre que (...) se produzcan conflictos prácticos (...) deba llegarse a un entendimiento ético entre las partes y deba decidirse con justicia distributiva y equidad...”. Son pasos de una biopolítica los aquí prescriptos, y “cuanto más se ampliase el círculo de hombres de bien, de los que comparten el mismo talante moral, así será la vida referida al mundo humano circundante” (...), “intersubjetividad trascendental que se da en todas las culturas y en el seno de cada una de ellas”.

El testimonio de Paul Ricoeur ahora. El sentimiento ético, asevera, arraiga “en el deseo de vivir bien con y por los demás, en instituciones justas”. Otro texto: “Por imperativo biológico vivimos, al par que tantas otras variedades, agrupados en conglomerados, y para que las comunidades humanas, con su complejidad peculiar, sean viables, se necesitan reglas que determinen qué se puede o qué se debe incluso hacer, y qué no. Pero esta disyunción puede corresponder a la sola legalidad, a un ordenamiento jurídico indispensable para el mantenimiento de la existencia colectiva, en condiciones, como ocurre en las sociedades del hombre, de inevitable competencia; los sentimientos morales en cambio, van más allá de lo legal, responden a una veta anímica que nos es exclusiva dentro de la escala de los seres vivos”.

En otro contexto decreta Ricoeur en coincidencia con Levinas, “... no puede haber hiato entre la filosofía moral y la filosofía política”, es notable, añade, “que en la reflexión sobre la libertad se pueda ignorar al prójimo y a la sociedad”. Cuando lo que se impone es “pensar en una humanidad fraternal unida por el mismo destino”.

Bastan estos testimonios para que resulte legítimo ubicar los fundamentos de la biopolítica entre las demandas que nos definen como humanos; aternos a ellos en las disposiciones de las políticas de hecho es al mismo tiempo realización personal de cada uno de los responsables e ir abriendo caminos hacia la felicidad general con las “instituciones justas” establecidas. Siempre, claro, que no se la vea, siguiendo a Foucault, como “ejercicio del poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, una especie de estatización de lo biológico”.

Tanatopolítica

La historia testimonia, junto con ejemplos de resolución de conflictos a través de intercambios dialogados entre las partes, un muy habitual empleo de la fuerza, en cualquiera de los ámbitos donde se producen los desencuentros, desde el interindividual hasta el social (grupos, franjas poblacionales, naciones). Esto es reflejo de una modalidad general de la política. A partir del siglo XVIII según Michel Foucault como dije, la gobernabilidad se centró en “el hombre en cuanto ser viviente”, pero no con el propósito de promover su bienestar sino con el de regimenterarlo y dominarlo, de manera que el ejercicio de esa biopolítica, que se constituyó en paradigma, asumió de hecho los rasgos de un biopoder. A través de la misma medicina, afirma Foucault, o el régimen carcelario, el hospitalario, el de la educación, el de la atención psiquiátrica, el atingente a la sexualidad, ... “la vida, mucho más que el derecho, se volvió la apuesta de las luchas políticas”. El paradigma se habría inaugurado con el surgimiento del liberalismo y se mantiene vigente. Asumiendo diversas formas de manifestación, no solo las que destaca el filósofo -no hay país donde no se haya recurrido a la guerra, que inmolara cuerpos, o donde no se hayan enfrentado con armas fracciones ideológicas distintas, no hace falta que lo señalemos nosotros, en la Argentina-, el biopoder juega y se afirma con la muerte, con la tortura y mutilación de organismos, con hambrearlos cuando prolifera la corrupción, con dejarlos librados a los estragos del narcotráfico, con sistemas de salud deficitarios.

Se instituye como polo opuesto de la biopolítica, que regida por la biofilia se propone organizar el bien de las ciudadanías, y tomando bajo su cuidado no solo la corporeidad sino al ser humano en su multidimensionalidad.

En los hechos no es infrecuente que las prácticas de uno y otro signó co-existan. Pensemos tan solo en el dilema que se les plantea a los hombres de gobierno entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, la famosa dicotomía introducida por Max Weber, cuando por circunstancias que sería imprudente desdeñar deben postergar el amparo legal de las clases necesitadas, por caso, u otras disposiciones positivas.

Por su parte Roberto Esposito, descubriendo otro origen de tal combinación, subraya el peligro, demostrado por la historia, de que la búsqueda de inmunidad en que se embarca un régimen que se siente amenazado, al hipertrofiarse origine abusos y avasallamientos (el ejemplo máximo lo constituye el nazismo): tanatopolítica en su expresión plena aun cuando (no es el caso del nazismo sin embargo) los objetivos perseguidos no revistan tal carácter. Se expulsa, se humilla, se mata. Un país que apela a tan bárbaros medios se humilla a sí mismo. La tanatopolítica inmunitaria aporta cambios, pero estos suelen constituir un retroceso en relación con lo que la historia nos está reclamando: adhesión a los valores éticos. Y además, ¿será siempre una motivación de defensa lo que dicta los proceder, o solo un pretexto tal motivación?

Insensibilidad ante lo que no afecta personalmente, crueldad o indiferencia hacia los demás cuando es sobre todo funcional en lugar de obedecer a impulsos autónomos, tales son las marcas de esa orientación, en la que, como la marcha del mundo hace angustiosamente presente, estamos sumergidos hasta el cuello. La codicia, alimentada por el consumismo, la propensión a la violencia, el resentimiento, hasta un hipotético mal radical que estaría instalado en nuestra índole, y sobre todo una como confusión sobre el sentido de la existencia, todo ello forma parte de la constelación de factores que hacen pasar a las tanatopolíticas al frente. Entre estas y las biopolíticas, si bien pueden darse coincidencias ocasionales en las prácticas de gobierno de uno y otro signo, la antinomia conceptual y de actitud es tajante. Se trata además de una antinomia de la que brotan conflictos, ya en la misma conciencia moral de los tanatofílicos, cabe conjeturar con cierto optimismo o, como atestiguan dramáticamente la historia social y la de las relaciones internacionales, entre partes.

¿Habrá que aceptar el influjo del hipotético mal radical al que se refiere Kant en su *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ese mal en que se cae cuando la voluntad se aparta de la dirección hacia el bien, más radical aún? Es difícil refutar que intervenga tal factor ante las pruebas de sadismo que en tantas esferas del hacer humano día a día nos desconciertan y abruman. Pero tampoco es obligatorio darlo por confirmadas y ceder a un descorazonador fatalismo.

Según Giorgio Agambem toda biopolítica reviste un cariz tanatofílico, porque priva a los individuos de derechos que les han sido tradicionalmente reconocidos, tal como en la antigua Roma se privaba de ellos a los considerados *homo sacer*, de manera que quienes los maltrataban gozaban de impunidad.

Por cierto que en los tiempos que vivimos la impunidad encubre muy numerosos delitos, graves incluso, con muy negativa repercusión en la sociedad en su conjunto. Al no castigarlos los regímenes corruptos nos castigan a todos, hurtándonos lo que como ciudadanos nos corresponde y generando descreimiento y desmoralización.

Agambem funda su concepción negativa de la biopolítica en el hecho de que quienes la ponen en práctica conciben a los destinatarios no como personas sino como *nuda vida*, entes puramente biológicos; al despojarlos de su condición psíquico espiritual se torna lícita su manipulación, y esa manipulación continúa vigente en nuestros días, sostiene, en “lo que queda de Auschwitz”.

El lado oscuro de la personalidad, la “sombra” de que habló Jung, puede imponer a veces en forma arrolladora el operar de la tanatopolítica, en la economía, las normas a que se ajustan las estructuras colectivas, las tradiciones... y sin embargo, como asevera Jacobo Kogan, la mayoría de los seres humanos “anhelan el respeto, el aprecio y aun el amor de sus semejantes. Cualquiera que sea el grado de pesimismo sobre la posibilidad de lograrlo, constituye una aspiración ideal y es esta una experiencia que anida en los sentimientos de todos”.

En *La situación espiritual de nuestro tiempo* Karl Jaspers se pregunta si existirá una ley oscura que determina inexorablemente un destino de “ruina del hombre”, y concluye que solo de la evolución futura depende la respuesta, porque el ser humano es “Existencia posible”. Y añade, debería “recordarse a sí mismo”.

En el campo de los ordenamientos sociales “recordarse a sí mismo” conduce a implantar “políticas del hombre”, “antropolíticas”, como las denomina Edgar Morin, donde no resida en la preocupación por el poder el factor determinante sino, y abarcando a sus sujetos en su integridad de personas, en volcarse hacia su evolución óptima, colectiva e individualmente. Esto compele, frente a la proclividad tanatofílica a la utilización, a privilegiar el cuidado y el amor.

¿Cómo lograrlo? ¿cómo lograr que la biopolítica, que desafiada o postergada ha asegurado con toda nuestra supervivencia hasta el presente, se imponga en forma decisiva en el manejo de los asuntos en que los hombres cooperan y a la vez rivalizan? Será preciso hallar modos de aminorar el poder que el anhelo de poder posee, enajenando las conciencias de quienes lo padecen, así como ellos, gentes de gobierno, particulares o grandes masas, ahogan libertades y derechos a través de regulaciones. Vigilar y

castigar, como se intitula el difundido libro de Foucault, son prácticas que ejercen un fuerte influjo, pero no es este forzosamente invencible.

La advertencia de Roberto Esposito sobre los excesos de la prevención inmunitaria es pertinente. Muchas veces el temor a la “contaminación” de nuestras sociedades por obra de gentes extrañas a ellas, o tenidas por tales, esto es, inmigrantes, gitanos, negros, “subversivos”, judíos, es, cuando no real paranoia, falaz pretexto para satisfacer tanatofilias e inducen a adoptar medidas de segregación o aun de eliminación física. Ha quedado socavada toda sensibilidad empática hacia los demás miembros de la comunidad humana y los principios morales de los que, con no infrecuente fariseísmo, instauran o propician inclementes ingenierías sociales, los culpables de que nos lastimen e irrespeten injusticias y desdichas y promovedores casi infalibles de conflictos futuros.

El papel de la educación

La sensibilidad hacia la dignidad del prójimo y hacia sus requerimientos básicos y el sentimiento de responsabilidad en cuanto a su satisfacción subtienden toda biopolítica, y adhiero a la difundida convicción de que tal sensibilidad puede ser intensificada mediante una educación centrada en los valores éticos. En tal forma, en los conflictos que se establecen con las predisposiciones que le son contrapuestas, y de tan poderoso influjo, será más factible que las primeras no salgan derrotadas.

Afirma Kant en *La metafísica de las costumbres*, “no puede haber ningún deber de albergar un sentimiento moral, porque todo hombre lo tiene originariamente en sí, la obligación se limita a cultivarlo y a fortalecerlo incluso (...) admitiendo su origen insondable”.

Pero, al serle igualmente consustanciales al hombre, desde un fondo no menos insondable, impulsos amorales o inmorales, de indiferencia por el bien cuando no de tiranía y crueldad, tal cultivo y fortalecimiento se tornan indispensables. La aseveración kantiana sobre nuestra eticidad congénita parece avalada, repito, por el solo hecho de la supervivencia humana hasta aquí, y pruebas empíricas adicionales sobre el fuerte sello biofílico que puede marcar el conducirse interhumano no faltan, ni siquiera en nuestro desolado presente.

Entre ellas el fenómeno creciente de las organizaciones no gubernamentales, que en variadísimas franjas del hacer y padecer comunitario introducen cambios y mejoras, aliviando necesidades y posibilitando tanto la evolución hacia estadios más altos económico sociales como de conocimiento y destrezas entre las clases carenciadas.

Es verdad, sin embargo, que las entidades del Tercer Sector, como también se las llama, no deberían suplantar funciones del Estado, oficiando solo como colaboradoras, con la excepción de las situaciones de muy grave urgencia. Observamos además con admiración, entre tantas otras dedicaciones al bien, las tareas de los bomberos voluntarios, la abnegación de las voluntarias en hospitales y en cárceles. Son héroes y heroínas de la bondad en acto que al auxiliar a otros encuentran sin duda la dicha de seguir la veta que corresponde a Eros en el “fondo insondable” de nuestra esencia.

Cierta dosis de tanatopolítica ingresa inevitablemente en el andar de la política -ni los mejor inspirados están libres de temores, prejuicios, inquinas, el compromiso con consideraciones estratégicas-, una educación preventiva podrá evitar trastabilleos excesivos, hará sonar alertas.

A tal presuntamente efectiva, y más que eso, prevención pedagógica, ¿qué se le debe exigir? En *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* Edgar Morin sienta los siguientes puntos: “Combatir las cegueras del conocimiento”, “enseñar los principios de un conocimiento pertinente”, “enseñar la condición humana”, “enseñar la identidad terrenal”, “enfrentar las incertidumbres”, “enseñar la comprensión”, “enseñar la ética del género humano”.

Por su parte Jacques Delors, en un informe a la UNESCO sobre la educación del siglo XX, sostuvo que sobre cuatro pilares fundamentales debe apoyarse el aprendizaje. Son estos: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos, aprender a ser.

De los principios establecidos por Morin privilegio, en relación a una biopolítica orientadora sobre la resolución de conflictos e instauradora de un tipo de gestión humanitaria, los siguientes: combatir las cegueras del conocimiento (en lo que vengo tratando ceguera del autoconocimiento, y en especial respeto a los impedimentos subjetivos que puedan obstaculizar la empatía), enseñar la condición humana, enseñar la comprensión (en tanto que facilita la comunicación, despeja “ruidos”). Comprender implica interés por el mensaje del otro, no ser víctima del egocentrismo o del etnocentrismo, saber empatizar, y muy esencialmente estar dispuesto a la sinceridad consigo mismo; no dejar que un inconsciente temor a la reprobación propia o ajena disfrace no santas motivaciones, prestándoles un cariz de buena intención. Obstáculos irenológicos llamé en otros escritos a estas maniobras superyoicas, porque alzan barreras contra la paz (*irene*). Es muy socorrido por ejemplo el argumento del “interés nacional”, que puede llevar al desastre a la noblemente defendida patria. Agregaría a los items de Morin la capacidad de autocritica y el don de perdonar.

En cuanto a los pilares de que habla Delors, fundamentales en cuanto a mi tema aquí son aprender a vivir juntos y el estrechamente unido a este aprender a ser.

La formación de un perfil psicoaxiológico, preventiva lo más que se pueda del predominio de la tanatofilia en política, ¿a quiénes se impartiría, desde y hasta qué edad, en qué ámbitos? No me explayaré sobre estos puntos, señalo tan solo, sumariamente, que son sus destinatarios naturales, o deberían serlo, los habitantes todos del planeta, y que habría que abordarlos desde las etapas iniciales del desarrollo que permitan ya plegarse a reglas de convivencia. Por lo tocante a la población estudiantil, desde los jardines de infantes hasta los tramos finales de la escolaridad debe prolongarse el proceso.

Pero más allá de los marcos de la educación formal es condición irrenunciable incluir en esa clase de planes, con las adaptaciones que corresponda, a todo espacio donde se dan intercambios humanos; así, asociaciones culturales o de otro tipo, partidos políticos, sindicatos obreros, de periodistas, de artistas. Va de suyo que involucrar a los medios en la gran campaña revestiría una importancia capital. Impulsados por el Estados, instruidos en cuanto a métodos por especialistas en ciencias del hombre, en particular psicólogos y docentes, los proyectos socio pedagógicos no deberían dejar a nadie afuera.

La responsabilidad de “educar al soberano” corresponde obviamente al Estado como una de sus obligaciones primordiales, pero el estilo de vida de una comunidad, la red de principios y normas que la rige son plasmados por todos, de modo que tal educar al soberano exige más que buenas escuelas.

Los instrumentos pedagógicos de los programas, puesto que estos apuntan a movilizar conciencias, es necesario, como insisto, que se los diseñe según lineamientos del saber psicológico. Si la propaganda es recurso secularmente empleado para suscitar actitudes negativas, como el consumismo, el triunfalismo, la agresividad bélica, los prejuicios de clase, las obscenas xenofobia y racismo, ¿porqué descreer del poder dinamizador de una docencia que persigue efectos de signo opuesto? Y tal es en el fondo la misión tradicional de una docencia genuina, que nunca se reduce a la sola transmisión de conocimientos. Sarmiento la calificó paradigmáticamente de factor irremplazable en el progreso hacia la civilización de los pueblos.

Hacer cobrar conciencia de la conflictiva interior en juego entre emociones dispares y fortificar la voluntad para volcar en la conducta lo resuelto

cuando resultan difícil de cumplir, son los pasos primeros. Ni engañarse a sí misma ni ceder a la debilidad; no hay porqué considerar inalcanzables estas metas, y será muy saludable para el adelanto social que se tienda hacia ellas en todos los niveles de operatividad. En una democracia esto significa, o acaso llegue a significar, las ciudadanías en su completud.

La psicología podría aportar elementos útiles en el aspecto preventivo con investigaciones en profundidad sobre la dinámica subjetivas de torturadores, belicistas, fascistas, terroristas, fundamentalistas, traficantes de armas o de drogas y no menos la de aquellos que, instalados en esferas de poder o de privilegio, son recalcitrantes defensores de las violencias estructurales. Estudios longitudinales sobre sus etapas de desarrollo, así como sobre la posibilidad de analizar e intervenir en los entornos humanos que forman (o deforman) las escalas de valores y los modos de relación con el prójimo, todo ello podría ser aprovechado en la pedagogía masiva que sugiero. Hacer saber qué evitar, cómo nace y evoluciona la depravación que sustenta las tanatofílias, y en su seno la tanatopolítica, es sumamente importante. Hay que hacer saber igualmente que cuando estamos divididos entre tendencias antinómicas es típico que, al tiempo que se desea gratificar algunas de ellas, se desee a la vez *no* gratificarlas si es que se las siente contrarias a lo debido. Se produce una confrontación entre lo que se quiere ser y lo que se quiere obtener, según el clásico *être et avoir* que estudió Gabriel Marcel, cuando un logro pudiera generar culpa, vergüenza o autodesvalorización. Lo que se quiere ser está ligado con el nivel de aspiración ética, vivida como un mandato y de raigambre antropológico este; se da exclusivamente en nuestra especie y nutre la cultura de aceptación del otro, al triunfar las tendencias que construyen la convivencia y retroceder las apetencias de un narcisismo desenfrenado. “Formar al hombre de paz” advertía Alberdi, y el pensador inglés S.E. Toulmin, como si completara un siglo después la admonición, nos dice: “para que sea posible armonizar los deseos y acciones humanas”.

Enfatizo la funcionalidad de las metodologías de origen psicológico, aun psicoterapéutico, porque en política, nacional o internacional, con independencia de los condicionamientos o circunstancias objetivas -de orden económico, histórico o demográfico- factores anímicos tanto conscientes como inconscientes motivan a los protagonistas y desempeñan un papel significativo en las tomas de decisión de los responsables así como en la adhesión que despiertan en las poblaciones. Es fuerte, como el recién citado Alberdi observó, el influjo de la codicia, del anhelo de poder y de prestigio, e interviene a veces de orgullo nacional herido, exacerbado por el narcisismo grupal.

La disposición a encontrar alternativas de cariz constructivo puede ser favorecida mediante aproximaciones inspiradas en escuelas de psicoterapias diferentes, con ejercicios, juegos y procedimientos de algún otro tipo derivados de sus orientaciones respectivas. El propósito general del proyecto aquí esbozado es, desde luego, de índole preventiva, como lo es en un sentido básico todo proyecto educacional. Se trataría de prevenir la violencia del hombre contra el hombre desde el conocimiento y la superación consciente de tendencias que en algún grado siempre se hallan presentes en el psiquismo.

Socioafectivos denomina la UNESCO a los métodos que se emplean en las escuelas asociadas (existen varias en la Argentina), con el objetivo de promover la paz; no es un mal nombre para los que aquí preconizo a fin de que prosperen las biopolíticas, las que incluyen, demás está decirlo, la evitación de las guerras. Su aplicación demanda, tal como la recomienda la UNESCO, acudir a la imaginación, la participación activa de los destinatarios cuando el acto educativo no es a distancia, la adaptación a las circunstancias culturales y sociales.

Ya recordé que Aristóteles veía en la amistad el “cemento” de la política; hacer del prójimo un tú, creo que esta fórmula expresa óptimamente el espíritu de toda biopolítica, cuya prevalencia es preciso fomentar para llevar la historia hacia una meta digna de sus protagonistas.

Conflicto y diferencia en el pensamiento político contemporáneo

Ricardo Álvarez*

Resumen

Toda comunidad se organiza a partir de un caos de diferencias y a pesar de ellas. La difícil e irrenunciable convivencia de los hombres debe ser instituida y ordenada, desplegando una trama de poder que constituye la estructura política de la sociedad. Es en esta trama, generadora ciertamente de desigualdades, de dominaciones y sometimientos, de arbitrariedades, amenazas y promesas, y solo en ella, que puede abrirse paradójicamente el espacio de la libertad. El objetivo de la política democrática no puede ser concebido en términos de consenso y reconciliación, pero tampoco como mero encubrimiento y control de conflictividades, y su superación no ha de ser una “paz perpetua” ni una guerra igualmente perpetua. Más bien la superación de toda política democrática es su propia radicalización, la cual solo puede pensarse y realizarse a partir del reconocimiento del carácter ambivalente de la sociabilidad humana y del hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas.

Artículo

En 1996 Cornelius Castoriadis afirmó que el rasgo más característico de la política contemporánea es su insignificancia: “Los políticos ya no tienen un programa. Su único objetivo es seguir en el poder”. Ampliando esta declaración, Zygmunt Bauman¹ ha señalado a su vez que los cambios de gobierno no implican ya una divisoria de aguas sino, en el mejor de los casos, apenas una burbuja en la superficie de una corriente que fluye arrastrada por su propio impulso, y adjudicó esta circunstancia a la falta de cuestionamiento: “Ninguna sociedad que olvida el arte de plantear preguntas o que permite que ese arte caiga en desuso puede encontrar respuestas a los problemas que la aquejan, al menos antes de que sea demasiado tarde

* Ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía, de Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón como profesor titular de Metafísica y adjunto de Filosofía del Derecho y Filosofía de la Historia.

¹ Bauman, Zygmunt: *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 11-14.

y las respuestas, aun las correctas, se hayan vuelto irrelevantes”. Dicho en otras palabras, la única salida de la insignificancia pasaría por la reflexión filosófica, en cuanto pensamiento crítico.

La relación entre filosofía y política ha sido permanente a lo largo de la civilización occidental, pero a la vez difícil y, frecuentemente, vergonzante. Por eso, aún hoy, muchos pensadores son reacios a hablar de filosofía política y proponen la expresión “teoría política” o, como Alain Badiou, el término “metapolítica”.

Las razones de Badiou no dejan de ser atendibles². Plantea que hablar de “filosofía política” o de “teoría política” parece privilegiar el punto de vista del observador imparcial, exterior a la praxis política, mientras que de lo que se trata es de acceder a un nivel reflexivo que parta de la experiencia de la militancia. No se trata entonces de pretender un ascético distanciamiento de esa praxis para poder apreciarla “clara y distintamente”, sino más bien de atravesarla y pensarla desde ese atravesamiento. La expresión “metapolítica” supondría, pues, esta estrategia. Desde esta perspectiva, la salida de la insignificancia pasaría por una reflexión filosófica no ajena a la praxis militante (o una praxis militante no ajena a la reflexión filosófica), en una época en la que se verifica, en las sociedades occidentales, una fuerte retirada de lo político (retirada que acaso coincide con la disolución de toda trascendencia y, consecuentemente, del sentido de toda alteridad).

Podemos, sin embargo, hablar de “filosofía política”, asumiendo que se incluye en esta denominación toda reflexión sobre la praxis política realizada desde esa misma praxis, y que, a su vez, esta comprende tanto la observación exterior “apolítica” (que supone siempre una determinada toma de posición) como la militancia (que supone otra), puesto que desde Sartre sabemos que toda acción política (incluso la indiferencia o la neutralidad) expresa necesariamente un cierto compromiso con la situación vivida. Toda “teoría política” manifiesta entonces una cierta praxis (aunque fuese meramente una praxis posible) y ciertos presupuestos ideológicos, y, por lo tanto, carece de neutralidad; y, a la vez, toda “metapolítica”, en tanto praxis *teórica*, aunque surja al calor del más explícito compromiso político, debe tomar distancia para teorizar sobre él. Dicho de otro modo, toda teoría es práctica y toda praxis es teórica. Así de simple.

Al plantear una distancia reflexiva respecto del fragor de la praxis política, vemos delinearse el ser de lo político como el organizarse de la comunidad (que es el ser juntos, unos con otros, de los diversos convivientes, estableciendo

² Cfr. Badiou, Alain: *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, capítulo 1.

un ser-en-común³) a partir de un caos absoluto de diferencias y a pesar de ellas. La difícil e irrenunciable convivencia de los hombres debe ser instituida y ordenada, desplegando una trama de poder y de mecanismos de legitimación que constituye la estructura política de la sociedad⁴. Es en esta trama, generadora ciertamente de desigualdades, de dominaciones y sometimientos, de arbitrariedades, amenazas y promesas, y solo en ella, que puede abrirse paradójicamente el espacio de la libertad. Esta es la enseñanza de Hannah Arendt al plantear que política y libertad van indisolublemente unidas y que por ello la tiranía es la forma de estado más propiamente antipolítica⁵.

Pero, precisamente por tratarse de una trama de poder (que abre significaciones y que hace-ser a una comunidad y a sus grupos), que puede degenerar en mera dominación (reduciendo de tal modo todo poder-ser a una voluntad de tener y controlar⁶), el ámbito de lo político conlleva siempre la posibilidad de la violencia. Toda praxis política es *ya* violencia latente. La vida de la comunidad depende de que esa latencia no se actualice ilimitadamente. Cuando eso ocurre, aparece Behemot, la guerra civil, el todos contra todos hobbesiano, que no está *antes* del Estado, sino *después*, como eventual resultado de un fracaso en el intento de mantener la cohesión social, fracaso que anuncia el nacimiento de *otro* Estado. Por lo tanto, la emergente ruptura de la violencia, si bien trastoca y amenaza la vida en común, no significa necesariamente un mal absoluto (ni, por supuesto, un bien en sí), sino el síntoma de que un determinado orden político no es capaz ya de organizar la comunidad articulando sus conflictos internos y esta incapacidad hace necesario un reacomodamiento de fuerzas e instituciones. Por supuesto, este quiebre de un orden no garantiza una liberación (aunque, de hecho, puede generarla) y puede llevar a una mayor opresión (lo cual tampoco es un destino inevitable). Ejemplos de “buenas” y de “malas” revoluciones y guerras civiles hay a montones en la historia. La pretensión de la democracia, como forma de gobierno, es regular estos conflictos y los eventuales reacomodamientos dentro de un marco institucional, sin periódicas recaídas en la violencia social desbocada. Pero el precio que paga por ello es cierta crisis constitutiva permanente, como enseguida veremos.

Los conflictos políticos parecen surgir tanto de la igualdad como de la diferencia. Decimos que parecen surgir también de la igualdad (y no solo de la diferencia) porque nuestra identidad biológica y cultural (al interior de una

³ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 137.

⁴ Cfr. Heller, Hermann: *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 102-103.

⁵ Arendt, Hannah: *La promesa de lo político*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 131-155.

⁶ Cfr. Dei, H. Daniel: *Lógica de la distopía*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 40-62.

determinada comunidad histórica) nos hace desear los mismos bienes, algunos de los cuales son fácilmente obtenibles (el aire, por ejemplo) y otros, en cambio (acaso la mayoría), son escasos. Esta escasez (a la que Sartre caracteriza como el reino de la necesidad y que analiza desde la noción de lo práctico-inerte⁷) genera, pues, conflictividad. Ahora bien, el acceso a los bienes o recursos escasos está mediado por relaciones de poder (y de dominación), surgidas de la diferencia, tanto bajo el aspecto económico de los diversos poderes adquisitivos de los hombres de acuerdo con su clase o estrato social, como, a veces, bajo el aspecto jurídico o institucional, que regula los distintos grupos sociales, o, simplemente bajo un aspecto desnudamente político de represión o negociación entre diferentes fuerzas. Vemos entonces que, en realidad, toda conflictividad política surge de las diferencias. Lo que es más, toda diferencia (sea social, genérica, sexual, laboral, racial, etc.), en la medida en que está atravesada por relaciones de poder y dominación, ha de ser considerada inmediatamente como política. Por eso es que toda discriminación u opresión, aunque sea ejercida a nivel particular, tiene siempre dimensión política.

A la vez, toda comunidad política es posible solo a partir de la diferencia y la pluralidad de sus integrantes. La conflictividad entre los diversos (puesto que todos somos otros, incluidos en lo común como distintos, como únicos) es, como escribe Nicolai Hartmann, “aquello de lo que nace cada decisión, cada intención, cada acción”⁸. Y el filósofo alemán aun agrega: “La perpetua tendencia al conflicto, más allá de cualquier armonía existente, es confrontada igualmente por la tendencia armónica de abrazar, absorber y resolver el conflicto. La tendencia a la cooperación y la tendencia a la disrupción, como estática y dinámica, continuamente compiten: constituyen un equilibrio inestable de un orden más alto. Es un equilibrio que es siempre a la vez una inestabilidad, y también una dinámica de un orden más alto”⁹.

Ahora bien, no toda conflictividad es lo que denominamos “conflicto político”. Entre las estructuras conflictivas podemos distinguir, en primer lugar, el dilema, que es característico de la esfera ética. Quien se enfrenta a un dilema, o “conflicto de conciencia”, no está ante la disyuntiva entre lo justo y lo injusto, o entre lo moral y lo inmoral, sino ante la elección entre valores positivos, entre principios éticos. A través de los dilemas experimentamos la conflictividad que se da entre los valores mismos. En el problema del aborto, por ejemplo, se presenta el dilema ético en la forma de tener que optar entre la priorización de la defensa de la vida sobre la de la libertad de

⁷ Sartre, Jean-Paul: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, Vol. 1, p. 211-226.

⁸ Hartmann, Nicolai: *Ethics*, Nueva York, MacMillan, 1951, Vol. 2, Section II, p. 94.

⁹ Hartmann, Nicolai: ob.cit., p. 95.

la mujer sobre su vientre, o viceversa. No es el enfrentamiento entre quienes apuestan a favor de la vida y quienes lo hacen a favor de la muerte, ni se trata de una mera lucha entre libertad y sometimiento, aunque los partidarios del aborto y sus detractores lo presenten de alguno de esos modos. No es una lucha entre el bien y el mal, sino entre dos bienes.

Una segunda estructura conflictiva es el desacuerdo, que se da en la esfera intelectual y que no es el mero malentendido ni tampoco el desconocimiento o lo que Jean-Francois Lyotard denominó “diferendo”. Los desacuerdos pueden referirse a los presupuestos, a las inferencias o a los resultados de la argumentación. En principio, si los hombres fuésemos plenamente racionales, sería siempre posible resolver los desacuerdos. Pero no lo somos. En toda discusión intervienen elementos emocionales, sentimentales, etc. Partimos de presupuestos que a algunos de nosotros nos parecen evidentes de suyo y que a otros no. Inferimos a partir de ellos dando por obvios muchos pasos del razonamiento (pasos que, para otros, pueden no ser tan obvios). Y llegamos a conclusiones que muchas veces estaban ya incluidas como prejuicios en los argumentos que nos llevan a ellas. Sin embargo, en muchas ocasiones, logramos desanudar nuestros desacuerdos y construir consensos. La ciencia moderna, de hecho, se ha elaborado metodológicamente como un modo de poner a prueba distintas hipótesis y lograr el consenso de la comunidad científica (es decir, de la comunidad de quienes aceptan usar los mismos principios metodológicos de investigación y validación de conocimientos). Ello ha conducido a logros innegables, pero también a la ilusión de que toda conflictividad puede interpretarse a partir de este modelo discursivo como una búsqueda más o menos implícita de consenso. Sin embargo, otras estructuras conflictivas (como la competencia, el conflicto propiamente dicho y la guerra) no siguen este modelo.

En el conflicto propiamente dicho un actor percibe a otro como lesivo de sus intereses, de sus valores o de su poder, y se propone neutralizarlo, dañarlo o eliminarlo. El caso límite de esta hostilidad es la guerra, en la que, sin embargo, la beligerancia, como ya ha señalado Carl von Clausewitz, tampoco es ilimitada. La guerra tradicional no se propone, en rigor, aniquilar al enemigo, sino obligarlo a aceptar su derrota y rendirse. Es decir, se propone forzar y anular su capacidad de imposición y de negociación (por eso decía Clausewitz que la meta de la guerra es, para cada actor, la paz, pero una paz provechosa para él). En la época atómica, la guerra se ha vuelto aun más acotada, porque todos los actores saben que una escalada de violencia sin límite podría redundar en la destrucción de todos ellos (y del planeta entero, claro). En la competencia, en cambio, la hostilidad hacia el adversario es minimizada. Los actores tratan de superarse entre sí, pero no de dañarse o eliminarse. Un ejemplo de ello es cualquier competencia deportiva, académica, artística o económica.

El conflicto fluctúa entre estos dos polos ejemplares: entre el antagonismo, propio de la guerra, y el agonismo, propio de la competencia. Los conflictos pueden ser personales, sociales, internacionales, etc. En la medida en que necesariamente están atravesados por relaciones de poder, los conflictos suprapersonales (que no se agotan en enfrentamientos individuales sino que afectan a grupos o instituciones) son siempre políticos (los meramente personales pueden serlo, pero no necesariamente). Esta es, pues, la estructura conflictiva propiamente política, en tanto el control o la influencia de unos sobre otros es, o bien la meta perseguida, o bien el medio elegido para alcanzar la meta. Tal influencia o control supone un ejercicio del poder (ya sea como recompensa, coerción, legitimación, referencia o idoneidad, o como alguna combinación entre esas modalidades¹⁰).

La segunda mitad del siglo XX ha visto proliferar los estudios sobre la teoría del conflicto social desde la aparición, en 1954, del libro "Las funciones del conflicto social", de Lewis Coser. Estos estudios (entre los que habría que mencionar particularmente los de Ralf Dahrendorf, Randall Collins y Julien Freund) se vincularon tempranamente con la teoría de los juegos. Esta distingue los juegos de suma cero (de conflicto puro e irreductible), los de suma positiva (de pura cooperación y solidaridad) y los mixtos. En la vida real rara vez se presentan juegos de suma cero o de suma positiva. Lo que hay habitualmente son juegos mixtos, de cooperación y conflicto, es decir, aperturas a la negociación. En un principio, surgieron dos escuelas para dar cuenta de los conflictos sociales en su especificidad: la escuela clásica (que supuso contrafácticamente que los actores hacen siempre elecciones informados y sobre bases racionales, evaluando sus posibilidades de ganar o perder) y la escuela conductista (que afirmó que las raíces de la hostilidad están en la naturaleza propia del comportamiento humano). Luego aparecieron teorías más complejas. En 2005, por ejemplo, Thomas Schelling recibió el Premio Nobel por haber desarrollado una teoría del juego que introduce la importancia de la irracionalidad en el pensamiento estratégico.

La hostilidad, presente en todo conflicto, permite que las categorías de amigo y enemigo entren en la filosofía política (siempre y cuando su discriminación no se establezca en términos morales, como una suerte de confrontación entre el bien y el mal, en la que el oponente se presenta demonizado como un otro a ser destruido). Pero donde hay amigos y enemigos, hay también terceros y, por supuesto, aliados y acumulación de fuerzas. La noción gramsciana de hegemonía responde a esa dialéctica.

¹⁰ Cfr. Touzard, Hubert: *La mediación y la solución de los conflictos*, Barcelona, Herder, 1980, p. 56-59.

Es necesario reconocer la función positiva que el conflicto tiene para la comunidad (puesto que es una dinámica de innovación y cambio, sin la que las sociedades morirían por mera inanición y apatía), en la medida, eso sí, en que su potencialidad desintegradora, antagonica, pueda ser controlada. Todo conflicto es costoso y, por eso, requiere tener un fin, pero este fin no significa que la situación conflictiva haya desaparecido, sino que los oponentes (o alguno de ellos) han alcanzado metas precisas que se habían propuesto, o han arribado a algún equilibrio provisorio. Estos cumplimientos de metas y equilibrios permiten regular el antagonismo de cualquier situación conflictiva. En particular, lo que llamamos “democracia” (en sus diferentes formas históricas) es una máquina que transforma antagonismos en agnismos (o sea, guerras en competencias)¹¹ y permite así, en la medida en que los enemigos pasan a ser adversarios, que los conflictos sociales no pongan en peligro la supervivencia de la comunidad.

Lo dicho supone que la democracia no es una dictadura de la mayoría, ni una pretensión de consenso universal, ni la realización de un todo absolutamente inclusivo, ilimitado.

En principio, no es una dictadura de la mayoría porque las mayorías están continuamente exponiéndose a la precariedad o a la disminución. La mayoría de hoy es la minoría de mañana. De tal modo, en la democracia, en tanto no está asociado a un grupo o a una persona (en virtud, por ejemplo, de los mecanismos de alternancia y de mayorías relativas), el lugar del poder (que es un lugar simbólico) se vacía aunque el poder mismo no desaparezca, sino que “continúa presente como algo que está vaciado” y en virtud de lo cual la sociedad “se aprehende en su unidad y se relaciona consigo misma en el tiempo y en el espacio”, como señala Claude Lefort¹². El lugar del poder democrático (ese no lugar, o ese lugar vacío) no se identifica con otros dispositivos de legitimación, como el monárquico, en tanto carece de todo fundamento legitimador trascendente a la sociedad misma. La mayoría no es una entidad autosustentada y permanente, sino que su existencia y su duración son totalmente contingentes. Toda mayoría, por eso, debe autovalidarse en cada votación. El derrotado no deja de creer en sus derechos o en sus principios y opiniones. No se le exige eso. Simplemente, se da por vencido; y comienza a trabajar para la revancha. No se trata, por lo tanto, de que en la democracia, “la mayoría vale por el todo”¹³. Jean-Claude Milner,

¹¹ Cfr. Mouffe, Chantal: *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

¹² Cfr. Marchart, Oliver: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 128-130.

¹³ Cfr. Milner, Jean-Claude: *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 39.

que interpreta de ese modo la forma democrática, denuncia: “La decisión de la mayoría pasa a ser decisión de todos y de cada uno; por más parcial y eventualmente parcelaria que sea, se impone a todos y a cada uno”¹⁴. Ello supone la acusación de que la democracia es siempre una violencia de los más sobre todos y cada uno. Pero “cada uno” puede disentir y continuar expresándose contra la decisión de la mayoría (a eso se llama libertad de opinión o de palabra). Sencillamente, no es cierto que la decisión de la mayoría lo sea de todos y de cada uno. La sanción de la decisión mayoritaria acontece en el marco de la legitimación del conflicto y en el reconocimiento de la imposibilidad de un acuerdo de todos y de cada uno.

Tampoco es la democracia, por lo dicho, una pretensión universal de consenso (pretensión que acompaña, en cambio, a los diversos totalitarismos). Lo político, en un sentido pleno (y tal sentido solo se da hoy en la democracia), se despliega solo donde tal pretensión de realización histórica de una “voluntad general” unánime no arraiga. Aunque ella apunte no a cualquier consenso empírico sino al consenso contrafáctico de la comunidad ideal de comunicación, como sugiere Karl-Otto Apel. De hecho, la trasposición de la ética del discurso al ámbito político es, a mi entender, altamente insatisfactoria. No solo porque va al encuentro de lo político con una intención normativizadora, lo que no parece, en principio, adecuado, ni porque (como ha insistido pertinentemente Ricardo Maliandi) minimiza y desatiende la conflictividad a partir de la cual toda argumentación se desarrolla, sino porque es incapaz de establecer los límites de legitimidad de los recursos políticos. Apel afirma que la razón argumentativa del pensar intersubjetivamente válido supone la formación de consenso entre miembros con igualdad de derecho en una ilimitada comunidad ideal de argumentación. Dicho de otro modo: todo argumentar supone la posibilidad de llegar a ponerse de acuerdo con los interlocutores. Esta posibilidad es aquí considerada (acaso un tanto abusivamente) no como una mera posibilidad lógica (que podría o no realizarse) sino como una anticipación contrafáctica (que rige como pretensión aunque no se realice) y que, en tanto tal, juzga la validez de cualquier argumentación. De aquí surge la norma ideal básica o fundamental (que constituye la Parte A de la Ética apelian), que propone que los conflictos deberían regularse por medio de discursos argumentativos que representen los intereses de todos los afectados o involucrados y que sean susceptibles de consenso por parte de todos ellos. Esta norma básica, obviamente, no puede aplicarse siempre. Por eso, Apel introduce lo que llama “la Parte B de la Ética”, que toma en cuenta las condiciones de aplicabilidad de la norma básica. Aquí es, precisamente, el punto en el que Apel se acerca

¹⁴ Milner, Jean-Claude: ob.cit., p. 40.

a la consideración de lo político. Un político responsable, dice Apel, “está obligado a atenerse a la norma de resguardar y proteger la realidad confiada a él”¹⁵, y ello supone no quebrantar compromisos previamente asumidos frente a diversos grupos (un partido político, un sindicato, un país, etc.). Esto implica aceptar que “al político no le está permitido saltar por encima de la realidad al estado ideal”¹⁶ pero que debería (Apel habla aquí de “obligación moral”) apuntar “en el largo plazo” a la mayor aproximación posible a las condiciones ideales de un consenso de todos los afectados. Este ha de funcionar como idea regulativa. A su luz, el político ha de intentar “lograr tanta formación discursiva de consenso como sea posible, y tanta estrategia de autoafirmación como sea necesaria”¹⁷. De lo que se trata, entonces, es de no crear obstáculos adicionales para el logro de la norma ideal fundamental. Sin embargo, al poner la meta consensual en “el largo plazo”, la racionalidad meramente estratégica queda libre para plantear cualquier acción práctica que pueda justificarse discursivamente con “el largo plazo” como coartada. Toda guerra puede, por ejemplo, justificarse al plantear que se la emprende para establecer luego una paz firme y duradera. De hecho, Apel se ve obligado a reconocer, en principio, “la posibilidad de justificar limitaciones de las libertades democráticas y los derechos fundamentales por necesidades de la Razón de estado, necesidades condicionadas por la política exterior”¹⁸. Con ello, su intención de introducir una regulación de la ética de la responsabilidad mediante la ética del discurso en el ámbito de lo político naufraga junto con su pretensión de establecer la legitimidad o ilegitimidad de la praxis política concreta.

Por otra parte, el problema propiamente político parece más bien previo al escenario de la argumentación entre interlocutores racionales. En el libro II de la “Historia de Roma”, de Tito Livio, se narra cómo la plebe romana se retiró a tres millas de la ciudad, hacia el Aventino, ante lo cual Menenio Agripa fue enviado por el Senado para hacer entrar en razón a la multitud. En 1829, Pierre-Simon Ballanche reinterpretó la situación del orador senatorial y el retorno de los plebeyos al orden. En su libro “El desacuerdo. Política y filosofía”, Jacques Ranciere repasa esa reinterpretación¹⁹. Según Ballanche el problema central era en esa situación saber si existía un escenario común en el que la plebe y los patricios pudieran debatir algo. Para los patricios, los plebeyos

¹⁵ Apel, Karl-Otto: *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 123.

¹⁶ Apel, Karl-Otto: ob. cit., p. 128.

¹⁷ Apel, Karl-Otto: ob. cit., p. 130.

¹⁸ Apel, Karl-Otto: ob. cit., p. 131.

¹⁹ Ranciere, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 37-43.

estaban menesterosos de razón y palabra, es decir, que se encontraban privados de inscripción simbólica en la república: solo parece que hablan, en realidad apenas mughen. Entre unos y otros no hay reglas ni código para una discusión. Esta era la posición de Appio Claudio. Si los patricios hubiesen mantenido esta actitud, no habrían presupuesto ninguna igualdad argumentativa ni hubiesen anticipado contrafácticamente ninguna comunidad ideal de comunicación que incluyera a los plebeyos. La relación entre los patricios y la plebe sería una pura relación de fuerza. Pero desde el momento en que Menenio Agripa va hasta ellos y les habla, los reconoce como interlocutores y la vía de la pura fuerza pierde su legitimidad. “Cuando Menenio Agripa narra su apólogo, (los plebeyos) lo escuchan cortésmente y le agradecen, pero para pedirle a continuación un tratado. Aquél protesta airadamente diciendo que la cosa es lógicamente imposible... (pero) desde el momento en que los plebeyos podían comprender su apólogo -el apólogo de la desigualdad necesaria entre el principio vital patricio y los miembros ejecutantes de la plebe-, es que ya eran necesariamente iguales. El apólogo quiere dar a entender una división desigual de lo sensible. Ahora bien, el sentido necesario para comprender esa división presupone una división igualitaria que arruina la primera”²⁰. El problema que esto supone para la perspectiva de Apel es que los patricios podrían en principio rehusarse a hablar con los plebeyos y reconocerlos como interlocutores. El discurso argumentativo supone una comunidad de interlocutores pensados (o escenificados) como iguales, pero el discurso imperativo, por el contrario, supone una diferencia jerárquica entre los intervinientes. Mientras el dominador se mantenga en el discurso imperativo no incurre en autocontradicción pragmática al considerar a los hombres como esencialmente desiguales y tratarlos en consecuencia. Este problema es el que enfrenta Aristóteles en su Política cuando divide a los vivientes en: a) irracionales, b) capaces de entender órdenes pero no de tomar decisiones, y c) plenamente racionales. La segunda categoría correspondía, según el estagirita, a los esclavos, a los niños y a las mujeres. A lo largo de los siglos, a los esclavos (y a las mujeres) se les negó, de uno u otro modo, plena humanidad, razón y palabra. A los niños se los llama aún hoy “infantes”, es decir, “carentes de palabra”. Ahora bien, en el momento en que el esclavista comienza a discutir con los esclavos la legitimidad de la esclavitud ya se ha dado el primer gran paso (en realidad, el paso definitorio) para la derogación de la misma. El problema propiamente político para cualquier grupo dominante o explotado no es tanto el de si en la discusión de sus derechos el grupo dominante incurre en autocontradicciones pragmáticas, sino más bien el de si es aceptado o no como interlocutor válido. Y difícilmente pueda ser reconocido como tal si no es capaz de forzar ese reconocimiento. Quizás esta sea la razón por la que la famosa dialéctica hegeliana del amo y el esclavo mantiene aún hoy toda su fascinación.

²⁰ Ranciere, Jacques: ob. cit., p. 39-40.

Sin embargo, el esfuerzo de Apel por pensar la racionalidad de lo político no es del todo inútil. Algunas de sus indicaciones son inapreciables. En particular, es cierto que una racionalidad solo estratégica es imposible (lo cual ya lo había señalado Platón en el libro I de República, en la discusión entre Sócrates y Trasímaco) y que, aunque la desconfianza sea una obligación y un acto de responsabilidad en el ámbito de lo político, también lo es asumir la construcción de “medidas formadoras de confianza”²¹. Pero el problema de su posición teórica radica en la negativa a aceptar y/o profundizar la conflictividad constitutiva de lo político. Ello lo lleva a suponer que, frente a la utopía neoliberal y su mitización de la economía de mercado, solo cabe esperar (¿”en el largo plazo”?) que la brecha entre incluidos y excluidos del sistema sea sometida a un control racional establecido mundialmente, capaz de institucionalizar los discursos prácticos y globalizar la justicia social, lo cual representa un pensamiento no menos utópico. Mientras ese gobierno mundial justo y solidario llegue (y realice el ideal hegeliano de ser la perfecta instancia mediadora de los conflictos propios de la sociedad civil, ahora globalizada), me temo que las masas de excluidos deberán seguir haciéndose su propio camino y resistiendo su nihilización con los instrumentos que tengan a su alcance. Hasta entonces, lo político será el lugar configurador del ser-en-común y, a la vez, del conflicto entre los distintos grupos definidos por intereses, fuerzas, lugares y valores diferentes.

No es casual que el planteo de Apel enfatice la discusión de la responsabilidad moral del político entendido como individuo, porque ello no hace más que manifestar su poco interés en los procesos y movimientos políticos que el político representa. Solo los considera como “sistemas de autoafirmación”. Pero estos sistemas solo pueden comprenderse desde el todo histórico de la comunidad a la que pertenecen y en cuanto mantienen relaciones conflictivas entre sí. El individuo se entiende desde el grupo y este desde la sociedad, y no al revés. Del mismo modo, la responsabilidad política no es meramente una obligación moral, contraída por un particular, de respetar un compromiso previo contraído con un determinado grupo, sino una cuestión de identidad. La perspectiva apeliana visualiza lo político desde categorías morales. Pero, como ha señalado Hegel, la introducción de categorías morales en lo político (como el principio de “la virtud” en el discurso de Robespierre) no es solo inapropiada sino altamente peligrosa²². La ética y la política constituyen dos esferas distintas, aun cuando tengan determinados puntos de intersección²³.

²¹ Apel, Karl-Otto: ob. cit., p. 128-129.

²² Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 695.

²³ Cfr. Ricoeur, Paul: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 361-373.

Tampoco es casual que el consenso contrafáctico de la comunidad ideal de argumentación termine desembocando “en el largo plazo” en la aspiración del consenso fáctico de un gobierno mundial (un sueño kantiano, en definitiva), en el cual culmine la realización de la retirada de lo político y su inherente conflictividad.

El pensamiento político contemporáneo, en general, descrea de estas utopías, puesto que aunque alguna vez pudiera instituirse un gobierno mundial efectivo, ello no eliminaría la naturaleza misma de lo político. Tampoco la eliminaría el dominio tecnocrático, ni la instauración de una sociedad sin clases.

Para defender estas conclusiones, el pensamiento político contemporáneo (en muy diversos representantes de lo que se dado en llamar “izquierda heideggeriana”²⁴ o “pensamiento político posfundacional”²⁵, como lo son Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffé, Slavoj Žižek, Yannis Stavrakakis y otros más) se basa en dos autores hasta hace muy poco desatendidos en este ámbito reflexivo: Martin Heidegger y Jacques Lacan.

La filosofía de Heidegger propone, por un lado, el reemplazo de la exigencia de fundamentación (que tiende a buscar lo fijo, lo permanente, lo esencial, y que, en tanto tal, es una exigencia básicamente metafísica) por una exigencia de fundación (que tiende a ir hacia el origen, hacia el acontecimiento, hacia la apertura de horizontes de sentido, y que, en tanto tal, ya no se adscribe al gesto característico de la metafísica occidental); y, por otro lado, el modelo de la diferencia ontológica (como diferencia entre el ser y el ente) para acceder a la posibilidad del salto a un pensar ya no metafísico. Por lo primero, no se trataría ya de buscar la fundamentación de lo político o de alguna de sus formas o regímenes, sino de pensar qué horizontes abre su fundación y cómo ha de ser refundado cada vez. Desde esta perspectiva, el intento de Jürgen Habermas²⁶ de fundamentar la democracia liberal occidental como sistema racional y articulación necesaria de ley, derechos humanos y soberanía popular, de modo que cualquier objeción contra ella pudiera ser calificada de “irracional” e ilegítima, es un proyecto metafísico al servicio de un proceso global de occidentalización. Pero es un hecho comprobado que esta universalización forzada del modelo occidental produce resistencias y reacciones violentas. Ello no significa que la democracia

²⁴ Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001, p. 291-300.

²⁵ Marchart, Oliver: ob. cit., p. 26-53.

²⁶ Cfr. Habermas, Jürgen: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2001. También véase del mismo autor, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000.

deba ser meramente descartada, sino que, si en vez de intentar fundamentarla elegimos fundarla, ella debe ser reinventada cada vez, admitiendo, en los horizontes que esa fundación abre, diferentes modelos democráticos (acaso profundamente diferentes del modelo liberal occidental). Admitiendo, pues, que toda fundación es radicalmente contingente. Por lo segundo (el descubrimiento de la diferencia ontológica), es posible pensar la diferencia entre lo político y la política, ahondando así la distinción planteada por Carl Schmitt en su libro “El concepto de lo político”²⁷. El término “política” designa el dominio práctico de la actividad humana que organiza y regula fácticamente las relaciones entre un sujeto y sus otros; en cambio, hablar de “lo político” remite a la instancia que funda dicha práctica como tal. Pero no se trata aquí de pensar lo político como el eidos platónico del que participa toda acción política, sino de intentar pensar la diferencia misma entre lo político y la política.

En cuanto a Lacan, su obra ha incidido en el pensamiento político contemporáneo a través de varios planos de incidencia, pero principalmente por su planteo de la diferencia de lo real, lo simbólico y lo imaginario, y por su teoría de los todos. Un todo puede ser limitado o ilimitado, según admita o no la existencia de excepciones. Un todo ilimitado es lo que Lacan llama “notodo”. La búsqueda de un consenso universal, aunque sea (por imposición de la práctica real) bajo la calificación de “contrafáctico”, remite a la constitución de un notodo, y, por lo tanto, al régimen de lo ilimitado, pero lo político es precisamente un juego de los todos limitados. Para una política ilimitada, del notodo (y este es el caso de los totalitarismos), cualquier singularidad que se le oponga y le haga límite es un cuestionamiento a su propia existencia y es cuestión de sobrevivencia eliminarla. Una política del notodo no admite diferencias ni excepciones sin autodisolverse. Por eso, todo totalitarismo es enormemente frágil. Por otra parte, el tratamiento lacaniano de lo real, lo simbólico y lo imaginario, permite entender que toda identidad política está constituida en el nivel simbólico, que supone necesariamente la falta (en cuanto lo real mismo es alcanzado solo imaginariamente por el significado producido por el significante); por ello toda fijación de sentido se revela en algún momento como ilusoria y ninguna fantasía social puede llenar definitivamente esa falta (ese fondo caótico y destructivo) en torno a la cual está estructurada la sociedad. Lo real es ciertamente irreductible y solo podemos, para sobrevivir, simbolizarlo. Esta simbolización puede ser apenas fantasmática y pretender reprimir lo real, proclamando la realización inmediata o inminente de una utopía armoniosa, o, mejor, reconocer los límites reales de lo simbólico e intentar institucionalizar simbólicamente la falta real, legitimando así la conflictividad, la dislocación, la oposición y la división. Este segundo modo de simbolización política es el propio del

²⁷ Cfr. Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2006.

proyecto democrático, que establece una unidad de derecho dentro de un horizonte esencialmente conflictivo. El régimen democrático (más allá de las circunstancias y características propias de sus realizaciones históricas) está siempre constitutivamente en crisis: no niega el conflicto, sino que vive de él. Por eso, hemos dicho que la democracia (y, en general, cualquier política no totalitaria) no puede pensarse como la realización de un todo absolutamente inclusivo, ilimitado. No se trata de buscar un consenso universal, sino de realizar un doble movimiento convergente: transformar las relaciones amigo/enemigo (antagónicas) en relaciones adversariales (agónicas) y, a la vez, transformar las oposiciones irreductibles y violentas en disensos aceptables, es decir, regulados institucionalmente.

Esta regulación de los disensos puede efectivizarse de distintas maneras. En primer lugar, a través de la formación de coaliciones, que permite construir focos hegemónicos o contrahegemónicos con mayor capacidad de presión legítima (es decir, aceptable). En segundo lugar, mediante negociaciones, en las que se pretende llegar a acuerdos admisibles dentro de diversos marcos regulados. En tercer lugar, mediante mediaciones, en las que un tercero neutral (sin poder para imponer una solución al conflicto) trata de facilitar la negociación entre los oponentes. Finalmente, mediante arbitrajes, en los que las partes en conflicto se someten al juicio de un tercero que decide con fuerza de ley. Con cierta ingenuidad, se ha pretendido que el Estado es precisamente una instancia de arbitraje y mediación en los conflictos que surgen en la comunidad, punto de vista que ha defendido, entre otros, Hegel, para quien “la cohesión producida por la coerción estatal regula las relaciones humanas, que se caracterizan por la inestabilidad, los prejuicios y la inseguridad”²⁸. Desde posiciones marxistas y neomarxistas se ha objetado contra ello que el Estado es un órgano de dominación de las clases (o grupos) dominantes y, por lo tanto, una institución al servicio de la explotación social. Antonio Negri escribe, en este sentido: “El discurso sobre el Estado y, por ende, eventualmente, sobre la democracia, se constituye y se desarrolla partiendo del análisis del desarrollo del capital. Aquí todavía se puede jugar con Hegel y Locke o, a lo sumo, con Pufendorf; sin embargo, cuando, por el contrario, se parte de la crítica de la economía política las cosas (las que yacen bajo los nombres) cambian. Porque democracia es un término decrepito y puramente mistificador que encubre un sistema de poder completamente capitalizado por el patrón colectivo. No hay un solo marxista revolucionario que no piense de este modo”²⁹. Desde este punto de vista, el Estado contemporáneo se muestra “como una máquina

²⁸ Rosenfield, Denis: *Introducción al pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Almagesto, 1995, p. 17.

²⁹ Negri, Antonio: *La forma-Estado*, Madrid, Akal, 2003, p. 385.

equipada para la planificación y la gestión de una creciente ‘conflictividad’ y, en cualquier caso, para el control y la previsión de los comportamientos políticos de las masas”³⁰.

La perspectiva de Negri puede también ser ingenua, al ignorar que hay diferencias y, por ende, conflictos entre los dominadores (tanto como entre los dominados). Pretende que el conflicto político se puede domesticar y reconducir a la máxima simplificación: la del antagonismo entre dos solos oponentes, que pueden ser pensados respectivamente como “Imperio” y “multitud”. La consideración de una conflictividad pluridimensional, le es ajena. Más aun, elimina la distancia entre lo político, lo social y lo económico. Dicho de otro modo, le resulta extraño lo específicamente político. O acaso simplemente confunda la política con lo político. La política es, en cada caso, simplemente, conflicto entre grupos de poder, pero el modelo democrático compele a cada grupo a esforzarse por lograr el apoyo de las masas, obligándolo, por lo tanto, a presentar sus intereses egoistas como si fuesen universales; en ese proceso, un grupo puede, de hecho, representar algo más que sus intereses particulares y abogar realmente (a veces, a pesar suyo) por intereses universales. “Si se analizan las leyes de inmigración, por ejemplo, y se llega a la conclusión de que ciertos grupos empresarios presionaron para liberalizarlas a fin de asegurarse una mano de obra barata, se habrá cumplido una parte, mas solo una, de la tarea que incumbe a los estudiosos de ciencias políticas... La tarea de la teoría política consiste, pues, en determinar el grado en que un grupo de poder trasciende sus intereses particulares y aboga (en términos hegelianos) por los intereses universales”³¹.

El rechazo de la prosa pirotécnica y altisonante de Negri no supone el retorno al Estado mediador y racional de Hegel. Escribe Chantal Mouffé: “En lugar de intentar diseñar instituciones que, mediante procedimientos supuestamente imparciales, reconciliarían todos los intereses y valores en conflicto, la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha agonista (no antagonista), donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos”³². El objetivo de la política democrática no puede ser concebido en términos de consenso y reconciliación, pero tampoco como mera ilusión interesada, es decir, como “mistificación decrepita”, y su superación no ha de ser una “paz perpetua” ni una guerra igualmente perpetua. Más bien la superación de toda política democrática es su propia radicalización

³⁰ Negri, Antonio: ob. cit., p. 385.

³¹ Neumann, Franz: *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 23-28.

³² Mouffe, Chantal: ob. cit., p. 11.

(y en este sentido, Habermas ha señalado que “una amplia participación de los ciudadanos en los procesos políticos de formación de voluntad no haría sino traer a la superficie la contradicción existente entre la producción socializada administrativamente y una forma inmutadamente privada en la apropiación de los valores producidos”³³, desocultamiento que la democracia burguesa solo formal trata de impedir procurando la lealtad de las masas y evitando, a la vez, su participación efectiva; sin embargo, en la medida en que las necesidades de legitimación del sistema son crecientes, este “tiene que atender... no solo a los intereses en pugna de las distintas fracciones del capital, interviniendo en las cada vez más graves lagunas funcionales del mercado, sino... también a los intereses generalizables de la población en la medida en que ello sea necesario para evitar que la aguja de la lealtad de masas descienda por debajo del punto en que la retirada de legitimación adquiera caracteres conflictivos”³⁴).

Y esta radicalización de la democracia solo puede pensarse y realizarse a partir del reconocimiento del carácter ambivalente de la sociabilidad humana y del hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas. La comunidad social es un ser-en-común de los diferentes, y, en tanto tal, postula en alguna medida una igualdad de los desiguales. Por eso, sus relaciones mutuas están regidas a la vez por confianza y desconfianza.

La experiencia democrática es, en este sentido una virtud de confianza: apuesta a la posibilidad de esa comunidad de los diferentes, afirmándola y presuponiéndola “para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad e igualdad. Quien parte, por el contrario, de la desconfianza, de la desigualdad... reproduce indefinidamente la desigualdad”³⁵. Afirmar unilateralmente la desigualdad de los desiguales y apostar a la imposibilidad de toda comunidad entre ellos impide todo progreso, por pequeño que sea, hacia la libertad y la igualdad de derechos (sociales, políticos y económicos). Ignorar las diferencias existentes no hace desaparecer los conflictos sino que los exagera y pone a todo intento de constitución de un ser-en-común ante la disyuntiva de: o bien la pretensión de dominación jerárquica de un todo ilimitado, incapaz de concebir a sus otros como propios, o bien la simple deslegitimación y autodisolución, más o menos violenta. Son los caminos del totalitarismo y de la autodestrucción del cuerpo social o anarquía. Aceptar, en cambio, las diferencias y su inherente conflictividad es el camino para la construcción (difícil, por supuesto, qué duda cabe) de una convivencia posible.

³³ Habermas, Jürgen: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986, p. 277.

³⁴ Habermas, Jürgen: ob. cit., p. 284-286.

³⁵ Ranciere, Jacques: *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 76.

La conflictividad en el discurso estudiantil emancipatorio

Hugo E. Biagini*

Resumen

Se sintetiza el enfrentamiento protagónico de la juventud latinoamericana contra el *establishment* durante las guerras decimonónicas de la independencia, a fines del siglo XIX y en el movimiento reformista de Córdoba, en la revolución generacional de los 60 y en vísperas del bicentenario a través del complejo fenómeno de la altermundialización. Mediante posiciones disidentes y remisas al principio de autoridad, aquellos han exigido la modernización de la enseñanza y el acceso a los adelantos científicos, junto a la apertura de la universidad al pueblo y la sociedad.

Artículo

La confrontación independentista

Una pieza clave que motoriza las revoluciones de Chuquisaca y La Paz (1809), fue escrita por un flamante graduado de la Universidad de Charcas -compuesta por estudiantes criollos procedentes de distintas regiones americanas que intervendrían en la gesta emancipadora. Estoy refiriéndome a Bernardo de Monteagudo, quien imaginó un diálogo entre Atahualpa, el último Inca y Fernando VII, a la sazón destronado durante la invasión napoleónica de España. El tema fundamental de esa pieza combativa apuntaba a sostener el derecho a la insurrección y a la independencia: si los patriotas españoles podían repeler legítimamente la tiranía implantada por Napoleón, los americanos estaban también en perfectas condiciones para romper con el yugo ibérico, impuesto por la fuerza y la violencia. Bajo preceptos contractualistas, la muchachada estudiantil, vanguardia letrada por excelencia, se lanza a propagar los preceptos autonómicos, junto a distintos sectores

* Doctor en Filosofía *summa cum laude*. Investigador Principal del CONICET. Dirige el Centro de Investigaciones Históricas (Universidad Nacional de Lanús) y el de Pensamiento Latinoamericano (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Cofundador del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Obtuvo distinciones académicas de las universidades del Sur (Bahía Blanca), de Santiago de Chile y del Zulia (Venezuela); de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, de la Asociación Argentino Chilena de Estudios Históricos e Integración Cultural. Entre los premios recibidos ha ganado el Concurso Internacional "Influencias del Pensamiento de Ernesto Che Guevara en América Latina" organizado por las universidades de La Habana y Buenos Aires. Ha publicado una treintena de libros.

populares, toman las armas y participa en la insurgencia contra el colonialismo, haciéndose presente en actos de protesta más o menos aislados y en una sucesión de levantamientos brutalmente reprimidos. En definitiva, de los claustros universitarios, donde se puso en tela de juicio el espíritu de casta imperante en el pensamiento colonial, emergió la generación de 1810, la de los patriotas y libertadores. La universidad hispanoamericana va a ser el recinto de disidencia donde se produce el quiebre con la universidad española.

En resumidas cuentas, según advirtieran Alfredo Palacios y otros intelectuales, “los que declararon que España había caducado y dieron la fórmula jurídica y política de la emancipación [...] fueron jóvenes, algunos adolescentes, hijos de esa tierra de rebeldías, cuyo espíritu audaz conmovió a nuestra América, vinculándose al pueblo”¹. Para Germán Arciniegas, la revolución de la independencia no constituye un producto del caudillaje ni una idea emanada de los cuarteles sino el triunfo de la conciencia estudiantil de vanguardia superando el cruce helado de los Andes y otros obstáculos similares. Esa juventud, amiga de las innovaciones, terminaría a su vez enfrentándose con el militarismo dictatorial y caudillesco que sobrevino a la misma Revolución, inaugurando con su principismo el duelo entre la fuerza y la inteligencia, la bayoneta y los libros, los cascos y la cultura. En tal sentido, el estudiantado habría de erigirse en una suerte de avanzada cívica para América y el mundo.

No obstante, si bien el adolescente empieza a cobrar un sugestivo relieve en la novelística decimonónica y por entonces fueron muchos jóvenes quienes impulsaron las sociedades secretas y los movimientos revolucionarios en Europa y América, recién con la centuria posterior se hablará del siglo de la juventud. Se trata de un proceso que corre paralelo a la desmitificación de esa inveterada mirada cosificante que solo tiene en cuenta como par o como prójimo a un determinado tipo humano y justifica tremendas exclusiones basadas en el género (mujer, homosexual), el biopsiquismo (enfermo, loco, minusválido), la religión (infiel, hereje), la educación (iletrado), la economía (pobre, trabajador manual), las etnias (no blanco), la política (opositor), la población (mayorías-minorías, nativo-extranjero), la edad (niño, adolescente, joven, anciano).

Bohemia y arielismo

Hacia el Novecientos, se va promoviendo una nueva imagen en torno al papel que le cuadra a la juventud en el proceso histórico y social. Una voz muy resonante en la materia fue lanzada por Emilio Zola durante su firme

¹ Palacios, A.L., “El genial joven Moreno y la estructuración del nuevo Estado”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 1-2, 1960.

defensa del caso Dreyfus, cuando no solo se dirigió a la naciente clase intelectual sino que además apeló a los jóvenes haciéndoles presente su clásico amor por la libertad; su sublevación contra la fuerza bruta, los poderosos y la injusticia; su rebeldía a favor de los humildes, los abandonados y los pueblos oprimidos; su indiferencia hacia el acuerdo entre políticos anquilosados y hacia la opinión del periodismo venal. También los exhorta a ser los constructores de la ciudad perfecta, en la cual puedan hacerse reales todas las esperanzas:

¡Oh juventud, juventud! Te suplico, sueña en la gran tarea que te espera. Tú eres el artesano futuro, tú vas a arrojar los cimientos de este siglo próximo, que según nuestra profunda fe, resolverá los problemas de la verdad y la equidad, planteadas por el siglo que termina. Nosotros, los viejos, los mayores, te dejamos el formidable aporte de nuestra investigación, muchas contradicciones y oscuridades quizá, pero con seguridad el esfuerzo más apasionado que jamás siglo alguno haya hecho hacia la luz; los documentos más honestos y los más sólidos, los fundamentos mismos de ese vasto edificio de la ciencia que tú debes continuar².

En el umbral del siglo XX despunta una crisis cultural de modelos junto a la irrupción de corrientes utópicas e idealismos colectivistas o solipsistas. Entre estas modalidades se encuentra el inconformismo de los jóvenes bohemios, quienes produjeron una relevante aportación a la causa del pensamiento alternativo, frente al predominio de aquellos que se guiaban por la fuerza o el destino manifiesto para avasallar a los pueblos. Una juventud que exigió la libertad en todo y, como se ha detallado, estuvo dispuesta a embestir frontalmente “las mentiras, la inmoralidad, la mala administración de la política, la hipocresía, la pudibundez, el clericalismo, y también a hacerse portavoz de las reclamaciones del obrero”³.

Tal como se ha sostenido, corresponde diferenciar entre dandismo y auténtica bohemia. El primer ejemplar hace referencia a la golfemia, a una bohemia galante, festiva o dorada; apunta al intelectual aburguesado que pasa a una clase superior y adopta la frívola existencia de los señoritos. La segunda actitud supone un radicalismo cultural, una utopía de la insurgencia, con sus fraternizaciones tabernarias y su fe titánica en la voluntad. Se trata de la bohemia negra, heroica o santa; del artista proletarizado que los burgueses -el *homo oeconomicus*- intuyen como peligroso y potencialmente revolucionario. Es el escritor politizado, que combate en las barricadas junto con los trabajadores, una tribu literaria proscrita que cuestiona la religión y la propiedad o defiende

² Zola, E., *Yo acuso*, Buenos Aires, Leviatán, 1983.

³ Zavala, I., Estudio preliminar al libro de Alejandro Sawa, *Iluminaciones en la sombra*, Madrid, Alhambra, 1977, p. 17.

la emancipación femenina y el amor libre. La misma bandera autonómica del arte por el arte llegaría a representar aquí un grueso proyectil contra la axiología mercantil burguesa.

Entre nosotros en el célebre Café de los Inmortales, como en otros espacios similares, se preconizaba que llegar a los 30 años suponía la claudicación de todo entusiasmo existencial. A la bohemia que allí concurría se le adjudicaba una doble incapacidad: para subvenir al diario sustento y para prestarse al acomodo, la genuflexión y la obsecuencia. En él cabía escuchar planteos como los siguientes: “Debemos ser rebeldes porque componemos la juventud argentina de transición [...] estamos en la tanda en que vamos entreverados los criollos con los gringos [...] Y nuestra juventud ha de ser la que defina la diferencia que hay entre un hijo de papá y un muchacho de trabajo”⁴.

En el celeberrimo *Ariel*, de José Enrique Rodó, la juventud en general y la estudiosa latinoamericana en particular, aparece imbuida de una serie impar de virtuosas connotaciones simbólicas: luz, amor, energía, movimiento, entusiasmo, espontaneidad, iniciativa, audacia, genialidad, innovación, inspiración. Se trata de un sector de la humanidad dotado de una fuerza bienhechora similar a la de los trabajadores y en el cual se hallan depositadas las esperanzas colectivas, la fe innata en el porvenir y la garantía del cambio. A los 29 años de edad Rodó auguraba el renacimiento generacional capaz de otorgarle un sentido ideal a la existencia y romper con el aislamiento de nuestros pueblos iberoamericanos. Para lanzarse a semejante cruzada redentora los jóvenes cuentan con las alas del “obrero interior”, *Ariel*, ese modelo de perfección, animador de quienes luchan y trabajan, digno de ser esculpido en la cordillera andina. Una revista de Maracaibo, en una fecha tan temprana como la de 1901, se adelanta en adoptar para sí misma el título de *Ariel*, un fenómeno que se reiteraría con creces en la mayoría de los países latinoamericanos durante la primera mitad del siglo, sin excluir al Brasil y hasta llegar a convertirse en vocero sandinista. Henríquez Ureña, durante sus conferencias para el Ateneo de la Juventud en México, reconoce a Rodó como el primer escritor que incidió en ese ámbito y pinta a los partidarios de *Ariel* como una multitud creciente. Semejante mística juvenil impregnará las primeras generaciones reformistas de nuestra América hasta prolongarse sensiblemente en el tiempo.

En un continente multívoco e insurrecto como el nuestro, que sigue persiguiendo su identidad tras engañosas apariencias modernizadoras, la juventud universitaria ha asumido tempranamente una función reivindicativa ejemplar a través de un derrotero que permanece aún vigente. En el Primer

⁴ Saldías, J. A., *La inolvidable bohemia porteña*, Buenos Aires, Freeland, 1969, p. 43.

Congreso de Estudiantes Americanos, celebrado en Montevideo a comienzos de 1908, se llegó a proclamar la rebeldía como principio cósmico omnicomprendido aplicable a toda la escala biológica en su enfrentamiento con la materia inorgánica, siendo el sueño la más alta expresión de esa resistencia inherente a la misma naturaleza de las cosas:

El principio de la vida consiste en una rebelión contra la materia inerte; el instinto y la vida animal, convertidos en una rebelión contra la labor nutritiva, y la razón una rebelión contra el instinto, y el sueño una rebelión contra la razón misma, cuando quiere subir más allá y subir con alas⁵

Además de proclamarse a la insubordinación como un elemento esencial y la plena injerencia estudiantil en las casas de estudio, quedó bien perfilado el credo juvenilista hasta por el propio Rector de la universidad local, Francisco Soca:

La juventud ha sido siempre el portaestandarte de todas las grandes reivindicaciones, la legión sagrada, la vanguardia de los batallones del pueblo, la primera en la audacia, la primera en la gloria, la primera en la muerte⁶.

El movimiento reformista

El programa reformista vino a amalgamarse con el “derecho sagrado a la insurrección” -según reza el manifiesto liminar-, cuando sonaban cánticos revolucionarios y se entonaba el himno patrio junto a la Internacional. Existía la convicción de que no se estaba asistiendo a simples chispazos de rebeldía sino a un batallar sin tregua que produciría una honda transformación hasta acabar con la “bestia interior” que continuaba gobernando al mundo. La apuesta por la revolución implicaba a su vez la crisis de un viejo axioma: el de la evolución individual y social. Pasó a cobrar relieve la acción directa como tal, sin políticos charlatanes ni profesores acomodados; la necesidad de reemplazar los parlamentos por tribunas públicas; la creencia en una única fuerza capaz de combatir las instituciones represivas: el movimiento revolucionario de las clases oprimidas mundialmente organizadas con el apoyo de los intelectuales. Dicho documento no solo se dirigía proféticamente a los hombres libres de nuestro hemisferio sino que también anunciaba una inminencia revolucionaria similar a la de Mayo.

En buena medida, el arielismo juvenilista se vería reforzado, a partir de las postrimerías de la I Guerra Mundial, por otros predicamentos. Entre las influencias reconocidas se encuentra la que ejerció francamente Romain

⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶ Soca, F., *Selección de discursos*, T. 2, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1972, p. 344.

Rolland con su promoción del diálogo intercultural y de la conflictividad intergeneracional, su visión de la juventud como un revulsivo insurgente contra las injusticias y el malestar social. Los reformistas han subrayado el rol socrático desempeñado por Rolland, su conciencia libre, su austeridad y honradez intelectual frente a los falsos revolucionarios, moralistas retóricos y profesionales de las ideas. Describen a nuestro autor como el primer gran europeo que ha comprendido en toda su grandeza el movimiento de rebeldía emprendido por la juventud iberoamericana, así como la amenaza imperialista sobre nuestros pueblos y la necesidad de que estos abandonasen el chovinismo separatista. La misma Unión Latinoamericana de Estudiantes brindaría su apoyo a la campaña de Rolland y Barbusse en favor del Congreso Mundial Contra la Guerra, junto a la exhortación efectuada por la misma ULAE a las organizaciones afines para que hicieran sentir su protesta en ese foro y para que la rebeldía tradicional de los estudiantes de América latina se levantase unánime para condenar la guerra. En esos años, Miguel Ángel Asturias y otros latinoamericanos visitan personalmente a Rolland y lo invitan a un mitin parisino en favor de la acción desplegada por Sandino en Nicaragua, con cuya lucha se solidarizó, pese a hallarse en esa época embargado por la doctrina gandhiana de la no violencia⁷, cuyo alcance restringido no dejará el propio estudiantado de objetarle:

Admirar y respetar a Romain Rolland por su inmenso amor de justicia y su firme estoicismo, no debe ser sinónimo de proclamar y defender sus tesis, pues, todo aquel que comprenda en su auténtico sentido el valor de la jornada a emprender, coincidirá en que la posición única de la juventud, mientras haya injusticias que combatir, es de franca beligerancia. Hablar de paz, de no violencia, ante una injusticia es muy dulce y bondadoso; pero también es muy ingenuo. Nuestro grito en América Latina tiene que ser de guerra contra los males de dentro y de fuera porque él nos traerá la anunciación de una América justa y solidaria⁸

El mismo Rolland girará su posición al respecto en su artículo “Necesidad de la revolución”, aparecido en la revista *Europe* con motivo de la gesta de 1789, en el cual asegurará: “La Revolución del 89 ha sido detenida a medio camino. Es preciso que vuelva a emprender su marcha hasta que sus grandes promesas se hayan cumplido”⁹.

Esa posición comulgaría el respaldo estudiantil a la revolución rusa, ese “nuevo sol” que les permitía asegurar que “la claridad viene de Oriente”.

⁷ Más datos, en el prólogo del mismo Asturias al libro de Pedro Guillén, *León Tolstoi, RR, Martin Luther King*, México, sin pie impr., 1974.

⁸ “RR un libre y noble aliado de nuestra generación”, *Estudiantina*, febrero 1927, p. 88.

⁹ “Europe dedica un número a la Revolución Francesa”, *Nosotros*, agosto 1939, p. 415.

Una “nueva vida”, con “nuevos horizontes” que mostraban el fracaso del gradualismo en todo el pasado previo. Según lo sugería un alumnos secundario: “¡Uruguayos, peruanos, argentinos, chilenos y americanos todos! [...] la ‘hora de América’ [...] es la hora de Rusia y será la hora del mundo”¹⁰. Dicha experiencia soviética fue reivindicada no solo porque en ella se procuraron socializar los medios de producción sino por el extraordinario impulso otorgado por los bolcheviques a la instrucción pública y a la eliminación del analfabetismo -como ningún otro gobierno burgués lo pudo lograr. Había que apuntar a la formación de un soviét de estudiantes. Por eso la siguiente exhortación:

*Hermano, hazte buen tirador [...] Pon toda tu pasión en el manejo del arma [y] oriéntala con un pensamiento libertario. Acuérdate que la revolución social necesita de tu brazo y cuanto más diestro mejor. En la barricada de mañana, es preciso que cada disparo sea un blanco [...] Mira a Rusia y aprovecha la lección*¹¹

Con todo, no cuesta advertir el antagonismo y la prolongada incompatibilidad axiológica entre el militarismo y el movimiento estudiantil que, desde sus inicios ha desarrollado una fuerte campaña contra el espíritu guerrero y chovinista. La nueva generación reformista se enfrentó aquí con toda una plataforma patriótera a la cual le opuso la consigna de vivir y no de morir gloriosamente, salvo en defensa de legítimos ideales como el combatir dictaduras, hasta inclinarse por una alternativa que prefiere un siglo de revolución a cuatro días de tiranía. Con esas premisas insurreccionales, podrá comprenderse en buena medida la trágica historia de nuestras naciones, teñida por la persecución, la cárcel, el exilio y el mismo exterminio físico que ha sufrido el estudiantado latinoamericano.

El estallido generacional

Las propuestas en torno a un emprendimiento universitario que contribuyese a implementar los cambios estructurales más profundos van a recrudecer a partir del espíritu insurgente de los años sesenta y de una serie de acontecimientos mundiales sobradamente difundidos. La tradición reformista vuelve a caer bajo la picota revolucionaria, tanto desde su operatividad extraacadémica como en sus ya clásicas reivindicaciones institucionales (asistencia y docencia libres, régimen de concursos y de exámenes, autonomía a ultranza). Es entonces cuando se le achaca al reformismo un sinfín de limitaciones: guiarse por la mera protesta y el descontento personales; padecer de grandes contradicciones teóricas en su propia composición interior; sustentar un

¹⁰ Rubens, M., *Claridad*, Santiago de Chile, 14/2/1921, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, Nalo, 22/1/1921, p. 5.

democratismo nominal junto a un oportunismo burgués y un infantilismo de izquierda; cultivar una imagen paternalista de su papel protagónico y reducir la extensión universitaria a una actitud asistencialista; obedecer a un internacionalismo antipopular y procolonial; reflejar un gremialismo inocuo y un excesivo interés por la conducción académica y el gobierno tripartito; su visión descontextualizada de la universidad como una república insular; su hipervaloración de la ciencia y de la modernización de los estudios; su planteamiento utopista de que el pueblo sea educado sin previa liberación social y nacional; su contrasentido político de pensar a la universidad como agente de transformación histórica. Con el propósito de vincular la universidad con el país real, influyentes autores como Arturo Jauretche exigieron que la Reforma alcanzara un máximo grado de politización, mientras le reclamaban a los estudiantes que dejaran de ser un producto híbrido, para lo cual debían abandonar el narcisismo libresco y el revolucionarismo abstracto. En suma, se propaga la tesis sobre la infecundidad total de la Reforma, por su impotencia para alterar la honda inclinación profesionalista de la universidad y por su incapacidad para adecuarse a la evolución de nuestros pueblos. Asimismo, se hace hincapié en el múltiple aislamiento que trajo consigo el vago discurso reformista frente al movimiento obrero, a los sectores mayoritarios de la clase media y a los propios intelectuales y nucleamientos de izquierda. Por añadidura, se cargan las tintas en cuanto a la carencia de un sólido y coherente proyecto universitario. Desprovista de interlocutores externos, aquélla termina por perder su base de sustentación en el profesorado y ante la misma masa estudiantil.

En nuestra América latina, la década de 1960 representó un verdadero polvorín a ambos márgenes del espectro político. Por una parte, asistimos a reiterados cuartelazos, democracias condicionadas o corruptas, golpes de Estado, dictaduras militares, penetración e invasiones norteamericanas, en suma, a cruentos embates contra el campo popular. Como contrapartida, tuvimos las luchas guerrilleras en la ciudad y el campo, los movimientos antiimperialistas y de liberación social, los amotinamientos y conatos revolucionarios, las huelgas y ocupaciones edilicias. Dentro de ese panorama, el movimiento estudiantil, afectado encima por la intervención y clausura de universidades, hizo gala de un notable activismo en los crecientes propósitos de transformar estructuralmente el mundo y la sociedad. Por más que las motivaciones iniciales respondiesen a demandas educativas, las banderas del maísmo, el guevarismo y el marcusianismo pudieron desplegarse a los cuatro vientos, en coincidencia con las expresiones disruptivas que se amalgaman con la negación total de la época que laceraron visceralmente el moralismo patriarcal -según Erik Erikson, mediante la rebelión de los dependientes (jóvenes, mujeres, pobres, países subdesarrollados).

Ante una nueva crisis aguda del capitalismo, vuelven a emerger las posturas y el activismo juvenilista para asistir a lo que se visualizó, desde diferentes espectros ideológicos, como una Revolución Generacional que, por su alcance planetario, llegó a suponerse que respondía a una verdadera regla universal. Más allá del poder juvenil desplegado en tantas exteriorizaciones que dieron lugar a una avasallante cultura propia, ello se tradujo en una serie de relevantes manifestaciones. Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y con anterioridad de que se instalaran las tesis marcussianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca¹², se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Frondizi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado -fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica-, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatarse la existencia de una casa de estudios carente de huellas sanguíneas. El propio Cuenca propicia la lectura para los estudiantes de la *Guerra de Guerrillas* del Che y la formación de brigadas universitarias para la lucha armada que comandarían en Venezuela las operaciones guerrilleras.

En los propios Estados Unidos, los estudiantes progresistas, junto con el movimiento negro, se apropian también de su figura durante las manifestaciones por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam. La organización Estudiantes para una Sociedad Democrática (ESD) constituyó la más importante entidad en su género y la principal integrante del movimiento de la Nueva Izquierda. Dicha organización empezó propugnando distintas reformas académicas hasta confluir en el Poder Estudiantil que se alió con los trabajadores y los hombres de color en sus demandas sociopolíticas, desconfiando a su vez de las personas mayores de 30 años. La ESD encabezó las demostraciones antibélicas, en grandes movilizaciones hacia Washington como la de 1965 o la de 1969, denominada la Marcha contra la Muerte. El fuerte impacto inicial de la ESD estuvo dado por la revuelta en Berkeley durante las postrimerías de 1964 en defensa de la libertad de expresión y por mayores facilidades para la acción política universitaria; una revuelta sostenida (con Joan Baez cantando “Venceremos”) cuya efectividad aportó una alta carga simbólica para el movimiento estudiantil mundial. Y así fueron sucediéndose un sinnúmero de disturbios semejantes en medio de fuertes represiones que harían acuñar esloganes como estos: “Atención: su policía local se halla armada y resulta peligrosa”, “Soy un ser humano; no doblar, agujerear ni mutilar”. En abril de 1968 tuvo lugar la ocupación por el alumnado de la Universidad de Columbia para denunciar sus prácticas racistas

¹² Cuenca, H., *Universidad y revolución*, Buenos Aires, Movimiento, c. 1962.

e instalar allí comunas revolucionarias. Dos años más tarde se produce una masacre de estudiantes contestatarios por parte del ejército en la Universidad de Kent, Ohio, donde sectores sindicales también apalearon alumnos porque estos se oponían a la guerra de Vietnam.

Detengámonos en dos figuras claves entre las que alcanzaron un mayor ascendiente para los jóvenes y estudiantes sesentistas. En reciente declaraciones formuladas por uno de los principales exponentes de aquel entonces, Daniel Cohn Bendit, Ernesto Che Guevara se convirtió para toda una generación en el símbolo del guerrillero constructor de una sociedad nueva, y su famoso slogan “Creemos uno, dos, tres Vietnams” fue una especie de Credo para nosotros.¹³ Entre los factores que han hecho del Che en su momento una figura tan relevante para las nuevas generaciones se encuentran su prédica personal sobre el revolucionario en tanto tipo antropológico superior, así como sobre la necesidad de transformar tanto a la sociedad como al individuo y sobre el reflejo visceral de indignación que deben producir las injusticias. Un año después del asesinato del Che en Bolivia, en el XVIII Congreso Nacional Universitario, celebrado en Potosí, se resuelve declarar al Comandante Ernesto Che Guevara “Héroe Máximo de las Luchas Revolucionarias de los Pueblos Latinoamericanos”¹⁴. Tampoco debe descuidarse el hecho de que así como las primeras camadas reformistas de 1918 se sintieron prolongadoras de la gesta emancipadora, los guerrilleros del Che también se han presentado como herederos de las luchas por la Independencia. No olvidemos tampoco que el mismo Guevara abandonaría sus creencias reduccionistas sobre el ascendiente burgués de los universitarios y llega a asignarle a la juventud una fuerza supraclasista como arcilla fundamental para pilotear la revolución y construir el hombre nuevo.

El otro caso a tener muy en cuenta es el de Herbert Marcuse, al cual Jürgen Habermas, en vísperas del septuagésimo cumpleaños de su colega frankfurtiano, lo calificó como “maestro celebrado de la Nueva Izquierda” y como “el filósofo de la rebelión juvenil”¹⁵. Sucesivas declaraciones periodísticas de Marcuse exaltarán la figura del joven rebelde como un nuevo tipo adánico dispuesto a sacrificar visceralmente muchos intereses materiales en defensa de los pueblos avasallados. Además de responder a la violencia institucionalizada, a la explotación, a la competencia brutal y a una moral hipócrita, las vanguardias estudiantiles tienden a establecer una propedéutica hacia

¹³ Cohn-Bendit, D., *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Barcelona, Anagrama, 1987, p. 139.

¹⁴ Dato en Ramos Sánchez, N. (comp.), *Memoria del movimiento universitario boliviano*; Cochabamba, 1995.

¹⁵ Habermas, J. et al., *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 11 y 15.

el socialismo sin métodos stalinianos y a tomar en serio el principio democrático de la autodeterminación. En los países dependientes se apunta a derrocar gobiernos corruptos mantenidos por las metrópolis. En definitiva, los estudiantes en su accionar no hacen más que aplicar lo que les enseñaron en abstracto y como algo intrínseco a los valores occidentales, *v.gr.*, la supremacía del derecho inalienable de la resistencia contra la tiranía y las autoridades ilegítimas. Es una praxis que se realiza fuera de las falsas organizaciones partidarias tradicionales y en ciertos casos desempeñando un rol anticipatorio semejante al que cumplieron los intelectuales del siglo de las luces en vísperas de la Revolución Francesa.

En una época que contiene signos revolucionarios, aflora un sentido distinto, no tecnocrático, de la educación: como cambio radical que trasciende el ámbito escolar o los muros universitarios para expandirse por la comunidad y arrancarle sus máscaras. En esa labor dilucidadora los jóvenes estudiantes tienen una amplia ventaja, siendo prácticamente para Marcuse los únicos exponentes que conservan un rostro humano y a los cuales les tributa el mayor reconocimiento: no solo dedicándoles sus libros (*An Essay on Liberation* en 1969 o previamente la edición francesa de *Eros y civilización*) sino defendiéndolos hasta de los ataques del campo progresista que repudiaban sus actividades turbulentas. En su última correspondencia con Adorno, Marcuse le plantea que la teoría crítica que compartieron requería una definición política, que la ocupación de salas o edificios resultan acciones lícitas, que no protestar ante los atropellos justifica o disculpa al transgresor, que la lucha extraparlamentaria se identifica con la contestación y la desobediencia civil, que los estudiantes conocen bien sus límites objetivos y que la única ayuda que podía brindárseles era precisamente para vencer esos obstáculos, que si la violencia resulta algo monstruoso debe distinguirse entre un campesino vietnamita fusilando al hacendado que siempre lo expolió y el terrateniente haciendo otro tanto con su esclavo insumiso.

Marcuse fue mitigando las dificultades que creyó hallar para revertir el conformismo o el disciplinamiento y redobló en cambio su apuesta por la insurgencia tras el estimulante signo histórico de pueblos empobrecidos como el vietnamita midiéndose con una terrible máquina de aniquilamiento, sin descartar tampoco la emergente resistencia obrera en varios países europeos.

En *El fin de la utopía*, donde Marcuse enuncia la posibilidad objetiva de eliminar el estado de enajenación, se hace hincapié en los nuevos sujetos sociales opuestos al *establishment* que son capaces de provocar el Gran Rechazo y configurar un síndrome virtualmente revolucionario: por una parte, los más expoliados, compuestos por guetos y minorías étnicas en países como Estados Unidos, junto a los movimientos independentistas del

Tercer Mundo -un proletariado distinto y seriamente amenazante-, donde la revolución social coincide con la liberación nacional. Por otro lado, un polo opuesto privilegiado que se erige en la conciencia más avanzada dentro del sistema capitalista tardío: la elite intelectual de los técnicos y científicos sumados a la juventud estudiantil. Una conjunción de fuerzas aptas para precipitar la crisis del capitalismo, a las cuales puede añadirseles -como sugiere Marcuse en su nota sobre “La obsolescencia del marxismo”- un movimiento obrero diferente con estrategia combativa y las sociedades comunistas que entren en colisión con dicho sistema.

Entrando ya en algunas experiencias estudiantiles puntuales, como la de la Universidad de Sinaloa en México y dentro de un contexto de conflictos rurales, violencia del narcotráfico y criminalidad del estado, aparece una agrupación autodenominada “Los enfermos”, por creerse “portadores del virus revolucionario” que aniquilaría a la sociedad burguesa pero que comienza a ver enemigos en todas partes, acusando a Allende y a Fidel Castro de reformistas y traidores. El núcleo cruento de los enfermos representó un efímero sectarismo extraño a una casa de estudios como la sinaloense que, bajo la inspiración del General Lázaro Cárdenas, entre 1937 y 1941 llegó a ser rebautizada como Universidad Socialista del Noroeste, con el objeto de colaborar en las mejores causas populares.

Un caso paradigmático, con un cuadro disímil, se presentó en nuestro país durante el gobierno de Onganía que proscribió las actividades políticas y gremiales vulnerando también la misma autonomía universitaria. Se trata de un ciclo de enfrentamientos entre fuerzas de seguridad y estudiantes -iniciado en Corrientes por diferencias internas con la dirigencia universitaria de facto- que se reiterarían en distintos puntos del país hasta adquirir perfiles políticos y culminar en refriegas de grandes proporciones, con una importante participación proletaria y popular. Dicha insurrección, acaecida primordialmente en mayo de 1969, no solo origina los primeros secuestros y desaparición de estudiantes -en la ciudad de Rosario- sino que, como en el cordobazo o luego en el tucumanazo, incide en la caída de figuras presidenciales y provinciales. Las consignas, estribillos y declaraciones lanzadas durante esos episodios insurrectos también nos dan la tónica de una mentalidad afín a la que hemos puesto de manifiesto: “Acción, acción para la liberación”, “¡Estudiantes! Conduzcamos la unidad obrero-estudiantil!”, “Estamos en la lucha nacional, junto al pueblo y su clase obrera”¹⁶, “Hoy los cristianos tenemos que dar testimonio de las enseñanzas de Cristo, para que el combate que libran los estudiantes no sea en vano, pues si queremos hacer una revolución tenemos que avanzar hasta el final”, “La Universidad Nacional de Tucumán era una universidad típica de la oligarquía tradicional

¹⁶ Citados por Beba y Beatriz Balvé, *El 69*, Buenos Aires, Contrapunto, 1989, pp. 60 y 62.

[...] con un grado elevado de autoritarismo y de disciplina militar [...] En ese mismo lugar, en el viejo comedor [...] donde se dedicaban a desviar la atención de la situación existente, allí mismo, va naciendo la conciencia crítica: ¿Por qué un comedor para pocos?”, “Tucumán está por parir. ¿Qué cosa?, algo mejor que esto, seguro que sí. El proceso internacional y nacional parece que va al socialismo”, “Es en mayo del 69 y en sus movilizaciones donde se empieza a registrar el pasaje de la hegemonía político-ideológica del nacional-populismo, hacia posiciones más definidamente socialistas, de lo que se denominaba ‘nueva izquierda’”¹⁷. Entre los tantos incidentes desatados durante la pueblada de Córdoba, donde se habían tejido sólidas alianzas intersectoriales, se prende fuego a los locales de Xerox e ICANA (Instituto de Cultura Argentino-Norteamericano). En el barrio Clínicas se atrincheran los estudiantes y pintan sus paredes con inscripciones tales como “territorio libre de América”, “soldado no tires contra tus hermanos”, “por una Argentina sin tiranos”¹⁸. La crónica periodística refleja crudamente el *clímax* situacional: “Barricadas de coches volcados, árboles y postes de luces de tránsito arrancados y objetos diversos protegían a nutridos grupos de estudiantes de universidades y liceos que bombardeaban a la policía con adoquines, palos y montones de basura”¹⁹. El tucumanazo, con su epicentro temporal en el mes de noviembre de 1970, fue un acontecimiento menos divulgado pero provisto de una rica cantera episódica y conceptual²⁰ que se resume a continuación -no sin antes aclarar que la universidad tucumana ha

¹⁷ Citados por Emilio Crenzel, *El Tucumanazo*, Tucumán, Universidad Nacional, 1997, pp. 65, 66, 75, 76, 79.

¹⁸ Citado por Daniel Villar, *El Cordobazo*, Buenos Aires, CEDAL, 1971, p. 85.

¹⁹ Citado por Carlos Monestes, *El Cordobazo, 1969-1999*, s. pie impr. p. 17.

²⁰ En asamblea, mil estudiantes deciden almorzar en la calle [...] se lee en un cartel: “Cuadra tomada contra la explotación y el hambre del pueblo [...] Apedrean durante dos horas la Casa de Gobierno [...] Los vecinos colaboran con botellas de nafta, cubiertas de automóviles y otros materiales para las barricadas [...] apoyan a los estudiantes desde las azoteas [...] Consignas: “Abajo la oligarquía” y “Muera el capitalismo” [...] Teatrillo armado por los estudiantes [...] “Para hacer actuar a los títeres del gobierno” [...] En una pared se lee: “Abajo la ley universitaria”, “Queremos presupuesto”, “Contra las privatizaciones, basta de aumentos”, “Contra el imperialismo” [...] “La lucha no ha concluido, porque nuestra lucha es política y solo concluirá cuando el pueblo esté en el poder”. Tuvieron que poner un rector que discutía con la comunidad universitaria. Logramos que el comedor tuviera plazas suficientes [...] Allí también hicimos conciencia social [...] Todas las huelgas de los trabajadores de ingenios fueron apoyadas [...] En ese momento el campo popular no tenía fricciones, ni límites entre la lucha armada y la lucha de masas, la lucha religiosa o de otro tipo, todo era parte de una sola lucha, movida por un solo eje, una sola consigna antidictatorial y todo era reconocido como tal. Se constituye un comedor infantil para lustrabotas y canillitas a los cuales también se les brinda escolaridad. En los días previos al Tucumanazo, se debatía en las Facultades, había polémica acerca de la situación local, nacional e internacional, sobre las experiencias y vías insurreccionales, la práctica de Mao, la revolución cubana, la lucha de Vietnam. Se cuestionaban los modelos de vida tradicionales, el compromiso y la militancia se iban constituyendo en parte sustancial de nuestras vidas. Citado por E. Crenzel, ob. cit., pp. 85-92, 101-102, 164, 143.

sido estimada como la que más bajas proporcionales de estudiantes iba a sufrir *a posteriori* durante la última dictadura militar (1976-1983)

Ese ciclo de rebeliones, dentro y fuera de la Argentina fue reflejado a su vez en el terreno literario y de manera muy desigual. En la narrativa de Juan José Manauta²¹, servirá como telón de fondo para que los protagonistas hagan alarde de juvenilismo y se explayen sobre la belleza de la Revolución o las limitaciones de la acción directa. Otro escritor, Adolfo Bioy Casares, publica su novela *Diario de la guerra del cerdo*, donde trivializa la atmósfera epocal y el antagonismo urbano: para evitar que se consume una dictadura senil, muchachones irreflexivos -orientados por psicólogos, sociólogos y eclesiásticos- practican como deporte la cacería de adultos y viejos, exponentes de la insidia, la ridiculidad y la bestialidad. La imagen que trasmite Bioy en dicha obra, donde la única virtud de los jóvenes consiste en que les ha faltado tiempo para gustar del dinero, coincide con su actitud conservadora de ver en la revolución a un fenómeno puramente comercial²². *Contrario sensu*, una buena parte de las aproximaciones ficcionales se muestran favorables a la intervención juvenil y en rasgos similares a los que trazó el poeta uruguayo Mario Benedetti en su composición "El triunfo de los muchachos", musicalizada por Daniel Viglietti:

*Cielito cielo que sí / con muchachos dondequiera
mientras no haya libertad / se aplaza la primavera
Se posterga para cuando / lleguen los años frutales
y del podrido poder / se bajen los carcamanes [...]
Se pone joven el tiempo / y acepta del tiempo el reto
qué suerte que el tiempo joven / le falte al tiempo el respeto.*

Neoliberalismo y alterglobalización

¿La actual generación posmodernista, como la denomina Agnes Heller, ha venido a desmentir uno de los caracteres consustanciales de la juventud: su potencial proclividad hacia la insurgencia?

La respuesta no puede ser demasiado afirmativa si nos circunscribimos a las demandas planteadas por los nuevos sujetos históricos, no ajenos al espíritu libertario de los sesenta en pleno corazón del Primer Mundo, frente al proceso y a la ideología de la mundialización neoconservadora. Aludo a sus demandas por los Derechos Humanos, la Justicia Global, el reintegro de las conquistas sociales, la destrucción de los centros imperialistas, junto a un sinnúmero de consignas y cartelones: "Recuperar las

²¹ *Mayo del '69*, finalizada hacia 1971, sería reescrita y editada en Buenos Aires por Corregidor en 1994.

²² Cfr. su *Descanso de caminantes*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, p. 39.

calles”, “La privatización mata”, “FMI = Fracaso Monetario Internacional”, “La gente y no el lucro”, “Acabar con la obscena deuda”, “La Tierra primero”, “Propiedad privada igual hurto”, “Una solución, revolución”, “El Fondo Monetario y el Banco Mundial generan la pobreza”. En septiembre del 2000, durante la última Asamblea Anual de estos dos organismos crediticios se proyectaron actos de protesta en más de 100 ciudades y 40 países, cuestionándose el hecho de que por cada dólar que reciben las naciones endeudadas deben devolver ocho. En Buenos Aires se efectuó un acto de rebeldía con las nalgas al aire, donde se cantó irónicamente el himno nacional en inglés -el idioma de la nueva Madre Patria- y los presentes desnudaron sus partes traseras para mostrar lo que le queda al Fondo Monetario. Se trata de pronunciamientos anticapitalistas con muchas refriegas y detenidos, entre ellos numerosos militantes universitarios, produciéndose un episodio inédito en la larga historia del FMI, la interrupción de sus cónclaves ante el reclamo popular. Y tenemos los casos estrictamente educativos, desde las marchas masivas contra los recortes presupuestarios o contra una legislación elitista sobre enseñanza terciaria en la Argentina hasta la prolongada parálisis que sufrió una megauniversidad mexicana como la UNAM por la huelga estudiantil desatada tras repetidas resistencias al incremento arancelario. Algo similar había ocurrido en el Uruguay con los alumnos secundarios tras la ocupación que efectuaron de los establecimientos de en disconformidad con un proyecto tecnocrático de reforma pedagógica.

Hasta la misma juventud estudiantil norteamericana ha ido recuperando el protagonismo que llegó a tener antes de las dos décadas de inmovilismo. En 1991 reaparece enfrentándose a la guerra del Golfo, bajo la consigna “No moriremos por el petróleo de Texaco”, hasta adquirir un grado de preparación intelectual que, manteniendo premisas como “Resistir (es) existir”, los ha llevado a cuestionar con serios trabajos de investigación ora la situación de las cárceles y de las personas sin techo en Estados Unidos ora la relación entre la riqueza de las multinacionales y la de distintos países del planeta, adoptando a la vez un estilo de vida de espaldas al *establishment*, en defensa activa del medio ambiente y de los sectores más explotados. Así es como no solo se hacen pasar por obreros para estudiar las condiciones esclavistas en las que trabajan niños y mujeres en el sudeste asiático sino también, como los estudiantes de Harvard, toman la universidad durante un mes para exigir el aumento en los jornales de los empleados de maestranza. Tras las pujas identitarias por el reconocimiento de las diferencias étnicas y de género -que fueron reabsorbidas por la publicidad y las modas- a mediados de los 90 se asiste a rebeliones más frontales como las del Movimiento para Recuperar las Calles y bajo la consigna de “queremos que el poder vuelva al pueblo”²³. Asimismo, aparece una Alianza

²³ Klein, N., *No Logo. El poder de las marcas*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Estudiantil para Reformar las Empresas con el propósito de evitar las inversiones en compañías violatorias de los derechos humanos como Coca, Pepsi, Mac Donald o Niké, boicoteándose desde sus interferencias a la autonomía universitaria hasta su presencia en países con férreas dictaduras militares (Nigeria, Birmania, etc.). El nucleamiento de Estudiantes contra la Explotación Laboral se ha hecho fuerte en más de 100 universidades norteamericanas. Con tales acciones se apunta a que las universidades no sean solo emplazamientos para lanzar gente al mundo laboral sino instituciones imbuidas de propósitos cívicos y morales que se deben hacer cargo del papel reproductor y discriminatorio que han jugado en el pasado -como cuando suspendían alumnos por solidarizarse con sus compañeros negros vetados para jugar en competencias deportivas o armaban con rifles a los estudiantes para reprimir a obreros en huelga.

En América latina se ha renovado a su vez la tónica combativa del movimiento estudiantil que lejos de haberse dejado llevar por las promesas de bienaventuranza lanzadas por la Revolución Conservadora le ha salido al cruce a la misma y a sus políticas de ajuste estructural. Tras el triunfo de los alumnos paristas en México, al frenar el arancelamiento de la UNAM, ha tenido lugar una serie de episodios que revelan la presencia multitudinaria activa de nuestro estudiantado: ocupación de universidades por los recortes presupuestarios oficiales (Argentina), demandas por el pase libre escolar en los transportes (Brasil, Chile, Paraguay), rechazo a la intromisión policial universitaria (Venezuela), al asesinato de alumnos (Colombia) y a la privatización de la enseñanza oficial (Bolivia, Costa Rica), ampliación del cupo de ingreso (El Salvador), pago de salarios adeudados a los docentes y denuncia a la Cumbre de las Américas y al ALCA (República Dominicana, Perú), cese de las maniobras y ensayos militares de Estados Unidos en Puerto Rico, rebaja de las tarifas eléctricas y telefónicas (Panamá) y más en general extendidas acciones para paliar la crisis económica y los índices de desempleo. Tales acciones han sido llevadas a cabo únicamente por estudiantes o en operativos conjuntos con otros actores sociales y organizaciones populares (obreros, campesinos, desocupados, indígenas, activistas por los derechos humanos, comerciantes, etc.).

Una posición ecuaníme consistiría en aunar las pequeñas historias posmodernas con un rescate crítico de las doctrinas ensambladoras que plantean un orden no enajenante de validez universal. Además, ¿qué grado de afección estará sufriendo el propio gran relato posmoderno que en forma oportunista se había desembarazado de ideas-fuerzas relevantes -como revolución, sujetos colectivos o progreso histórico-, con la súbita aparición de fenómenos o expresiones de esta índole: el neozapatismo, los Sin Tierra, la globalización de la justicia, etc? Se propicia firmemente la democracia directa y participativa. Con esa orientación, se sostiene la legitimidad de la

desobediencia civil, con las luchas y resistencias locales y globales, en definitiva la misma revolución. Esta última deja de ser concebida como mero recambio de dirigentes o de nuevos controles sociales y partidarios para resignificarse como proceso cotidiano de construcción de una sociedad distinta, por afuera del mercado, a través tanto de redes alternativas supra e intranacionales cuanto de múltiples sectores y experiencias organizativas.

Dentro del principal espacio alternativo existente, el del Foro Social Mundial iniciado en Porto Alegre, se reunió un taller sobre Movimiento Estudiantil y Universidad propuesto por la OCLAE (Organización Continental Latinoamericana y Caribeña de Estudiantes) y publicado por el Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires. Sus compiladores transmitieron la convicción de que en Porto Alegre se pudo vivir una hora de revolución americana similar a la que sintieron los viejos reformistas cordobeses. En ese taller se pasó revista a las grandes cuestiones en las que está inmerso el estudiantado de diversos países: los alumnos ecuatorianos liderando la campaña contra la dolarización de la economía, los nicaragüenses a favor del 6% constitucional para el presupuesto educativo y los paraguayos por el 3% para la enseñanza superior, y tantos otros despliegues de militantes universitarios enfrentándose al *statu quo*. En el texto se reproduce la declaración final del congreso latinoamericano de estudiantes celebrado en La Habana en abril del 2000, de la cual extracto el siguiente pasaje: “Las combativas jornadas del estudiantado incluyen victorias significativas en muchos países, dejando en claro que el movimiento estudiantil es capaz de hacer valer sus derechos. En algunos países las luchas con confrontaciones directas para expulsar del poder a presidentes corruptos y entreguistas; en otros, la juventud estudiantil reta a sanguinarios tiranos, a paramilitares o a la presencia colonial norteamericana [...] Luchamos por una Nueva Universidad: realmente democrática, autónoma, científica, popular y humanística. Una Nueva Universidad que contribuya a romper la dependencia científica y tecnológica²⁴”.

²⁴ Romero, R. y Ruiz Moreno, S., (comps.), *Movimiento estudiantil y universidad*, Buenos Aires, Economizarte, 2001.

La hospitalidad educativa como praxis que derriba muros

Daniel Berisso*

Resumen

Más allá de ese “muro” natural del capitalismo que libera de barreras al capital, sellando la inmovilidad del factor trabajo; y de las vallas económicas con que el mismo sistema sanciona y bloquea a las economías emergentes; estamos ante una globalización que multiplica y materializa sus murallas simbólicas. Con miras a la forma ideológico-educativa que asume este proceso, el presente trabajo presenta una línea reflexiva que intenta desbloquear sendas epistémico-pedagógicas en al menos tres instancias claves. En primer lugar, se hará referencia a los obstáculos que obstruyen la relación de los estudios culturales con la sociología del conflicto social. Luego se atacará al muro que separa las ciencias sociales de la comprensión problemática del factor utópico. Por último, se hará lo propio con la frontera interpuesta entre filosofía y educación.

Artículo

“Un *gran muro* separa los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa”.
Alvin Toffler

Más allá de ese “muro” natural del capitalismo, que libera de barreras al capital sellando la inmovilidad del factor trabajo, y de las vallas económicas con que el mismo sistema sanciona y bloquea a las economías emergentes, estamos ante una globalización que multiplica y materializa sus murallas simbólicas. Según nota del diario *Clarín*, publicada en 2006¹: “Si en sus 28 años de vida el (muro) de Berlín provocó la muerte de 270 personas que quisieron cruzarlo, los nuevos bloques, campos minados y rejillas electrificadas que cortan el flujo humano entre al menos 27 países a lo largo y lo ancho del mundo provocaron ya muchísimas más muertes”. El mismo artículo bien define a los muros como “paredes de segregación o protección”, y

* Es licenciado en Filosofía y Doctorando en Filosofía por la UBA. Se desempeña como investigador del Instituto de Filosofía de la UBA, en el Proyecto UBACYT F006. Es profesor titular de Filosofía de la Educación en UCES, profesor auxiliar de la Cátedra Filosofía de la Educación en la UBA y profesor de Ética y Deontología Profesional en institutos de enseñanza terciaria.

¹ Restivo, N.: “Los muros de la globalización ya dividen a veintisiete países”. *Clarín digital*, 9 de abril de 2006, <http://www.clarin.com/diario/2006/04/09/Edmundo/i-02801.htm>

destaca las construcciones de este tipo que separan regiones como Chipre y Turquía, las dos Coreas, India y Pakistán, Irak y Kuwait y muchas otras, entre las cuales se destacan por importancia y notoriedad el muro de unos 1.300 km., construido por Estados Unidos de América en su frontera con México, y el de 600 km., que Israel levanta sobre Cisjordania Palestina.

La mencionada presencia de esas barreras es de por sí elocuente, pero la preocupación especial de este análisis reside en la funcionalidad de cierta interpretación de la educación al establecimiento de dichas “paredes”. En particular me refiero a la planificación internacional de “competencias globales”, que traducen la excelencia educativa en un bien meramente técnico, desentendido de variables filosófico-reflexivas y formas pedagógicas articuladas con la memoria y la experiencia regionales. A este estado de cosas suele enfrentarse la formación de ciudadanía intercultural, concepto alrededor del cual me propongo reflexionar para elucidar aspectos problemáticos y contribuir, críticamente, al apoyo de esta alternativa.

El concepto de “ciudadanía” es un concepto teórico-práctico. Desde el punto de vista estrictamente teórico, los modos o -dicho aristóticamente- los “accidentes” que modifican, en cada caso, su forma de manifestarse en la experiencia social no determinan cambios sustanciales. De esta manera, “ciudadanía argentina” o “ciudadanía italiana”, “ciudadanía jurídica” o “cultural”, “natural” o “adoptada” representan atributos, nada despreciables por cierto, pero que no alteran el sentido básico de aquello de lo que se está hablando. En todos los casos el sustrato de la predicación remite a algo así como “sujeto de derechos civiles políticos y culturales”. Ahora bien, en lo que hace a la dimensión práctica del concepto “ciudadanía” la cosa se complica. Sucede algo así como lo que ocurriría de confrontarse el concepto “humanidad” con dos vectores decisivos del campo de la *praxis*, esto es: “dominar” o “liberar”. Es sabido que ambas acciones remiten al sustrato “humanidad” y que no se puede incurrir en una de ellas, como tampoco se puede ser “inhumano”, sin ser, ontológicamente hablando, “humano”. Pero desde el punto de vista de la filosofía práctica el acto de “liberar” es sustantivamente antagónico al de “dominar” u “oprimir”. Lo mismo sucede, entonces, con “ciudadanía”, concepto casi tan amplio como el de “humanidad”, y afectado por determinaciones tan teóricas como prácticas. Puede decirse que el predicado “intercultural” recalca fundamentalmente en esa dimensión activa de la condición ciudadana, análoga al “liberar” y confrontada al “oprimir”. Por lo tanto, “ciudadanía intercultural” es una categoría de la filosofía práctica, es decir, un término que alumbraba una dirección ético-crítica o ético-política. Dicha dimensión constituye el único marco predicativo en que la condición “intercultural” puede aportar una diferencia significativa, ya que la natural distinción entre lo múltiple y lo unitario es poco elocuente para referirse al sentido liberador del término “intercultural”.

El abordaje teórico permite, al menos, poner seriamente en duda el hecho de que en materia de cultura o ciudadanía culturales pueda defenderse algo así como realidades “monoculturales”. Parece, más bien, darle la razón a Heráclito, en que, detrás de toda apariencia monolítica, habitan secretas luchas y flujos no directamente perceptibles. La interculturalidad de toda cultura, entonces, puede sentenciarse como expresión del origen polémico de toda forma de vida; más allá de la pretensión autoritaria e infundada de quienes afirman la pureza racial o adhieren al mito de las culturas “incontaminadas”. Sin embargo, más allá de la expresión de la diversidad que promueve el enfoque teórico, se necesita un enfoque práctico capaz de traducir esa diversidad en una condición humanista y crítica de las formas expansivas que controlan la reproducción de la vida.

En el marco epistemológico de la cuestión, es probable que hasta las mejores intenciones queden entrampadas en la confusión entre la dimensión práctica, en el sentido ético-político del término, y esa aplicación teórica dada en llamar “trabajo de campo”. Este es una llave esencial de los estudios culturales. No se trata de una actividad espontánea ni improvisada. Supone el desarrollo de estudiadas técnicas de abordaje *in-situ*: el uso profesionalizado de la escucha, el dominio metodológico de la entrevista, la entrenada “observación participante”. Más allá de la aventura personal que implica atravesar los “muros” culturales, dichas exploraciones descubren mundos y contribuyen a deshacer los mitos esencialistas que no dejan de seducir a los hombres. En ese sentido, la práctica antropológica “de campo” es sin duda fructífera para instruir a la *praxis* pero, no obstante, no debe perderse de vista que está inmersa en el campo de la *téchne*. Puede decirse que este tipo de investigación sirve al oficio de alumbrar horizontes que a su vez justifica el arte de *deconstruir* el “mito de la pureza”. En nombre de lo dicho, sostengo que dicha deconstrucción es un método al servicio de una *praxis*, motivada por la acción ético-política de *des-amurallar*.

La caída en el “mito de la pureza” es siempre una de las tentaciones privilegiadas de la burguesía, como “ciudadanía que construye muros”. No obstante, el hecho de pertenecer al capitalismo, en lo que parece ser su versión más cínica², nos enfrenta a “muros” que se sostienen en defensa de estrategias expansivas, que saben hacer uso de “purezas” e “impurezas”, a los efectos del exclusivo beneficio económico. De ahí que lo intercultural como acción ético-política de *des-amurallar* no puede dejar de focalizar

² La estrategia del capitalismo cínico alterna la invisibilización de la pobreza con su exhibición resignada. En este último caso, la naturalización de la indigencia recuerda, aunque en clave cínica, al mundo artístico, donde el sollozo ante lo irreparable se articula estoicamente a la sentencia: “¡El espectáculo debe continuar!”.

los “muros en torno a la pobreza”. El permanente aislamiento de la pobreza que, como señala Patricia Redondo, constituye a muchas de las escuelas en zonas pobres, como el componente más de un verdadero “gueto” (cf. 2006, p.112)³.

La ideología de la “uniformidad y la pureza” debería, por lo tanto, enfrentarse ya no exclusivamente a la demostración científica de la hibridez, sino, principalmente, a la *praxis*, concebida como *hospitalidad y resistencia* que derriba muros; si se quiere hacer honor al sentido estrictamente ético del fenómeno intercultural. En esta línea, también se trata de rescatar el aspecto transformador de la dimensión utópica, más allá de la tendencia a la retirada y al aislamiento, que cobija al soñador tras el particular e idílico “muro” de su “mundo perfecto”.

Sin embargo, para que la formación ciudadana en clave intercultural acceda a la dimensión utópica de su empresa, es necesario que la educación se reencuentre con la dirección ético-política que le es constitutiva; distanciándose de aquella confusión que ahora, transportada al campo pedagógico, se ocupa de reducir la *praxis* al exclusivo dominio de la didáctica o las tecnologías de enseñanza/aprendizaje.

Por lo tanto, mi propuesta consiste en el llamado a desbloquear sendas epistémico-pedagógicas en al menos tres instancias fundamentales: En primer lugar, despejar los obstáculos que obstruyen la relación de los estudios culturales con la sociología marxista del conflicto social. Luego, derribar el muro que separa las ciencias sociales de la comprensión reactualizada del factor utópico, como “barrera de posibilidad”⁴ (cf. Hinkelammert, 1984) y elemento constitutivo de la condición humana. Por último, hacer lo propio con la frontera interpuesta entre filosofía y educación.

De acuerdo con la reconstrucción que hace Eduardo Grüner, en el prólogo a un ensayo dedicado a los estudios culturales, hubo un movimiento de toma de distancia del marxismo dogmático dominante en el Partido Comunista Británico que, a mediados de la década del 50, dio origen a los llamados “estudios culturales”, con figuras de la talla de Raymond Williams y Willam Hoggart, entre otros. El mismo autor afirma que las relaciones ambivalentes con el marxismo “parecen haberse derrumbado con el Muro de Berlín” para ser sustituidas por una “apertura” hacia ciertas corrientes

³ Redondo, P.: “Interrupciones en los territorios de la desigualdad”. En: Martinis, P. y Redondo, P. (comp.), *Igualdad y educación. Escritura entre dos orillas*, AAVV, Buenos Aires, Del Estante, 2006, p. 112.

⁴ Hinkelammert, F.: *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984.

del posestructuralismo francés⁵ (1998, p. 20). Tal vez, el impacto de este derrumbe pueda asociarse con el surgimiento de lo que Grüner destaca como “el último y más interesante desarrollo de los Estudios Culturales” (ibíd.), la corriente denominada “teoría poscolonial” de Edward Said, Homi Bhabha y otros. En general, la teoría poscolonial, fiel representante del desmoronamiento de muros ideológicos, ensaya una feliz crítica de esa lógica binaria propia de la Guerra Fría.

La idea poscolonial de que el victimario construye discursivamente a su “víctima” impulsa a la tarea deconstructiva de salir de esa “lógica”. Entonces, si la forma “colonial” de entender el mundo, aún desde el polo dominado, consiste en una inconsciente complicidad con el dominador, neutralizar esa cosmovisión implica un “más allá” de una y otra posición; “más allá” que disuelve la duplicidad del antagonismo en la dispersión y la multiplicidad cultural. De este modo, la superación de la lógica binaria en lo teórico habilita la pertinente sospecha de que el “otro” de la cultura dominante bien puede ser una construcción discursiva del dominador; hecho que se cumple en la caracterización de Said, de un “oriente” pergeñado desde el horizonte cultural de occidente⁶ (cf. 2004). Este tipo de observaciones constituyen un adelanto teórico de innegable valor. Nos ayudan a salir de ciertas idealizaciones acerca de lo que el otro “es”, en dirección a entablar con él un diálogo en el cual pueda irrumpir su palabra más nítida. Pero lo que desde el punto de vista teórico se manifiesta como una impugnación de la lógica binaria, desde la perspectiva práctica no puede menos que revelar la necesidad intrínseca de un binarismo irrenunciable: la irrupción de la “palabra del otro”, por un lado, *versus* la apropiación de los bienes materiales y simbólicos por el otro. La reproducción de la vida *frente* a su negación, operada por el monólogo del poder. Esto lleva a pensar que la crítica del dualismo en el plano teórico debería traducirse en un replanteo del conflicto sociocultural en el plano práctico. Pero la frecuente indistinción de planos suele hacer que la dispersión dibuje un escenario de múltiples “luchas” y “encuentros” dialógicos, sin referencia a conflicto estructural alguno.

Con respecto a la utopía cabe decir con Hinkelammert, que no hay sociedad ni sistema en el mundo que pueda realizar lo ideal, ya que el hombre se haya constituido siempre en referencia a un “más allá” de todo *statu quo*. Pero ese “más allá” no es un mero “vacío de sentido” sino un más allá *operante*; dicho en palabras de Hinkelammert: “...el contenido de lo posible es

⁵ Grüner, E.: “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”. En: Jameson, F. y Zizek, S.: *Estudios culturales. Reflexión sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 20.

⁶ Cf.: Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002.

siempre algo imposible que da dirección a lo posible (...) todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible”⁷ (Hinkelammert, 1984: p. 27). Las ciencias sociales deberían hacerse cargo de ese límite, que no existe en la dimensión teórica pero que sí expresa una “barrera” de factibilidad en la vida práctica. Sin embargo el muro establecido entre ética y ciencias sociales, hace que estas se comporten como paradigmas desentendidos de dicha dimensión utópica, a riesgo de convertirse en meros tecnicismos, disociados del contexto al que deberían aplicarse.

Solo resta decir que la distinción entre dichos usos, práctico y teórico, del saber es tarea de estricta competencia filosófica, y que el muro establecido entre filosofía y educación, que puede verificarse en el modelo pedagógico de las competencias globales, impide transitar con frecuencia y fluidez.

Los mencionados tres objetivos constituyen ejes fundamentales de una subjetividad pedagógica embarcada en lo que bien puede llamarse “hospitalidad educativa”. Dicha hospitalidad, ciertamente, no acometerá directamente contra los muros reales. No se reducirá a hurgar en las legislaciones positivas de un lado y del otro de los muros existentes. Tampoco se contentará con acudir a las convenciones que sobrevuelan las fortalezas del mundo tangible. La hospitalidad alude a un derecho que, por anterior al derecho mismo, parece descansar en un principio más originario de justicia: el derecho humano a derribar muros.

Bibliografía

Grüner, E.: “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”. En: Jameson F., y Zizek, S., *Estudios culturales. Reflexión sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Hinkelammert, F.: *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984.

Redondo, P.: “Interrupciones en los territorios de la desigualdad”. En: Martinis, P. y Redondo, P. (comp.), *Igualdad y educación. Escritura entre dos orillas*, AAVV, Buenos Aires, Del Estante, 2006, p. 112.

Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Editorial Debate, 2004.

⁷ Hinkelammert, F.: *ibíd.*, p. 27.

Vulnerabilidad vs. autonomía. Conflictos de las migraciones contemporáneas

Alcira B. Bonilla*

Resumen

Para tratar el conflicto vulnerabilidad-autonomía se parte de la definición general de conflicto elaborada por Ricardo Maliandi sobre la base de la categoría de relación así como de sus aportes sobre el carácter estructuralmente conflictivo de las interrelaciones humanas que se expresa bajo la forma de problemas morales. La exposición abarca tres secciones: la discusión filosófico-práctica del conflicto “vulnerabilidad-autonomía”; la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos elaborada como “caso” típico de esta conflictividad y, en carácter de conclusión, las aportaciones teóricas que la consideración del caso proporciona a la ética y la bioética.

Artículo

En consonancia con el título “Conflictividad” que preside estas Jornadas Nacionales de Ética, se presenta una aproximación contemporánea a un conflicto específico del campo de la Filosofía Práctica: el conflicto entre “vulnerabilidad y autonomía”. La propuesta original del trabajo, sin embargo, fue elaborada recurriendo no solamente a desarrollos provenientes de la filosofía, sino a diversos aportes de los estudios migratorios contemporáneos. Leídos desde una perspectiva filosófica estos últimos muestran una fecundidad particular y plantean interrogantes teóricos que a veces no han sido puestos de manifiesto por los filósofos profesionales¹. A raíz de dificultades

* Doctora en Filosofía y Letras (Universidad Complutense, Madrid, 1985). Investigadora independiente del CONICET. Directora Organizadora del Instituto de Investigaciones en Filosofía Práctica y Pensamiento de Asia, África, América Latina y el Caribe, Directora del Proyecto “Perspectivas éticas en el tratamiento de la ciudadanía cultural en América latina” y Profesora Titular de “Fundamentos de Filosofía” (UNRN). Profesora regular titular de Antropología Filosófica y adjunta de Ética; Directora de la Maestría en Ética Aplicada y Presidenta de la Comisión de Doctorado (Facultad de Filosofía y Letras de la UBA). Tercer Premio Nacional de Filosofía 1992. Libros y trabajos publicados sobre ética, antropología filosófica y filosofía contemporánea.

¹ En este y otros trabajos de la autora se defiende la necesidad de enfoques interdisciplinarios y de la función y lugar de la filosofía en ellos para el tratamiento de cuestiones complejas. Al respecto, Cf. Bonilla, A., “Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina”. En Alemián, C. (ed.), *Las ideas del///*

ajenas a la voluntad de la autora la ponencia no pudo ser discutida en la sesión donde se la incluyó en la primera propuesta de programa y debió serlo en la Sesión “Bioética II”. Por esta razón, tanto para la exposición oral como para la elaboración definitiva del texto a publicar, se tomó en cuenta el título de dicha sesión, resultando un tanto modificada la propuesta que recibieron los organizadores. Así, con el objeto de mostrar aspectos importantes del conflicto mencionado que no siempre resultan claramente visibles en los tratamientos teóricos de la cuestión, se ejemplificó la conflictividad anunciada con una referencia específica a la atención de la salud mental de los migrantes contemporáneos.

Si bien la posición asumida en este escrito no coincide completamente con la “Ética de la convergencia” desarrollada argumentativamente por Ricardo Maliandi, comparte su la asunción básica del carácter estructuralmente conflictivo de las interrelaciones humanas y de su expresión bajo la forma de problemas morales². Igualmente se acuerda con la definición general de conflicto que este filósofo formuló años atrás partiendo de la categoría de relación: “[...] una relación de incompatibilidad o de mutua exclusión (o por lo menos de *tendencia* a la mutua exclusión) entre dos o más elementos de un conjunto”³. En el transcurso del texto se irán señalando otras coincidencias críticas.

El trabajo se estructura en tres secciones: la discusión filosófico-práctica del conflicto “vulnerabilidad-autonomía”; el “caso” de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos; y, en carácter de conclusión, las aportaciones teóricas que la consideración del caso proporciona a la ética y la bioética.

El conflicto práctico “vulnerabilidad vs. autonomía”

Si bien el concepto y el término “autonomía” provienen del ámbito político, el conflicto, o al menos tensión, entre vulnerabilidad y autonomía en el ámbito moral, obviamente con consecuencias en el social y el político, puede

//*Siglo XXI-XII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires, FEPAL, 2006, pp. 225-237; Bonilla, A., “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”. En: Lértora Mendoza, C. (ed.), *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005 – XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires, FEPAL, 2007, pp. 189-198; Bonilla, A., “Ética, mundo de la vida y migración”. En: Salas Astrain, R. (ed.), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, EUCSH, Santiago de Chile, 2007, pp. 27-58.

² Cf. Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 11.

³ Maliandi, R., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 9.

rastrearse a lo largo de toda la historia de la ética occidental, para hablar solo de un campo ampliamente conocido en el medio académico argentino. Sin embargo, la consideración de este conflicto se encuentra más bien soslayada o latente en las diversas teorías antiguas y modernas sobre la agencia o el agente de la acción moral, en definitiva el sujeto de tal conflictividad. Sin necesidad de hacer un recorrido exhaustivo, algunos ejemplos bastan para corroborar esta apreciación.

Podría comenzarse con una referencia a las figuras bien conocidas del *phrónimos* y del *sofós* aristotélicos. Sin intentar zanjar la cuestión planteada por el texto aristotélico sobre la coexistencia y jerarquía interna entre ambos modelos representativos de la vida activa del *polítes* y de la vida contemplativa del sabio respectivamente, analizando ambas figuras de la agencia moral se percibe que las dos solo pueden ser modélicas para un universo reducido de seres humanos, en tanto están elaboradas sobre la base de exclusiones diversas e importantes y están dotadas de un alto grado de suficiencia moral. El modelo del *phrónimos* se convierte en patrón de medida para la toma de decisiones virtuosas. Esto queda claro en la conocida definición de la *areté* en la que Aristóteles se pone a cubierto de la objeción que brota de la más inmediata percepción del proceso racional de toma de decisiones. Si los actos virtuosos son individuales y hay una sola manera del ser bueno, la opción por el término medio no es siempre perceptible con claridad y, si “el hábito medio” (*he mése héxis*) es digno de alabanza, este no siempre resulta un criterio adecuado para la elección del bien y aun del propio término medio (*mésón*)⁴. Por esta razón aparece la figura del *phrónimos* en la definición mencionada: “[...] hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por la cual decidiría el hombre prudente”⁵. No solo el *phrónimos* elige bien los medios, porque está guiado por un razonamiento correcto en cuyo caso poco se distinguiría del hombre hábil, sino que elige bien, porque su vida virtuosa ha generado en él un hábito de mirada particular (el “ojo del bien”, para emplear la metáfora platónica)⁶. Atendiendo al contexto sociopolítico desde el que escribía Aristóteles, que excluía de esta vida virtuosa con promesa de *eudaimonía* a las mujeres, los ancianos, los niños, los asalariados, los esclavos y los extranjeros, puede preguntarse de modo legítimo en quién o quiénes piensa, cuando establece el modelo del *phrónimos* y quiénes integran en definitiva la comunidad moral de los

⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 31 [1109b].

⁵ Aristóteles, ob. cit., p. 26 [1169b-1107a]. Se modificó levemente la traducción porque la edición citada da lugar a confusiones y no resulta fiel al texto griego.

⁶ Cf. Bodéüs, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982, pp.71-73.

agentes de la vida virtuosa. Siguiendo en este punto la investigación de Bodéüs, hay indicios claros de que los destinatarios de este discurso son los encargados de legislar (*nomothétai*), de modo tal que el *phrónimos* es la encarnación del buen legislador y, por extensión, del buen juez⁷ Si bien lecturas posteriores buscaron universalizar el texto aristotélico, queda claro que el modelo del *phrónimos* ha de ser imitado por aquellos varones adultos y libres que resultan ser los únicos seres humanos capaces de agencia plena y, por consiguiente, los verdaderos integrantes de la comunidad moral. Las éticas helenísticas, tanto las estoicas como las epicúreas, con las variantes conocidas, heredaron tal modelo de suficiencia moral, si bien las líneas de exclusión de la comunidad moral ya no son las mismas, puesto que tanto las mujeres, como los asalariados, los extranjeros y los esclavos fueron considerados capaces de agencia moral plena por el estoicismo, nómina a la que el epicureísmo añadió a los niños y a los ancianos.

A diferencia del anterior, el modelo del *sofós* pone de manifiesto de manera más explícita la tensión entre autonomía y vulnerabilidad. En efecto, por un lado el *sofós* queda situado en lo más alto de la jerarquía humana, en tanto es el único que puede llegar a una *eudaimonía* semejante a la del *theós* en el ejercicio de la misma actividad que este, la actividad contemplativa, virtud del entendimiento (*voûs*) que no tiene otro fin fuera de sí misma⁸. Es este ejercicio virtuoso el que otorga a los seres humanos que a él se consagran no solo la *eudaimonía* perfecta y un placer (*hedoné*) similar al de la divinidad, sino que los convierte en seres autárquicos, que no requieren de los demás hombres para ser virtuosos. Y, sin embargo... El ser humano no es un dios inmortal (*athánatos*), sino mortal (*brotós*); por la contemplación solo puede inmortalizarse en momentos privilegiados, nunca de manera continua. Parecería así que esta vida, la más digna de ser elegida, se revela como la más vulnerable intrínsecamente. Si bien Aristóteles no confunde el estado subjetivo de plenitud o felicidad con la vida perfecta (*eudaimonía*), tiene en claro que el amor de los dioses no libera al *sofós* de las inclemencias del destino: pérdida de bienes, de amigos, de salud, etc., que pueden alejarlo de la contemplación y dificultar así su *eudaimonía*⁹.

Para terminar con el ejemplo, entonces, se afirma que estas lecturas resultan incompletas si no se añade un factor de comprensión que los estudiosos del

⁷ “Con el término ‘nomothética’ Aristóteles designa la facultad de instaurar las normas racionales que presiden efectivamente el devenir humano; una facultad que no solo caracteriza al legislador investido de una misión en la Ciudad, sino también, por analogía, a todos aquellos que, nutridos de la misma ciencia, son capaces de formular para otros los preceptos que tienen fuerza de ley” (Bodéüs, R., ob. cit., pp.113-114).

⁸ Cf. Aristóteles, ob. cit., p. 165-166 [1177a].

⁹ Cf. Aristóteles, ob. cit., p. 169-170 [1178b-1179a].

pensamiento trágico griego han puesto en evidencia: el papel del destino y en consecuencia la existencia de algo así como una “suerte moral”. Si las consideraciones anteriores hicieron referencia al polo de la autonomía o suficiencia moral, las tragedias y la enseñanza que de ellas recibieron los filósofos remiten así al polo de la vulnerabilidad que ha sido más silenciado por la filosofía. La literatura al respecto es demasiado amplia como para mencionarla en este trabajo. Uno de los desarrollos contemporáneos esclarecedores sobre este tópico se presenta en la discusión norteamericana de la década de 1970 sobre las condiciones internas y externas de la *eudaimonía* y la *moral luck* que sigue el texto aristotélico e inicia una relectura de los textos antiguos cuya culminación se encuentra en el muy conocido *La fragilidad del bien* de Martha Nussbaum¹⁰.

En la modernidad, la mayor parte de las teorías sobre la personalidad moral presentan aproximaciones y referencias a la autonomía moral, si bien no en todas hay un tratamiento explícito de la misma. La transformación más importante de la idea de autonomía es llevada a cabo por Kant, que la define en 1785 como “[...] la propiedad de la voluntad de ser ella misma su ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer”¹¹. En tanto la autonomía es concebida como la capacidad creadora racional de normas y valores que tienen a todo ser humano y a todo ser racional por fin (y no como medio) se constituye en el fundamento de la dignidad de los seres humanos, considerados personas, tal como lo indica también Kant: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de cada naturaleza humana o racional”¹². De este modo se abre el camino para una distinción entre autonomía y autocracia (mera capacidad de dominar las inclinaciones) y una asimilación gradual de la autonomía a autosuficiencia no solamente moral, en tanto se la concibe como autonomía de la razón pura práctica, origen de las leyes que dependen de la causalidad de la libertad¹³. Con este planteo parecerían no ser compatibles, en principio, representaciones de la vulnerabilidad ni un establecimiento de tensiones o relaciones entre formas de autonomía y formas de vulnerabilidad¹⁴. Las derivas del tratamiento kantiano de la autonomía, empero, son múltiples y complejas y

¹⁰ Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995. Véanse especialmente los capítulos 11 y 12.

¹¹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En: Kant, I., *Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio, Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 520.

¹² Kant, I., *ob. cit.*, p. 515.

¹³ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*. En: Kant, I., *Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio, Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 50.

¹⁴ Más adelante se hace referencia a los desarrollos de Ricoeur de 2001.

no todas resultan fieles a la presentación básica del autor. Señala H. Allison al respecto: “Por ejemplo, la autonomía personal es a menudo considerada como un derecho, un ideal moral o una capacidad psicológica que poseen los individuos adultos reflexivos”¹⁵. Así, diversas posiciones liberales contemporáneas, que provienen de Kant, sostienen que la dignidad humana consiste en la autonomía, pero entendiéndola ahora como “[...] la habilidad de cada persona en determinar para sí misma una idea de la buena vida”¹⁶, ignorando las relaciones de poder y dominación que se dan en las sociedades contemporáneas y que determinan, en contraste, la vulnerabilidad de grupos minoritarios (entre otros, de migrantes) y su imposibilidad de conservar o elaborar estas ideas de buena vida al margen de las situaciones de dominación impuestas.

En franca divergencia con estas posiciones, diversos estudios contemporáneos, sobre todo posteriores a la Segunda Guerra Mundial, coinciden en acentuar la vulnerabilidad como rasgo sobresaliente de la vida humana y del fenómeno de la vida mismo. Así, Hans Jonas propone en sus estudios interdisciplinarios sobre el organismo vivo la recuperación del lugar teórico para “la unidad psicofísica de la vida”; vale decir, un retorno a la diferencia aristotélica entre “animado” e “inanimado” que había sido eliminada de la biología y la filosofía a partir del mecanicismo cartesiano¹⁷. Caracterizada la vida como permanente y limitada conservación de sí mediante el obrar, se manifiesta fenomenológicamente como “[...] la confrontación explícita del ser con el no-ser”¹⁸, dado que todo ser vivo tiene en sí la posibilidad del no-ser como amenaza siempre presente: “Cerniéndose así entre el ser y el no ser, el organismo posee su ser de modo condicional y siempre sujeto a una posible revocación”¹⁹.

Con las éticas de la responsabilidad contemporáneas²⁰, sobre todo la de H. Jonas y la de E. Lévinas, comienzan las revisiones sistemáticas de la

¹⁵ Allison, H., “Autonomía. Autonomía y libertad”. En: Canto-Sperber, M., *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México DC, FCE, 2001, p. 121.

¹⁶ Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 320.

¹⁷ Para un desarrollo más extenso de los cambios de modelo teórico respecto de los organismos vivientes, consultar el capítulo 2 de Feijó, A, *Utilização de Animais na Investigação e Docência. Uma Reflexão Ética Necessária*, Porto Alegre, EDIPUCRGs, 2005.

¹⁸ Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 148.

¹⁹ Jonas, H., *El principio vida*, Madrid, Trotta, 2000, p. 17.

²⁰ La bibliografía contemporánea del tratamiento filosófico de la responsabilidad puede llenar varias páginas. La palabra “responsabilidad” y sus variantes en las lenguas romances, así como la equivalente “*Verantwortung*” en alemán, son creaciones modernas. Usada primero en el ámbito del derecho, es comprobable un empleo filosófico escaso a partir del siglo XVIII///

cuestión de la vulnerabilidad. En efecto, no solo se vuelve teóricamente visible la responsabilidad, sino que igualmente se pone énfasis en la indispensabilidad del concepto de vulnerabilidad para la construcción de una ética que supere los límites “centristas”²¹ de las éticas modernas. Si bien no puede continuarse con estos desarrollos, baste señalar que tales límites, por otra parte, han sido heredados por diversas corrientes contemporáneas, se consideren o no continuadoras del proyecto moderno, como el pragmatismo rortyano, las éticas discursivas, la teoría de la justicia en el modelo rawlsiano, etc.

Las propuestas de Jonas y Lévinas se pueden examinar conjuntamente dado que emanan de una matriz religiosa, filosófica y existencial compartida. En efecto, ambos provienen de la tradición ética del judaísmo, se forman filosóficamente en “la escuela de la fenomenología” y de la hermenéutica, y el ascenso del nazismo y del Holocausto deja en los dos una huella indeleble. En el caso de Jonas, la experiencia del cuerpo doliente y vejado realizada durante la guerra lo condujo al estudio de la filosofía del organismo y al descubrimiento de que la historia evolutiva es la de la libertad que, presente en todas las manifestaciones de la vida, culmina como responsabilidad en el ser humano. Levinas, por su parte, apela a la presencia insoslayable del rostro del otro para interpelar a la “filosofía de la totalidad”, de la que el nazismo es consecuencia casi obligada, desde su filosofía de la exterioridad y el infinito²². Así, ambos subrayan el llamado a la responsabilidad que se manifiesta en la extrema vulnerabilidad del otro: la naturaleza y las generaciones futuras que los alcances de las acciones humanas determinadas por la tecnología pueden poner en peligro, para Jonas; y, para Levinas, empleando la expresión bíblica, “el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero”. Responsables y rehenes del otro, todos los seres humanos están obligados a hacerse cargo de la vulnerabilidad del otro; otro que, en

///y alcanzó la categoría de término técnico para la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX, llegando en el siglo XX a ocupar una posición clave en la filosofía moral. Podría sostenerse que la escasa tradición de la responsabilidad como categoría relevante para la filosofía práctica, en conjunción con la aparición de problemas derivados de las nuevas situaciones sociales y tecnológicas y los nuevos modos de considerar el sujeto moral, han permitido la apertura de un espacio teórico y práctico que redimensiona el lugar de la responsabilidad en la reflexión filosófica contemporánea.

²¹ En la línea de E. Lévinas, aunque con aportes de la obra de F. Nietzsche y del psicoanálisis, B. Waldenfels emplea este término de modo genérico para referirse al carácter autista y fagocitante en general del pensamiento europeo y sus derivados, que elimina al otro tanto en su particularidad como en su vulnerabilidad y extrema, en consecuencia, esta última. Cf. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, y Waldenfels, B., “Lo propio y lo extraño”, *Escritos de Filosofía*, año XIV, 27-28, 1995, pp. 149-162.

²² Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 47-56.

razón de esa vulnerabilidad misma, se encuentra fuera de todo deber de reciprocidad. Para usar la expresión conocida de Jonas, en este sentido la responsabilidad sería “el deber del poder” o, más explícitamente: “[...] es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación”²³.

Ubicarse en la línea levinasiana exige abandonar las filosofías de la totalidad occidentales dominantes (el pensamiento de “lo Mismo”) y recurrir a la excedencia de la exterioridad, tal como esta se manifiesta en la localización platónica de la Idea del Bien en un “allende” (*epékeina*) el mundo de las Formas incorruptibles y eternas. Desde el interior de la tradición totalizante se ofrece una apertura hacia una sustitución jerárquica radical de la ontología (la primacía del Ser) por la ética (la primacía del Bien)²⁴. En esta sustitución de lo Mismo por lo Otro (*Autrui*) se juega la inversión de la intencionalidad (el lugar privilegiado de lo “Mismo”)²⁵: la “conciencia de” que fuera signo y origen de lo humano (el conocimiento racional, la acción libre y los afectos más elevados) se revela como dominadora y absolutista, fagocitante de la

²³ Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, 357. El desarrollo filosóficamente más denso de la noción de responsabilidad defendida por Jonas en encuentra en un pasaje anterior de la misma obra (pp. 163-164), que se cita a continuación en la traducción que figura en la bibliografía, si bien señalando su imperfección: “Existe todavía un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la cuenta a pagar *ex post-facto* por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción. La responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de otros no ‘examina’ solo los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. El ‘por’ del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello ‘por lo’ que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contraponen el poder a su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento, lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad subjetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidar del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia; y por otra la conciencia moral del sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas”.

²⁴ Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 57-76.

²⁵ Cf. Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, París, Kluwer Academic, 1978, pp. 179ss. y 278ss.

riqueza y la variedad de lo real, antropófaga en el ejercicio de su libertad y, por consiguiente, causante de genocidios y matanzas. Como segunda consecuencia de este nuevo posicionamiento Levinas propone “otro modo que ser” con el que deja inaugurada una posibilidad de existir convivialmente, erigiéndose el “No matarás” como imperativo absoluto que la excedencia impone. La excedencia del rostro del otro en cuanto vulnerable conmina la responsabilidad de cada uno y lo convierte en guardián de la vida desnuda. “Más allá” de los universales de la razón y de la política, un único universal inapelable: el otro vulnerable, expuesto, que se instituye como generador de la ética y de la política (de los derechos y de la justicia).

Otra de las figuras notables de este debate ético es Carol Gilligan²⁶. Sin entrar en las discusiones originadas por su libro de 1982²⁷, a los fines de este trabajo resulta útil la referencia a un texto algo posterior²⁸ en donde explora formas del sí mismo (*self*) y de la responsabilidad que permanecieron latentes en la cultura occidental. La falta de tratamiento filosófico de estos aspectos la lleva buscar materiales para su investigación en el episodio del encuentro entre Eneas y el espectro de Dido muerta por su espada en los *lugentes campi* infernales del Canto VI de la *Eneida*. Sorprendido por el daño irreparable que ha causado involuntariamente a su amada (*Funeris heu tibi causa fui?* L.VI, 458), Eneas se describe a sí mismo como un hombre obligado por su responsabilidad a cumplir el destino señalado por los dioses. Según Gilligan, esta es una imagen de la autonomía individual asociada con una noción de responsabilidad social concebida como deber u obligación típicamente occidental. El arte del poeta permite atisbar la cara oculta del héroe y una responsabilidad diferente mediante la aparición del adjetivo *infandum* (“no decible”, “inexpresable”), en dos momentos decisivos del texto: en el banquete que la reina de Cartago le ofrece manifiesta su dificultad para contar la dolorosa historia de la caída de Troya (*infandum... dolorem*; L.II 3) y cuando la pasión lleva el calificativo de “*infandum... amorem*” (L. IV, 85). Tal inexpresabilidad revela que estas historias de dolor y

²⁶ Considerada adalid de una corriente de ética del cuidado de innegable trascendencia en la bioética. Su obra más conocida, *In a Different Voice*, 1982, no solo resultó una crítica difícil de refutar para su maestro L. Kohlberg, sino que introdujo diversos debates en el territorio de la ética discursiva, que había aceptado desde sus comienzos, si bien críticamente, tanto la idea universalista del sujeto moral rawlsiana como el esquema del desarrollo moral de Kohlberg, inspirado en aquel.

²⁷ A ellas se ha referido en lo esencial S. Benhabib. Cf. Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”. En: Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 148-177.

²⁸ Gilligan, C., “Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship”. En: Heller, T.; Sosna, M.; Wellbery, D. (eds.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, California, Stanford University Press, 1984.

de amor han quedado generalmente fuera de las discusiones acerca de la moralidad, la responsabilidad y el individuo.

La perplejidad y las preguntas de Eneas reflejan en su tensión esencial dos maneras de pensar acerca del sí mismo en relación y dos formas de responsabilidad conexas: “Las dos imágenes del sí mismo fijadas por estos dos marcos conceptuales implican dos maneras de pensar acerca de la responsabilidad que son fundamentalmente incompatibles”²⁹. Gilligan distingue así dos acepciones de la palabra “responsabilidad”: *responsibility*, que significa compromiso con respecto a las obligaciones, y *responsiveness*, vale decir, sensibilidad en las relaciones. Apelando a su experiencia y conocimiento profesional, Gilligan determina entonces la existencia de dos predisposiciones -hacia la justicia y hacia el cuidado- que surgen de las experiencias de desigualdad y de unión incluidas en la relación entre hijos y padres y que caracterizan todas las formas del vínculo humano. Al igual que los autores tratados más arriba, Gilligan insiste en el carácter unilateral de una ética de la responsabilidad basada en la reciprocidad que parte de la definición del sí mismo y de la moralidad en términos de autonomía individual y de responsabilidad social puesto que siempre retorna al sí mismo y redundante en olvido del otro, aun cuando se exprese como “imperativo categórico” o como “regla de oro”. La atención real hacia el otro se produce desde otra perspectiva que sobre todo la observación de la experiencia de las mujeres permite desplegar; en ella el sí mismo es conocido en la experiencia del vínculo, “[...] definido no por la reflexión sino por la interacción, por la sensibilidad [*responsiveness*] del compromiso humano”. Sin embargo, como lo muestra el Eneas virgiliano, no se trata de algo privativo del género, sino constitutivo de la experiencia de los seres humanos como tales. Más bien se trata de dos voces morales, la que habla de vínculo, de evitar dañar, de cuidado y de respuesta, y la que habla de igualdad, reciprocidad, justicia y derechos pretendidamente universales.

Estas discusiones teóricas, sin embargo, revelan una dificultad adicional que se evidencia luego de una lectura atenta de los textos. En efecto, no se da cabida en ellos a las situaciones de vulnerabilidad en las cuales los sujetos involucrados como actores (agentes y pacientes) pertenecen a culturas ajenas a la occidental y respecto de las cuales la ciencia y la filosofía occidentales están cargadas de prejuicios y supuestos, como ha mostrado fehacientemente E. Said³⁰. En tales casos, cuando la comunicación de interpretaciones se torna compleja, solo se puede ir produciendo en horizontes de traducción de experiencias, de racionalidades y de lenguajes

²⁹ Para todas las citas de Gilligan se emplea la traducción realizada por la estudiante V. Grillo y revisada por la autora.

³⁰ Cf. Said, E., *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori, 2004.

renovados y ampliados constantemente. Como ocurrió en el momento de la aparición teórica de la experiencia de las mujeres, que parcialmente se refleja en las entrevistas y encuestas que transcribe Gilligan, también en las situaciones que aquí se mencionan ha de partirse de una escucha respetuosa que rescate de las voces de los otros no solo el relato del sufrimiento que transmiten sino también la imagen de nosotros mismos que nos devuelven, tal vez como agentes y responsables de ese dolor. Con esta democratización efectiva del diálogo, convertido entonces en polílogo de razones³¹, la convivencia de personas, a la vez autónomas y vulnerables se torna finalmente posible.

En una relectura de los textos kantianos P. Ricoeur logra vincular “autonomía” y “vulnerabilidad” en un marco de tensiones múltiples de enormes consecuencias para la ética y para el tratamiento de los cuestionamientos que plantean las sociedades actuales³². La conjunción de fenomenología, hermenéutica y dialéctica en la metodología de trabajo de este pensador³³, así como su atención a la literatura, la historiografía, los estudios bíblicos y el psicoanálisis, le han permitido arribar a una concepción del sujeto de la Ética que reinterpretar y abre las líneas de investigación tradicional mediante la consideración de la vulnerabilidad o fragilidad constitutivas del ser humano. Ricoeur no renuncia a la consideración kantiana del ser humano como autónomo, en tanto que solo la capacidad de darse a sí mismo racionalmente la ley (ser legislador de sí mismo) lo habilita para obrar de modo verdaderamente moral. Empero, en una reconstrucción del discurso kantiano a partir de las dos vertientes que se manifiestan respectivamente en la *Crítica de la Razón Práctica* (la autonomía como nudo *a priori* de la libertad y la ley) y en *¿Qué es la ilustración?* (la autonomía como tarea de sujetos políticos que deben salir del estado de sujeción), Ricoeur señala que la autonomía se presenta de modo paradójico y como “idea-proyecto”: “Porque el ser humano es por hipótesis autónomo, debe llegar a serlo”³⁴. De este modo queda manifiesta una ampliación de sentido de la autonomía, que permite considerarla a la vez como la prerrogativa y el *desideratum* de un ser vulnerable, frágil. Ambos términos, vulnerabilidad y autonomía, lejos de oponerse, se componen entre sí: “[...] la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la

³¹ Cf. Bonilla, A., “Autonomía moral entre limones y colectivos: las ‘mamacitas’ bolivianas en Buenos Aires”. En: Wehr, I. (ed.), *Un continente en movimiento: Migraciones en América latina*, Frankfurt a. M./Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2006, pp. 143-158.

³² Ricoeur, P., «Autonomie et Vulnérabilité». En: Ricoeur, P., *Le Juste* 2, París, Esprit, 2001, pp. 85-105.

³³ De modo explícito, Ricoeur se refiere a esta temática en una recopilación de trabajos publicada a mediados de los 80. Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 39-110 y 259-278.

³⁴ Ricoeur, P., «Autonomie et Vulnérabilité», p. 86. Traducción de la autora.

fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo, dado que siempre lo es de alguna manera”³⁵.

A partir de esta reconstrucción, sobre la base de investigaciones anteriores en las cuales el filósofo enfocó críticamente la noción occidental del sí mismo (*self, soi-même, Selbst*), ³⁶ amplía en cierto sentido la definición kantiana de autonomía, sin sacarla de su marco teórico moderno, en términos de poder o capacidad (*hórexis, conatus, potentia*)³⁷. De esta forma la autonomía, el poder o la capacidad es concebida como un triple haz que se despliega en el poder de decir, en el poder de obrar sobre el curso de las cosas y de ejercer influencia sobre los otros protagonistas de la acción y en el poder de hacer una narración inteligible y aceptable de la propia vida (puesto que la dimensión temporal nos es intrínseca), a los que debe agregarse el poder de considerarse a sí mismo como autor de los propios actos. Ahora bien, la reelaboración del concepto de autonomía planteada integra niveles de vulnerabilidad (no potencia, o potencia menor o disminuida) que se corresponden igualmente con aquélla: el “no poder decir” (fuente de desigualdad básica, dado que lo distintivo del ser humano es el lenguaje), las fragilidades en el ámbito del obrar, que provienen del curso del mundo (enfermedades, envejecimiento, accidentes) o son infligidas por otros seres humanos, habida cuenta de la disimetría entre el agente y el receptor de la acción, y por último la incapacidad de conducir la vida de acuerdo con la idea de coherencia o identidad narrativa desde la perspectiva insustituible de la singularidad, vale decir, de ser autónomo en sentido pleno.

Desde su particular experiencia de errancia la filósofa española María Zambrano desplegó una fenomenología del exilio que con todo derecho debe ser incorporada a esta discusión³⁸. Para caracterizar al exiliado en su peculiar condición, Zambrano realiza dos pasos metodológicos. En primer término opera una *epojé*, una puesta entre paréntesis, de los supuestos habituales desde los cuales habitualmente es considerado el exilio, para rechazar la tradicional caracterización heroica, a la vez activa y deshumanizante, del

³⁵ Ricoeur, P., ob. cit., p. 87.

³⁶ Cf. Ricoeur, P. *Soi-même comme un Autre*, París, Seuil, 1990.

³⁷ En un retorno de la moral a la antropología, Ricoeur señala que la “capacidad” constituye “[...] el referente último del respeto moral y del reconocimiento del hombre como sujeto de derecho” (Ricoeur, P., “¿Quién es el sujeto de derecho?”, en Ricoeur, P., *Lo Justo 1*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 30). En este sentido se puede asignar capacidad al ser humano en virtud de su lazo íntimo con la noción de identidad personal y/o colectiva, cuyo componente más importante está constituido para Ricoeur por la identidad narrativa sobre la cual (solamente) puede pensarse la identidad moral.

³⁸ Zambrano, M., “El exiliado”. En: Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, pp. 29-44.

exiliado. Con ello obtiene el espacio privilegiado de aparición para esta dimensión esencial de la vida humana. El segundo paso consiste en la práctica de las igualmente fenomenológicas “variaciones imaginarias”, para lo cual confronta de la figura del exiliado con las del refugiado y del desterrado y habilita el acceso a las diferencias esenciales entre estas figuras, que Zambrano denomina respectivamente: abandono, acogida y expulsión.

El abandono (“nadie le pide ni le llama”) es el rasgo tipificador del exilio que marca su carácter sacro. El exiliado es aquél a quien “dejaron en la vida”: en el desierto o en la orilla de la historia, despojado y expuesto, manifestándose así “solo lo propio de que se está desposeído”. En efecto, el hombre reconducido hacia sí mismo en tanto puro y desnudo padecer, en estado de vulnerabilidad absoluta, “[...]está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que esa: tener que nacer como rechazado desde la muerte, como superviviente”³⁹. Esta particular revelación evidencia la condición más propia de todo ser humano: padecer y trascenderse sin poder acabar de estar, a la vez que abre los caminos para su realización personal e histórica. Por esto, el exiliado es alguien que emprende una “peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica”, cuyos sentidos Zambrano pretende sacar a luz por su recurso a la “razón poética”, razón apta para y capaz de hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental. Este método de un lógos transformado (“voz de las entrañas”, “luz de la sangre”) da razón de los “profundos” o “ínferos” del ser humano y de su historia (las entrañas, los sueños, el padecer, la temporalidad), que han estado condenados al exilio por el imperio de una razón desencarnada, violenta y patriarcal. La figura del exiliado zambraniano sintetiza arquetípicamente así experiencias y circunstancias dramáticamente densas de la historia reciente. Es por esto que sus contribuciones merecen ser rescatadas por los estudios contemporáneos acerca de los numerosos exilios y migraciones que por razones políticas (el caso de la propia Zambrano) o económicas atraviesan la experiencia y la historia del último siglo y lo que va de este.

El “caso” de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos

Antes de desarrollar este acápite, se necesitan dos aclaraciones. En primer lugar, un breve excursus metodológico sobre la oportunidad de incorporar al desarrollo teórico la un estudio de este tipo y qué se entenderá por “caso” en el trabajo. En segundo lugar, se mostrará que no por azar, sino obedeciendo a razones teóricas, se lo ha tomado del vasto campo de los estudios migratorios.

³⁹ Zambrano, M., *La razón y la sombra. Antología*, Madrid, Siruela, 1993, p. 383.

En los estudios sociales especialmente, el término “caso” abarca diversas acepciones, pudiéndose indicar al menos una acepción amplia y otra más restringida. Por otra parte, la construcción y estudio de casos resulta un recurso básico de la denominada ética aplicada (bioética, la ética de la educación, la ética de los negocios, la ética de las profesiones y la ética pública) en las prácticas de docencia, investigación, asesoramiento, etc. Este uso a veces se da junto con la discusión metaética acerca del valor teórico real del surgimiento actual de una renovada casuística.

Para mayor esclarecimiento y justificación de la acepción empleada en el texto, recurriendo al *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet no está de más recordar que “caso” proviene del latín *casus*, *-us* (“caída, hecho de caer (y, por eufemismo, de morir)”); y, en sentido concreto, “lo que cae, accidente, chance, ocasión” (a menudo en sentido desfavorable). Este sustantivo, a su vez, deriva del verbo *cado*, *-is*, *cadere*, *cecidí*, *casum*, “caer”, empleado con bastante regularidad en el sentido de “acontecer de modo inopinado”⁴⁰. Esta etimología da lugar a las acepciones de significado no gramatical en castellano, tales como “suceso, acontecimiento”, “casualidad, acaso”, “lance, ocasión o coyuntura”, pero también “especie o asunto de que se trata o que se propone para consultar a alguno y pedirle su dictamen”⁴¹. Puede observarse que la historia y la tradición de la casuística guardan relación tanto con el carácter de suceso inopinado del caso (como opuesto a acontecimientos habituales o esperables) como con la última acepción indicada. En este trabajo, que no toma una historia particular, sino justamente un asunto más amplio aunque específico, se defiende el valor teórico del análisis de casos, sosteniendo con Orlans que: “Develar casos conduce a la modificación y refinamiento de los compromisos teóricos, así como la teoría proporciona el marco para pensar acerca del caso”⁴². Sea del tipo que fuere, la construcción del caso, y no solo su tratamiento, es una operación relativamente compleja que muchas veces necesita del aporte de diversos especialistas puesto que está gobernada por una lógica y una retórica interna que no se circunscribe a la descripción pura y simple de una situación problemática particular sino que debe hacer patentes los rasgos sobresalientes que configuran una situación problemática completa en el campo respectivo⁴³.

⁴⁰ Cf. Ernout, A. y Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ème. éd., París, Klincksieck, 1959, p. 81.

⁴¹ Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición, Madrid, Espasa Calpe, 2001 (la referencia está tomada de la edición electrónica).

⁴² Orlans, B.; Beauchamp, T. L.; Dresser, R.; Morton, D.B.; y Gluck, J.P., *The Human Use of Animals*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1998, vol. 1, p. 48 (traducción de la autora).

⁴³ Cf. Bonilla, A., “El empleo de casos en la enseñanza de la ética: pros y contras” (inédito leído en las “IX Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía. Coloquio Internacional: ‘Homenaje a Guillermo A. Obiols’”, Buenos Aires, 2002).

El segundo aspecto que debe aclararse es la elección del caso de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos. En este trabajo no se desarrolla el tema de modo exhaustivo; simplemente se indica un marco descriptivo y teórico general sobre migraciones, derechos humanos y ciudadanía y se realizan algunas calas en la bibliografía disponible para señalar la conflictividad típica que se manifiesta en este campo casi virgen para la investigación. En efecto, del conjunto de informaciones y reflexiones reunidas surge la constatación de la escasa atención teórica y práctica otorgada a las características específicas de la salud psíquica y de las enfermedades de origen psíquico que afectan a personas pertenecientes a grupos de origen migrante en la Argentina y en el mundo.

Por su masividad, frecuencia, pobreza material y correspondencia con las orientaciones del mercado globalizado, los movimientos migratorios contemporáneos se han convertido en el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”⁴⁴. La investigación de este fenómeno y de sus múltiples implicancias económicas, políticas, sociales y culturales, así como de su impacto en los cuerpos y en la formación de subjetividad de las y los migrantes, constituye actualmente un campo complejo e imposible de abordar desde disciplinas aisladas⁴⁵, necesitándose un enfoque interdisciplinario que incluya la filosofía. Si bien la consideración filosófica de las migraciones puede ser considerada una parte ineludible de la cuestión filosófica “del otro”⁴⁶, a pesar de tal relevancia esta temática estuvo prácticamente ausente de las agendas filosóficas casi hasta fines del siglo XX. Algo similar sucedió en la Ciencia Política. Una búsqueda de estos temas en diccionarios y enciclopedias especializadas, por ejemplo, arrojaría un resultado desolador⁴⁷. Por añadidura, al florecimiento de estos estudios sobre todo en la década del '90 siguió un empobrecimiento paulatino de los mismos después de los sucesos del 11 de setiembre de 2001 que, entre otros efectos, tuvieron los de etnicizar y demonizar la figura de los migrantes. La República Argentina, con la Ley de Migraciones 25.871 (2004) y la aplicación unilateral por su gobierno del Protocolo de Las Leñas sobre la libre circulación de nacionales

⁴⁴ Esta frase expresiva de la situación actual parafrasea conjuntamente a É. Balibar y a M. Foucault.

⁴⁵ Los trabajos tradicionales sobre migraciones provienen en gran parte de la demografía, la historia y la sociología, siendo reciente el esfuerzo epistemológico de modelos complejos e interdisciplinarios.

⁴⁶ Bonilla, A., “El ‘Otro’: el migrante”. En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, pp. 366- 375.

⁴⁷ Como ejemplo de lo expuesto puede citarse Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. (dir.), *Diccionario de política*, 16ª ed. en español, México D.F., Siglo XXI editores, 2008, que no tiene el término “migraciones” entre sus entradas.

del Mercosur y asociados, más el Plan de Regularización Documentaria “Patria Grande”, fue una de las excepciones a lo que hicieron la mayor parte de las naciones. Quizá esta actitud amplia, que da pleno cumplimiento a lo establecido en la Constitución Nacional y a los Documentos internacionales incorporados a ella, coadyuvó al refuerzo de los estudios migratorios en la Argentina⁴⁸.

Si bien la migración es un fenómeno constante en la historia de la humanidad, los flujos migratorios actuales no son homogéneos, así como tampoco resultan fácilmente comparables entre sí las “sociedades de acogida”⁴⁹ adonde arriban los migrantes⁵⁰ y el trato legal y social que estas les brindan. El universo de referencia mayor de este trabajo es particularmente el de los migrantes pobres⁵¹, que también comprende a refugiados y exiliados; vale decir, a todas aquellas personas que han debido abandonar su lugar de origen y cobijo porque la existencia en este se les tornó inviable. Estos grupos –la mayor parte de los migrantes actuales– constituyen efectivamente migraciones compelidas y no voluntarias. Hoy se cuentan por millones los seres humanos que han sido y son arrojados de su suelo natal por el hambre, la guerra y las persecuciones por motivos étnicos y/o religiosos. Este rasgo particular otorga a tales migrantes una vulnerabilidad característica que los convierte en pieza de ajuste de los procesos económicos y políticos tanto regionales como globales.

Al focalizar la situación argentina hay que realizar algunas puntualizaciones. Definir la Argentina como país de inmigración, usualmente solo hace referencia al hecho de las migraciones de procedencia europea que confluyeron

⁴⁸ El momento culminante de este movimiento estuvo constituido por la realización en abril de 2006 en Buenos Aires del “1^{er} Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo”.

⁴⁹ Los términos técnicos “sociedades de recepción” y “sociedades de acogida” de los estudios migratorios solo hacen referencia al país o lugar de arribo de los grupos y/o individuos migrantes.

⁵⁰ La categoría “migrantes” puede aplicarse a clases muy diversas de personas: estudiantes y profesores que disfrutaban de becas o convenios de estadía laboral o investigativa; religiosos y religiosas de distintas profesiones que desarrollan una misión específica fuera de su país; accionistas, gerentes y empleados de empresas trans- o multinacionales; simples turistas; personas que buscan horizontes de realización más amplios, exiliados y refugiados, etc. También puede hablarse de migraciones externas e internas (flujos poblacionales de un lugar a otro en el interior de un país determinado). Cf. Mármora, L., “Migraciones”. En: Di Tella, T. *et alii* (sup.), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Ariel, 2001, pp. 460-461.

⁵¹ Si bien no se trata de una expresión técnica en sentido estricto, su empleo aparece insinuado con el mismo sentido y función -migrante, como “pobre extranjero”- en dos obras fundamentales para el tema: Fonet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2003, p. 148; y Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2004.

en su territorio desde el último tercio del siglo XIX y el primero del XX. Ni la acción conquistadora y colonizadora española, ni la importación de esclavos negros o el traslado de grupos rebeldes de indígenas a lugares alejados de su asentamiento tradicional se estudian habitualmente como migraciones. Tampoco se señala que las poblaciones originadas en las migraciones actualmente más numerosas y visibles, las provenientes de los países limítrofes, han mantenido constante su participación porcentual sobre la población total desde el primer censo de 1869 (2,4%) al de 2001 (2,8%). El mito fundacional del “crisol de razas”⁵² que determinó imaginariamente la Organización Nacional se construyó sobre la base de la “desmarcación étnica”⁵³. Esta operación comprendió a la vez diversos procesos y estilos discriminatorios, incluido el genocidio, que ignoraron y dejaron “fuera del crisol” a mestizos, mulatos y negros y la promesa de una igualdad garantizada por la inclusión para los blancos que operaban la escuela pública y el servicio militar obligatorio. Frente a esta, la situación contemporánea se caracteriza por tres cambios fundamentales: el aumento proporcional de los migrantes de países limítrofes o cercanos (el grupo inmigrante mayoritario), su mayor presencia en las ciudades y su nacionalidad (incremento de paraguayos, bolivianos y peruanos). En coincidencia con Grimson puede afirmarse que en la década del '90 se pasó de una “situación de invisibilización de la ‘diversidad’” a una “hipervisibilización de las diferencias”⁵⁴. Si del plano de los fenómenos poblacionales se va al político, también resulta interesante subrayar que este cambio se da en el marco de los debates y políticas multiculturales y del “reconocimiento”. La actual legislación migratoria argentina es fruto de estos debates, ya que contribuyeron a la redacción de su texto numerosas organizaciones religiosas y de la sociedad civil particularmente sensibles a la problemática⁵⁵. La Ley 25.871, que entró en vigencia a comienzos de 2004, establece en su Art. 4º el derecho humano a migrar. Formulado de esta manera el derecho a migrar –y su contraparte, el derecho a permanecer en el país de origen- no es considerado una concesión particular del Estado argentino, sino que se lo reconoce como inherente a la persona humana como tal y, por consiguiente, dotado de universalidad.

⁵² Expresión al parecer creada por M. G. J. de Crèvecoeur en *Letters from an American Farmer*, 1782, para referirse al modo cómo en las tierras de América del Norte los europeos de diversos orígenes se han convertido en “americanos”, “fundidos en una nueva raza de hombres”. Cit. en: Bilbeny, N., *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 67 (la itálica es de la autora).

⁵³ Cf. Grimson, A.; Jelin, E. (comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006, p. 71.

⁵⁴ Cf. Grimson, A., ob. cit., p. 70.

⁵⁵ Las contribuciones publicadas en la obra que se cita a continuación dan testimonio de esto. Cf. Giustiniani, R. et alii, *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

En síntesis, la constancia y visibilización de “nuevos” migrantes, sobre todo en las grandes ciudades, conduce a la ruptura del mito del “crisol de razas” y a la reconsideración de las prácticas políticas fundadas en él, principalmente en los ámbitos de la justicia, la salud, la educación y el trabajo. En la situación actual de pluralidad real por la copresencia en casi todas las sociedades del mundo de grupos de origen diverso, no siendo la Argentina una excepción a ello, se torna indispensable la deconstrucción de este mito y la propuesta de nuevas formas de entender esta pluralidad con el objeto de posibilitar formas más plenas de realización individual y modelos de convivencia más justos⁵⁶. En razón de lo dicho, la coexistencia de individuos y de grupos migrantes de gran heterogeneidad, mayoritariamente pobres, en nuestras megalópolis y en vastas regiones de las naciones actuales, interactuando en múltiples relaciones dinámicas con las sociedades denominadas de acogida y entre sí, impone por su propio peso una revisión más completa de la noción de ciudadanía, en la que se incluya fuertemente la categoría de “ciudadanía cultural”, pero a la vez el carácter inestable, dinámico y abierto de las relaciones referidas.

Para estudiar mejor la problemática compleja del proceso migratorio suele dividirse a este en etapas, cada una de las cuales ofrece conflictos particulares tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo (vale decir, en referencia a la/las subjetividades migrantes) En la literatura especializada se reconocen al menos tres⁵⁷: emigración o salida del lugar de residencia habitual, inmigración o entrada y proceso de reorganización de la vida en el lugar de acogida y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen (etapa que puede suceder o superponerse a la anterior). Hoy cabría añadir una cuarta, que según la secuencia temporal iría en segundo término: la etapa del tránsito, por demás difícil y riesgosa tal como lo demuestran numerosos ejemplos cotidianos. La mayor parte de los estudios referidos al tema investigan los procesos de reorganización de la vida en el lugar de acogida desde diversos modelos integracionistas o directamente asimilacionistas⁵⁸ que colocan el proceso de inmigración en una secuencia lineal en la que el/la inmigrante va perdiendo sus vínculos con el lugar de origen así como sus connotaciones culturales específicas hasta convertirse en un integrante indiferenciado más de la sociedad de recepción.

⁵⁶ Para la deficiencia de las teorías denominadas multiculturalistas y de las políticas multiculturales, Cf. Bonilla, A., “El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía”. En: Arué, R.; Bazzano, B. y D’Andrea, V. (comp.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Vol. II, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2008, pp. 773-788.

⁵⁷ Cf. Castillo Guerra, J., “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas”. En: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2004, pp. 154-155.

⁵⁸ Cf. para el análisis crítico de los modelos sociológicos del fenómeno migratorio: Han, P. *Soziologie der Migration*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 2000, pp. 38-62.

Para visibilizar los problemas de vulnerabilidad especial que aquejan a estos grupos de migrantes pobres en cada una de las etapas señaladas y tomando en cuenta todas las variables posibles, no basta con la clasificación anterior y los resultados que provienen del campo de las Ciencias Sociales; como se señaló más arriba, una “caja de herramientas” sobre el tema no puede prescindir de los aportes de la filosofía⁵⁹. Los tratamientos ya referidos de la vulnerabilidad de H. Jonas y C. Gilligan, pero sobre todo de E. Levinas, M. Zambrano y P. Ricoeur, aumentan la posibilidad de visibilización y enriquecen con sus variables el análisis de la vulnerabilidad característica de estos grupos y personas migrantes pobres. Como ya se dijo, en cada una de las etapas o estadios de la migración dicha vulnerabilidad puede ser considerada desde dos puntos de vista: un punto de vista subjetivo y otro objetivo. Según el primero (el subjetivo) podría intentarse una fenomenología de la subjetividad migrante⁶⁰. En calidad de primer resultado esta arrojaría el dato de que la vulnerabilidad se manifiesta como malestar o sufrimiento. Consecuentemente esta vulnerabilidad redundaría en dificultades para el ejercicio consciente de la autonomía (“empoderamiento”), en la internalización de estilos de minorización, en problemas para la identificación cultural y social, etc., con elevados riesgos de anomia y, por consiguiente, de una caída cada vez mayor en la vulnerabilidad extrema.

Partiendo de una perspectiva objetiva que atiende a las normas y prácticas de la sociedad de acogida referidas a los y las inmigrantes se tipifica esta vulnerabilidad como exclusión. Tal exclusión comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las sociedades de acogida que pueden sintetizarse como conculcación en diversos grados de derechos fundamentales para el ejercicio de capacidades y funcionamientos de la existencia humana⁶¹, entre otras, la participación ciudadana plena, es decir el ejercicio de todos y cada uno de los derechos humanos en su conjunto.

Como una indicación de que el punto de vista adoptado en este escrito no se encuentra alejado del tratamiento del tema que se realiza en los foros internacionales especializados, a continuación se mostrarán algunas coincidencias con la teoría elaborada por J. Bustamante sobre la vulnerabilidad

⁵⁹ En el “Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo”, Buenos Aires, 2006, se puso de relieve la importancia de la filosofía para la investigación migrantológica.

⁶⁰ Tal vez pueda adaptarse el modelo zambrano de la fenomenología del exiliado para realizar este análisis, tarea que desborda el objetivo de este trabajo.

⁶¹ A los fines de este trabajo se adopta libremente esta denominación de A. Sen. En: Nussbaum, M.; Sen, A. (eds.), *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 3.

de los migrantes⁶². Para comprender estos hechos, el autor recurre a la conocida distinción weberiana de las dos dimensiones de la acción social, vale decir, entre la conducta observable de los actores y la dimensión intersubjetiva (o “sentido”) de la acción. Según Bustamante esta distinción facilita la diferenciación entre una “vulnerabilidad estructural” y otra, derivada de la anterior, “cultural”. La vulnerabilidad estructural se genera en la diferencia existente en las relaciones con el Estado entre un nacional y un migrante (se entiende, en el esquema moderno de los estados nacionales). De esta diferencia surgen las desigualdades en el acceso a los recursos, tales como prestaciones sociales, educación, trabajo, etc., y se van convirtiendo en el criterio normativo de las relaciones sociales entre nacionales e inmigrantes. Las diferencias de poder entre quienes “hacen las normas” y quienes las acatan se incrementa por la presencia de la vulnerabilidad cultural que se deriva “del conjunto de elementos culturales (estereotipos, prejuicios, racismo, xenofobia, ignorancia y discriminación institucional) con significados despectivos que tienden a justificar las diferencias de poder entre los nacionales y los extranjeros”⁶³. La secuencia que va de la vulnerabilidad estructural enunciada a la vulnerabilidad cultural, sería, entonces: 1. “[...] los nacionales transfieren al contexto social de sus relaciones con los inmigrantes/extranjeros, la diferenciación que hace el Estado entre nacionales y extranjeros”; 2. “Esa diferenciación acaba siendo convertida en un criterio o base normativa de una asimetría de poder *de facto* en las relaciones entre inmigrantes y nacionales”; 3. como resultado de la reiteración práctica de tal asimetría de poder en las relaciones entre unos y otros, se va insertando un “contenido de sentido”, vale decir, una “vulnerabilidad cultural” que perpetúa el tipo de relaciones sociales de dominación⁶⁴. Vista a lo Weber como tipo ideal, la vulnerabilidad estructural sería la construcción teórica que representa el extremo de la desigualdad que caracteriza a los inmigrantes internacionales como sujetos de derechos humanos y puede definírsela como “carencia extrema de poder”. Pasando a la “vulnerabilidad cultural”, el autor la define como la justificación ideológica de la existencia y de la práctica de la condición de vulnerabilidad de los migrantes de la cual se deriva la impunidad para quienes violen los derechos humanos de aquellos.

Igualmente deudor de Weber, aunque renuente a poner en primer lugar la consideración de la vulnerabilidad cuando se habla del fenómeno migratorio, y defensor de una teoría de las migraciones que pone el acento en la

⁶² Bustamante, J., “La migración de México a Estados Unidos; de la coyuntura al fondo”. En: Defensor del Pueblo de Bolivia – OACDH, *Octava Conferencia Internacional de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos. Migración. El rol de las instituciones nacionales. Informe Final*, Santa Cruz de la Sierra, El País, 2007, pp. 41- 57.

⁶³ Bustamante, J., ob. cit., p. 55.

⁶⁴ Cf. Bustamante, J., ob. cit., p. 49.

autonomía de las y los migrantes, el filósofo italiano S. Mezzadra es conocido por su elaboración del “derecho de fuga”⁶⁵. Tras investigar la relación entre globalización, trabajo y ciudadanía desde una mirada crítica alternativa al capitalismo, Mezzadra indaga el significado político de los procesos de movilidad y, por ende, el fenómeno migratorio. La “fuga” se le presenta como categoría política indispensable y el “derecho de fuga” funge para poner de manifiesto la individualidad de los migrantes que son ejemplo de las contradicciones del capitalismo. Mezzadra encuentra una plataforma teórica estructuralmente afín en textos juveniles de M. Weber (la investigación sobre la condición de los trabajadores agrícolas del *Reich* y escritos y discursos de los años 1892-1899). Por ello reivindica el carácter pionero de la percepción weberiana sobre la conexión entre el desarrollo del capitalismo y la persistencia de flujos migratorios pretendidamente controlables, su caracterización de las migraciones como “movimientos sociales” y su comprensión de la subjetividad migrante. Con la categoría básica de “derecho de fuga” pretende remarcar la dimensión subjetiva de los procesos migratorios fuertemente ligada al ejercicio de elecciones personales, aunque no se subestiman ni las causas objetivas de la migración ni sus condiciones materiales y sociales. La categoría de derecho de fuga permite superar la distinción entre migrantes y prófugos y, para el caso de los migrantes, cumple la función de reaccionar contra la etnización de las migraciones⁶⁶ y de concentrar en la figura del migrante las contradicciones inherentes al ejercicio del derecho a la libertad de circulación, de modo que pone en evidencia la naturaleza política de las disputas sobre las migraciones. La tesis de la autonomía de las migraciones cierra el círculo teórico abierto por el “derecho de fuga”. En vez de reducir las migraciones contemporáneas a las leyes de oferta y demanda, esta tesis toma en cuenta el excedente de prácticas subjetivas que se expresan en los movimientos migratorios en relación con las ‘causas objetivas’ que los determinan⁶⁷ y, en consecuencia, da cuenta de fenómenos económicos y sociales vinculados con la migración, tales como la constitución de redes transnacionales planteando desafíos a las políticas migratorias centralizadas en el concepto de integración. La tesis de la autonomía de las migraciones, que saca al migrante de su papel subordinado de víctima, no solo obliga a reelaborar el racismo en el contexto de las relaciones y recursos del capitalismo global sino que igualmente ofrece

⁶⁵ Mezzadra, S., *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid/Buenos Aires, Traficantes de sueños/Tinta Limón, 2005.

⁶⁶ Aunque aclare que las diferencias étnicas son construcciones sociales y políticas, Mezzadra parece hacer el juego a las teorías liberales o marxistas que minimizan las diferencias culturales. Así como la naturalización de las diferencias culturales conduce a la racización, inferiorización o exclusión de las y los migrantes, su minimización puede conducir a la incompreensión de los múltiples procesos de subjetivación, de adscripción cultural y de asunción de poder.

⁶⁷ Cf. el “Apéndice” de Mezzadra, S., ob. cit., pp. 143-157.

la posibilidad para reconstruir el cuadro de las transformaciones del capitalismo globalizado desde el punto de vista del trabajo vivo y de su subjetividad. Un aporte indiscutible, sin duda, que pone el fenómeno migratorio en el corazón del capitalismo y señala sus contradicciones y alternativas posibles. Pero aporte que igualmente minimiza las heridas en el cuerpo y la subjetividad migrantes, así como sus dificultades en los lugares de acogida para ser visualizados y reconocidos como sujetos de derechos. Coincidiendo con Mezzadra respecto del potencial creador y hasta revolucionario de las y los migrantes, en tanto que su presencia cuestiona las creencias y prácticas habituales de la ciudadanía, está lejos de la perspectiva de esta contribución obviar la existencia de fortalezas y capacidades individuales y grupales de resistencia de quienes han debido migrar. Sin embargo, dada la situación de abandono y la consiguiente vulnerabilidad subjetiva y objetiva de las y los migrantes en las sociedades contemporáneas, se sostiene que “abandono” y “vulnerabilidad” se vuelven categorías indispensables, entre otras, a la hora de un tratamiento completo y serio del tema.

Puesto que el enfoque que orienta este trabajo, al volver visible la múltiple vulnerabilidad de las y los migrantes igualmente pone en evidencia los desafíos particulares que se plantean a las sociedades de acogida respecto de la efectivización plena de los Derechos Humanos⁶⁸, y sobre todo, de su efectivización diferenciada, vale decir, la que se hace cargo de las diferencias culturales e individuales, habida cuenta de la toma de conciencia de la interrelación entre lo personal y lo político, logro indudable de las luchas feministas. Es esta voluntad de efectivización la que debe expresarse en las diversas políticas públicas que involucran a las y los migrantes, incluidas las políticas de salud mental. El derecho humano a migrar implica, entre otros, la posibilidad de realización plena del derecho a la salud, incluida la mental, que solo puede efectuarse plenamente en el marco del ejercicio de los derechos culturales. En el Art. 12 del “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” de 1966 se reconoce “[...] el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental”. Con el objeto de volver efectivo este reconocimiento, este artículo debe complementarse con la vigencia y realización del Art. 15 que establece los derechos culturales, vale decir, en primera instancia, el derecho a la libre adscripción a la cultura de origen o a otra de adopción y a una práctica cultural en ese marco. Resulta importante aclarar que estos derechos se enuncian de modo muy genérico y deben complementarse tanto con normativas específicas como con el aporte de estudios sistemáticos sobre la

⁶⁸ Con los términos “efectivización”, o su sinónimo “realización”, se señala que el Estado y sus agentes deben tener, a través de las políticas públicas y su implementación, una función más activa respecto de los Derechos Humanos que lo indicado con los términos “defensa” o “promoción”.

unidad y los alcances de tales derechos⁶⁹ En definitiva, este derecho a la salud debe ser considerado también como integrando la “ciudadanía cultural” para quedar vinculado a una perspectiva democrática ampliamente inclusiva y participativa puesto que atiende a los contextos histórico-políticos de cada cultura que se han caracterizado y se caracterizan por episodios de dominación y resistencia protagonizados por grupos con especificidades diversas: étnicas, lingüísticas, religiosas, sociales, etc.⁷⁰. Sin temor a equivocaciones puede afirmarse que, más acá de lo exigido por las normas migratorias, los modelos actualmente vigentes de salud mental y las políticas y prácticas que dependen de ellos exhiben un carácter de dominación. En efecto, en tanto no toman en cuenta de modo explícito los rasgos culturales específicos de los grupos migrantes y los derivados de su vulnerabilidad particular, pueden ser considerados intentos de homogeneización cultural que atentan contra el carácter de sujetos de derechos de las personas de origen migrante o pertenecientes a minorías étnicas o lingüísticas. Es más, a punto tal no se consideran estas diferencias⁷¹, que las dificultades para el diagnóstico y tratamiento de las y los migrantes en situación de vulnerabilidad mental ha conducido en diversos casos a “medicalizar” la migración, como se verá más adelante. Al respecto pueden trazarse analogías con la medicalización de otras etapas y situaciones de la vida humana, como la menopausia, el envejecimiento y la vejez, etc. El efecto general de esta medicalización consiste en la reducción a enfermedad de etapas y momentos fundamentales de la condición humana y por consiguiente en el empobrecimiento, no solo de la calidad de vida de los grupos y personas que se encuentran en dichas etapas o circunstancias existenciales, sino de su pérdida efectiva de autonomía (vale decir, de poder)⁷².

Ante la falta de materiales locales pueden extraerse algunas referencias y observaciones críticas sobre el modelo vigente de salud mental de las y los

⁶⁹ Symonides, J. (ed.), *Human Rights: Concept and Standards*, Aldershot, Ashgate/UNESCO, 2000, pp. 175-230.

⁷⁰ Chauí, M., *Cidadania cultural. O direito à cultura*, San Pablo, Fundación Perseu Abramo, 2006, p. 138.

⁷¹ Como ejemplo de lo afirmado, se señala que en una obra local de publicación reciente sobre bioética y salud mental solo aparecen referencias vagas a la necesidad de considerar la situación cultural de los presuntos pacientes y no hay ningún artículo específico sobre el tema. Cf. Maglio, I. y Bello, M. A., “Derechos Humanos e investigación clínica en Salud Mental”, p. 100, y Stagnaro, J.C., “Apuntes para una reflexión sobre la perspectiva bioética en psiquiatría”, pp. 220-221. Ambos en: Fantin, J. C. y Fridman, P. (comp.), *Bioética, Salud Mental y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Pólemos, pp. 89-122 y 207-230.

⁷² Sobre los daños subjetivos de la medicalización, Cf. Bonilla, A., “¿Quién es el sujeto de la Bioética? Reflexiones desde la vulnerabilidad”. En: Losoviz, A.; Vidal, D. y Bonilla, A. (eds.), *Bioética y salud mental. Intersecciones y Dilemas*, Buenos Aires, Akadia, 2006, pp. 75-88.

migrantes del trabajo reciente de E. Koch, psiquiatra de larga trayectoria en la clínica y la investigación específicas, en donde se toman en cuenta los resultados más avanzados en la materia de los últimos cuarenta años en Alemania⁷³. De forma análoga a lo expresado más arriba este estudio parte del axioma de que la migración en sí misma no constituye enfermedad alguna y que, por consiguiente, no sería legítimo establecer una conexión causal entre perturbación psíquica y migración. Sin embargo, esto no significa que no deban ser tomadas en cuenta las sobrecargas de esfuerzo y de desgaste físico y psíquico específicos que la migración trae aparejadas, sobre todo en las etapas de tránsito y de reorganización de la existencia en la sociedad de acogida. Citando a J. Zeiler y F. Zarifoglu, el autor describe diversos factores asociados a la migración con consecuencias potenciales para el origen y desarrollo de enfermedades psíquicas cuya enumeración puede resultar de interés a los fines de esta contribución:

- a. el peso y duración de la sobrecarga de esfuerzo en el transcurso de la migración;
- b. las características de la sociedad de acogida, entre las que figuran tanto las formas más o menos incluyentes de las políticas públicas respecto de los inmigrantes como los prejuicios y las prácticas discriminatorias compartidas por dicha sociedad (todas ellas dependientes de las representaciones sociales sobre la inmigración y los grupos inmigrados, es decir, del imaginario social sobre la inmigración);
- c. las características de los grupos de población inmigrados que los hacen reaccionar de formas específicas generando modos diversos de integración, asimilación limitada o marginalización respecto de la sociedad de acogida;
- d. la calidad y efectividad de la ayuda social que reciben los individuos inmigrados;
- e. las condiciones de vida concretas en el país de acogida de las y los inmigrantes, por ejemplo la situación legal de residencia, el estatuto socioeconómico, los lazos de pertenencia familiar, los lazos de pertenencia con el grupo étnico de origen, las experiencias de falta de seguridad y amenazas, etc.;
- f. las condiciones y características individuales: las enfermedades psíquicas previas, las experiencias de la migración que marcaron particularmente a

⁷³ En el comienzo de estos estudios incidió la firma del Acuerdo alemán-turco del 30 de octubre de 1961 que estimuló y reguló la migración de trabajadores turcos. El ingreso masivo de este tipo de migrantes, hasta el momento poco frecuentes y culturalmente "otros" (por su lengua, religión, modos de entender las relaciones sociales y políticas), provocó un impacto sociocultural del que todavía no se ha repuesto la sociedad alemana que no estaba preparada para recibirlos. Cf. Bosse, D.; Vior, E., *Politische Partizipation von Migranten mit muslimischen Hintergrund in Deutschland-Entwicklungen und Probleme*, Magdeburg, Institut für Politikwissenschaft Otto-von-Guericke-Universität, 2005.

- la persona, las expectativas y nivel de información previos a la migración, el conocimiento de idiomas, los modos y formas de “aculturación psicológica”, las vivencias negativas en el país de acogida (p.e. enfermedades, muerte de personas cercanas);
- g. la fase de aculturación en la que se encuentra cada persona y/o grupo inmigrante⁷⁴.

Una relectura de la enumeración anterior muestra que se distinguen con claridad factores independientes y factores dependientes del migrante mismo como posibilitantes de la enfermedad mental o del riesgo de esta. De todas maneras, según muestra este estudio, la preocupación política, social y profesional por la atención a los migrantes tiene más bien que ver con la necesidad de conservar la armonía social en la sociedad de acogida (la previa a la inmigración que en general se concibe como factor perturbante) para que esta no se vea seriamente trastornada por patologías nuevas o crecientes derivadas del fenómeno inmigratorio que puedan evitarse o disminuirse.

Aparecen otros datos que ponen de manifiesto el trato discriminatorio hacia los migrantes con dolencias psíquicas. Merecen destacarse, por ejemplo, los bajísimos índices de tratamiento e internación de pacientes psiquiátricos de origen migrante que registran las publicaciones y estadísticas⁷⁵. Igualmente resulta un problema mayor la falta de tratamientos en lenguaje materno siendo esto muy grave para el caso de terapias que consideran el lenguaje y los relatos de las y los pacientes un instrumento fundamental de diagnóstico y tratamiento, sean o no psicoanalíticas, puesto que, entre otras distorsiones, se vuelve imposible la recuperación de relatos en los casos de amnesia provocada por el choque cultural. Para la mayor parte de las y los pacientes inmigrantes, habida cuenta de las carencias y dificultades de los diagnósticos posibles, el tratamiento que les es proporcionado no va más allá de un cóctail de psicofármacos, práctica, como se sabe, totalmente alejada de un verdadero tratamiento psicoterapéutico del tipo que sea. Frente a estos resultados un tanto desalentadores el trabajo de Koch finaliza con un llamado a incrementar las competencias interculturales de los terapeutas, los funcionarios y el conjunto de los actores sociales, si bien lo hace en sentido funcionalista como medio para lograr una “armonía” social y no tanto desde una perspectiva de reconocimiento de la otredad y de la diferencia migrantes como valor sociocultural positivo.

⁷⁴ Cf. pp. 43-44, en Koch, E., “Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatische Rehabilitation und Migration”. En: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrg.), *Gesunde Integration*, Berlín, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 2003, pp. 43-53.

⁷⁵ Entre un 1% y un 9% de la población en condiciones de internación solamente en 2003.

De los estudios reseñados por Koch solo en un trabajo de N. Schmacke de 2002⁷⁶ aparece el respeto por la autonomía de los inmigrantes; allí se supera el concepto de asimilación mediante la consideración de la pertenencia cultural y de los valores propios de estos. Esta constatación casi marginal habilita a indicar el *locus enuntiationis* y algunos presupuestos ideológicos del artículo de Koch. En efecto, más allá de las buenas intenciones y del sentido crítico del autor, se evidencia que para este, tanto como para casi todos los estudios que analiza y critica, existe un único patrón de desarrollo humano que es el occidental europeo de los países centrales. Vale decir, la perspectiva resulta una vez más etnocentrista. Respecto de los grupos migratorios se evidencia como ideal para los mismos y sus relaciones con la sociedad de acogida la integración / asimilación a este patrón a través de diversas etapas de adaptación al mismo. Agregado a este presupuesto está el de una concepción esencialista de las culturas a las que pertenecen las y los migrantes que las considera como entidades cerradas y deja de lado las dinámicas propias del cambio y las posibilidades de la relación intercultural real, obturando de este modo la posibilidad de elaborar estrategias de salud mental que, además de ser exitosas, respeten el complejo de derechos de los que las y los migrantes son sujetos.

Conclusiones

En las páginas anteriores se mostró en primer término que el conflicto “vulnerabilidad vs. autonomía” no es una novedad de las filosofías del siglo XX y actuales, sino una cuestión persistente en el pensamiento occidental. De la multiplicidad de ejemplos que brinda su historia, se seleccionaron dos autores paradigmáticos como Aristóteles y Kant. Recurriendo al Estagirita, se puso en evidencia que sus desarrollos de las figuras emblemáticas por su perfección y autosuficiencia del *phrónimos* y del *sofós* apenas enmascaran el profundo dramatismo derivado de su carácter mortal. En cuanto a Kant, se prefirió partir de un par de calas en su textos y expandir el tratamiento más tradicional del tema con referencias a epígonos; sobre todo poniendo de relieve la “paradoja de la autonomía” que se encierra en los enunciados kantianos según se percatara sagazmente de ello P. Ricoeur.

Aún haciendo justicia a la riqueza de perspectivas y argumentos que se pueden recabar en las obras heredadas de la tradición filosófica respecto de este conflicto, fue uno de los objetivos de esta contribución poner de manifiesto la visualización del debate en la segunda mitad del siglo XX a raíz del lugar teórico central ocupado por la vulnerabilidad en los estudios de Ética, Antropología filosófica y Filosofía política, a partir de las investigaciones de H. Jonas, E. Lévinas, C. Gilligan y Ricoeur.

⁷⁶ Cf. Koch, ob. cit., p. 46.

Por último, mediante las referencias al tratamiento filosófico contemporáneo del fenómeno migratorio y, en especial, al caso de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos, se intentaron ampliar aún más los aspectos teóricos y prácticos en juego. Si bien en otras publicaciones se esbozó una clasificación de las investigaciones filosóficas sobre el tema⁷⁷, siguiendo el hilo de las corrientes predominantes, este texto que se concentra en el conflicto “autonomía vs. vulnerabilidad” destaca dos temas fundamentales. Por un lado, recurriendo al utillaje conceptual de autores como Zambrano y Fernet-Betancourt, entre los filósofos, y de J. Bustamante, sociólogo, se pone de manifiesto que las dos formas principales de la vulnerabilidad característica de las y los migrantes, vale decir, la vulnerabilidad subjetiva (dolor y sufrimiento) y la vulnerabilidad objetiva (exclusión de la comunidad ciudadana de derechos y obligaciones), son diversas caras o facetas de una misma vulnerabilidad que se hace visible en diversos momentos, situaciones y fenómenos del proceso migratorio. Por otro lado, se mostró la pertinencia teórica del debate a través de un enfrentamiento de posiciones entre los autores que subrayan la peculiaridad de la vulnerabilidad de las y los migrantes y su carácter inhabilitante para el reclamo y ejercicio de derechos provocado por esta, y aquellos, como Mezzadra, que insisten en los rasgos de autonomía ya implícitos en el ejercicio del “derecho de fuga” y sus consecuencias para el desarrollo del capitalismo y de nuevas formas de ciudadanía.

A entender de la autora, que mantiene una distancia crítica respecto de Mezzadra⁷⁸, sin embargo, ninguna de ellas puede ser defendida de modo excluyente. Justamente el caso de la (no)atención a la salud mental de los migrantes, tanto en el nivel teórico, como en el de las políticas y las prácticas pertinentes, lleva a concluir que no pueden ser soslayadas este tipo de vulnerabilidades. Sin embargo, se sostiene que los términos de la tensión pueden y deben ser mantenidos en los tres planos señalados. En el plano teórico, el análisis de los diversos tipos de vulnerabilidad no debe ocultar el igualmente fructífero de las modalidades de reclamo y ejercicio de autonomía y de derechos por parte de las y los migrantes y sus diversos y complejos grupos de pertenencia. En este sentido, se contribuiría a un enriquecimiento del análisis si a categorías explicativas seductoras como el “derecho de fuga” se le opusieran otras, igualmente explicativas, que provienen de la posición opuesta, como la de “vulnerabilidad estructural” o “vulnerabilidad objetiva”. En el plano de las políticas públicas, que conllevan de modo latente en todos los casos la discusión por la definición

⁷⁷ Cf. Bonilla, A., “Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América latina”. En: Alemián, C. (ed.), *Las ideas del siglo XXI-XII. Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires, FEPAL, 2006, pp. 225-237.

⁷⁸ Bonilla, A., “La insuficiencia teórica del ‘derecho de fuga’”. En: Lértora Mendoza, C. (ed.), *Actualidad filosófica en el Cono Sur. XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires, FEPAL, 2009, e/p.

de la ciudadanía y sus formas de ejercicio, la consideración de la vulnerabilidad es la que permite una distancia crítica de la facticidad política y muestra sus falencias e injusticias, a la vez que el acento en la autonomía redundante en propuestas creativas y superadoras del desconocimiento, la invisibilización, la discriminación y el descuido del otro que aquejan a las sociedades contemporáneas. Por último, en el plano de las prácticas, no se trata de mantener de modo ficticio los conflictos o magnificarlos, en lugar de minimizarlos o resolverlos⁷⁹, sino de hacer de los conflictos el motivo para volver visibles las injusticias y las conculcaciones de derechos en el sentido pleno de la palabra. Negar, minimizar y homogeneizar, en estos casos, justamente equivaldría a un rechazo de la actitud racional que saca su potencial creador y transformador del reconocimiento de los conflictos.

Desde la perspectiva filosófica intercultural que anima este trabajo, se da término al mismo con una “aplicación” de lo discutido a la situación argentina en el campo de la salud mental. Dado que en el país no existen prácticamente estudios de salud mental que tengan por objeto a las y los migrantes con sus vulnerabilidades particulares, ni políticas y prácticas adecuadas, una visión global crítica que tome en cuenta el propósito básico intercultural y pluralista enunciado en la Ley Nacional de Migraciones conduce al menos a tres conclusiones provisorias en este punto. En primer término se señala que los modelos vigentes de salud mental, signados de modo implícito por la metáfora homogeneizante y falsamente universalista del “crisol de razas” que hasta hace poco fue dominante en el imaginario nacional, son de tipo asimilacionista y similares a los descriptos más arriba. En segundo lugar, también hay que alertar contra el racismo y la xenofobia latentes en el imaginario social que impiden el reconocimiento positivo del otro; en consecuencia se invisibilizan rasgos culturales y coyunturales que deberían ser tomados en cuenta para la tipificación y estudio de las enfermedades mentales y sus variantes, para la formulación de diagnósticos y para las prescripciones terapéuticas. Por último, el cambio indispensable solo puede provenir de una formación antropológica y lingüística adecuadas de los profesionales de la salud mental que deban ocuparse con estos grupos y del incremento de profesionales e investigadores de origen migrante. Estos, cumpliendo una función que va siendo reconocida cada vez más como indispensable en nuestras sociedades pluriculturales, podrán actuar de “puentes” culturales y contribuir no solo a la superación de ciertas formas de vulnerabilidad que aquejan a las y los migrantes sino a mejorar el estado de las ciencias, las políticas y las prácticas de salud mental en la Argentina.

⁷⁹ Aquí se hace una referencia explícita al segundo sentido de lo “malo”, según Maliandi, para evitar la crítica que pudiera dirigirse contra la posición asumida en este texto. Cf. Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 13-14.

Violencia e identidad sociocultural

Patricia Britos*

Resumen

En este trabajo trataré un tema que hoy en día está en discusión en todos los ámbitos, el de la violencia que impera en las calles. Para analizar esta cuestión, me referiré principalmente a la problemática: pobreza-marginalidad, es mi intención marcar la diferencia y mostrar las posibles implicaciones que surgen de lo que se propone como una marcada diferencia en nuestro tiempo. Lo que genera resentimiento es la falta de posibilidades y de horizontes, la falta de dignidad que algunos/as ciudadanos/as sienten en forma permanente, sin tener la posibilidad de ser parte de la contrato social.

Artículo

1. Introducción

En este trabajo voy a tratar un tema que hoy en día está en discusión en todos los ámbitos, el de la violencia que impera en las calles y en todos los espacios públicos. Para analizar esta cuestión, me referiré principalmente a la problemática: pobreza-marginalidad, es mi intención marcar la diferencia y mostrar las posibles implicaciones que surgen de lo que se propone como una marcada diferencia en nuestro tiempo. Para esto es importante discutir sobre el concepto de identidad, sobre lo que sienten las personas que forman parte de la sociedad y de qué manera se puede convivir sin intolerancia y discriminación.

2. Identidad

Cuenta A. Sen¹:

Hace unos años, cuando regresaba a Inglaterra después de un corto viaje (en ese entonces era director del Trinity College de Cambridge), el oficial

* Profesora en Historia y Magíster en Ciencia y Filosofía Política en la Universidad Nacional de Mar del Plata y, actualmente, doctoranda en etapa de presentación de tesis en el Doctorado de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Ha trabajado en docencia e investigación durante 20 años y se ha especializado en el área de Filosofía Política. Se ha dedicado a la teoría de la justicia y, últimamente, se ha preocupado por la relación entre las emociones y el derecho. Ha publicado artículos sobre temas relativos a la realidad sociopolítica actual y, desde el año 2008, es Presidente del Centro de Estudios Filosóficos y Sociales.

¹ Sen, A., *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 9.

de migraciones del aeropuerto de Heathrow, quien controló mi pasaporte indio con bastante rigor, me planteó una pregunta filosófica de cierta complejidad. Tras ver la dirección en el formulario de migraciones (Residencia del Director, Trinity College, Cambridge), me preguntó si el director, de cuya hospitalidad evidentemente yo gozaba, era un amigo cercano. Me demoré unos segundos, porque no me quedaba del todo claro si podía afirmar ser mi propio amigo. Luego de reflexionar, llegué a la conclusión de que la respuesta debía ser afirmativa, ya que por lo general me trato a mí mismo de manera bastante amigable y, además, cuando digo tonterías, de inmediato me doy cuenta de que, con amigos como yo, no necesito enemigos. Debido a que me demoré en dilucidar todo esto, el oficial de migraciones quiso saber exactamente por qué había dudado y, en particular, si había alguna irregularidad para mi ingreso en Gran Bretaña.

Bien, finalmente se resolvió esa cuestión práctica, pero la conversación fue un recordatorio, si es que era necesario, de que la identidad puede ser un asunto complicado.

La idea de que cada persona pertenece a un grupo particular y se debe identificar con él resulta bastante conflictiva de por sí ya que para poder pertenecer, hay que mostrarse en oposición a otro. Si no se es idéntico, se es diferente. Si no se es de Boca, se es de River (también se puede ser de Independiente, Racing, etc., pero lo importante es mostrar que no se es de tal o cual cuadro); si no se es blanco, se es negro; si no se es rico, se es pobre. He escuchado con desolación como alguna compañerita de mi hija que cursa 4to año de Primaria, cuando se refería a los “pobres” o a las casas u autos pertenecientes a pobres. Una nena que había cambiado de situación económica por el divorcio de sus padres, le dijo a mi hija: “¿viste que mi nueva casa de afuera parece de pobre? Pero tiene una distribución...” No se sabe a qué se refería exactamente, sí se nota qué es lo que intentaba hacer: no perder el estatus social que tenía. Esto seguro no surgió de la niña, alguien le hizo entender anteriormente que era mejor ser rico que pobre, que las casas “con distribución” son mejor presentadas en sociedad que las que no la tienen y que es preferible “pertenecer”, que como todos sabemos, significa pertenecer a la clase dominante. Por lo tanto, para “pertenecer”, hay que luchar aguerridamente por seguir siendo lo que somos ante el fantasma de lo que nos podemos convertir. Si es tan fuerte el sentimiento por ser una persona y no otra, entonces, el otro que presenta características extrañas para mí, debe ser alguien para rechazar. ¿Acaso no rechazamos la idea de recibir en casa a un extraterrestre o a un fantasma -en el caso de que existieran- por el simple hecho de que nos aterriza el hecho de que es diferente? En muchos casos, esto se traslada a las personas.

Hoy en día persiste en gran medida lo que Amartya Sen considera un enfoque singularista y abarcador de la identidad humana. Entonces, este singularismo hará que los seres humanos sean miembros de un solo grupo, él está pensando aquí en las civilizaciones y religiones, que ha sido la causa de la violencia en gran parte de nuestro mundo en los últimos años.

En nuestra vida cotidiana, nos vemos como miembros de una variedad de grupos y pertenecemos a todos ellos. La misma persona puede ser, sin ninguna contradicción, ciudadano estadounidense de origen caribeño con antepasados africanos, cristiano, liberal, mujer, vegetariano, corredor de fondo, historiador, maestro, novelista, feminista, heterosexual, creyente en los derechos de los *gays* y las lesbianas, amante del teatro, activo ambientalista, fanático del tenis, músico de jazz y alguien que está totalmente comprometido con la opinión de que hay seres inteligentes en el espacio exterior con los que es imperioso comunicarse (preferentemente en inglés). Cada una de estas colectividades a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le da una identidad particular. No se puede considerar que alguna de ellas sea la única identidad de la persona o su categoría singular de pertenencia. Dadas nuestras inevitables identidades plurales, tenemos que decidir acerca de la importancia relativa de nuestras diferentes asociaciones y filiaciones en cada contexto particular².

El concepto de identidad en el “consenso superpuesto” (término acuñado por John Rawls que aparece en su *Liberalismo Político*) tiene especial relevancia al momento de evaluar si una sociedad es tolerante y si se logra la ansiada convivencia. En el texto mencionado se trata de contestar la pregunta: ¿cómo es posible que pueda haber una sociedad justa y estable donde los ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por conflictos y aun doctrinas religiosas, filosóficas y morales inconmensurables? Este tema es sumamente difícil de tratar, y forma parte de la larga lista de preguntas que se hacen tanto la filosofía política como la filosofía moral. Rawls cree encontrar respuestas -por lo menos para que un régimen democrático cree las instituciones consideradas necesarias ya en su teoría de la justicia- que tienen un contenido esencialmente político.

Rawls usa el término *identidad* en el sentido de “nuestra concepción de nosotros mismos”, o “la clase de persona que queremos ser”³. Y sostiene que si un ciudadano cambia de religión, no pierde su identidad pública o institucional. Esto se debe a que existe una concepción política de la persona; se trata de un concepto de ciudadanía donde todos son libres e iguales.

² *Ibidem*, p. 11.

³ Rawls, J., *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, nota al pie 34, p. 31.

3. Consenso superpuesto

Para ver cómo una sociedad bien ordenada puede unificarse y estabilizarse, Rawls introduce la idea del *consenso superpuesto* de doctrinas comprensivas razonables. La unidad social se basa en un consenso sobre lo político; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad⁴.

Rawls dice que “el liberalismo político trata de contestar la pregunta: ¿cómo es posible que pueda haber una sociedad justa y estable cuyos ciudadanos libres e iguales estén profundamente divididos por doctrinas morales, filosóficas y religiosas, conflictivas y aun inconmensurables?”⁵.

El liberalismo político, sistema democrático constitucional que garantiza tanto las libertades de los antiguos como las de los modernos, junto con las doctrinas comprensivas no nos garantiza la razón pública. Pero, entonces, ¿en qué consiste la superposición de consenso? Rawls sostiene que el consenso al que debemos llegar no es uno que sea útil solo para aceptar autoridades, concertar cambios en las instituciones o lograr que gane la opción que más nos gusta porque responde a intereses que compartimos momentáneamente. Para Rawls, un malentendido entre el tipo de consenso que él propone y el que procede de la política cotidiana y sirve para alcanzar un acuerdo, resulta fatal. El consenso superpuesto no es, de ninguna manera, un mero *modus vivendi*. Este no dura mucho y, además, en cualquier momento puede quedar sin efecto porque cambian las circunstancias que lo crearon.

Dice Rawls: “propongo que en una razón pública las doctrinas comprensivas de la verdad o de lo correcto sean reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigido a los ciudadanos como ciudadanos”⁶. El principal punto que nos interesa es la búsqueda de un consenso entre doctrinas comprensivas razonables. Para construir una concepción política de justicia de forma de obtener un consenso superpuesto, se lo trata de llevar hacia un pluralismo razonable, en sí mismo el resultado del ejercicio de la razón humana bajo condiciones de libertad⁷. La razón pública ni critica ni ataca las doctrinas, religiosas o no religiosas, excepto en la medida en que esas doctrinas son incompatibles con los fundamentos de la razón pública y una política democrática. No es la verdad lo que se busca, tampoco un

⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 133-4.

⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶ Rawls, J., *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 132.

⁷ Rawls, J., *Political Liberalism*, ob. cit., p. 144.

concepto del bien. Lo que se busca es algo menos ambicioso, disminuir el conflicto entre los valores políticos y los comprensivos. Se supone que los ciudadanos tienen dos visiones, una comprensiva y otra política, y se necesita que estas estén adecuadamente relacionadas. La tarea no es nada fácil. Rawls se preocupa por el hecho de que si hay una creencia muy profunda, esta puede ser un obstáculo para la convivencia en una sociedad que atienda los reclamos de todos; por esta razón, se aboca a construir una alternativa donde haya un elemento más abarcador que es lo político, el deseo de vivir en una sociedad justa puede así permitir dejar a un lado la discusión más profunda de la doctrina comprensiva.

Es importante destacar que la única forma de convivir de acuerdo con el liberalismo político, se basa no solo en el respeto a la libertad de conciencia, sino también en el de los derechos humanos. Tomando como corolario el caso de la política internacional, Rawls dice -siguiendo a Kant- que se respetarán las diferentes culturas y se tolerarán otras formas de gobierno, siempre y cuando estas no atenten contra los derechos de las personas. Martha Nussbaum⁸ lo dice de una forma similar; sostiene que los liberales políticos defienden dos tipos de tesis que se complementan: la defensa de la libertad religiosa, más generalmente la libertad de conciencia; y la defensa de los derechos de libertad de movimiento, de asamblea, de expresión, de igual participación política, igual tratamiento bajo la ley, tanto civil como criminal, y finalmente, varios derechos a la integridad y la inviolabilidad de la persona. Digamos que esto significa que si no se está dispuesto a dejar de lado costumbres que afectan a otros física o psicológicamente, entonces no está dispuesto a vivir en una democracia.

4. Doctrinas comprensivas culturales y religiosas

Todos tenemos alguna idea de lo que significa el concepto de “doctrina comprensiva”; versa sobre de qué se trata la vida, atiende al problema de cuál es la concepción correcta del bien. Nos interesa en especial el de Rawls, ya que es él quien propone la discusión sobre la supervivencia de doctrinas comprensivas dentro de su “liberalismo político”. Aquí voy a citar la definición que él nos ofrece: una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de carácter personal, así como ideales de amistad y de relaciones asociacionales y familiares, y muchas otras cosas que van a informar nuestra conducta, y en el límite, nuestra vida como un todo. Una concepción es completamente comprensiva si cubre todos los valores y virtudes reconocidos dentro de un sistema articulado con bastante precisión; mientras que una concepción es solo parcialmente comprensiva cuando comprende cierto número de valores y virtudes no políticas, pero de ninguna manera todos, y está articulada

⁸ Ver Nussbaum, M., *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, p. 81.

bastante laxamente. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser tanto generales como comprensivas⁹.

Doctrinas comprensivas de todo tipo -religiosas, filosóficas y morales- pertenecen a lo que podemos llamar la “cultura de fondo” de la sociedad civil. Esta es la cultura de lo social, no de lo político. Es la cultura de la vida diaria, de sus muchas asociaciones: iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, y clubes y equipos, para mencionar unos pocos. Todos los ciudadanos tienen doctrinas comprensivas que por lo general no están dispuestos a dejar de lado. La idea de que otro individuo con una doctrina que está en oposición a la mía me pueda imponer alguna acción, o que no se respete mi opinión sobre algún asunto que concierne a la sociedad, resulta un impedimento para que se forme un consenso social.

En una sociedad democrática hay una tradición de pensamiento democrático; este es conocido al menos por los ciudadanos educados. Esto tiene que ver con la “razón pública”, que responde a la concepción de una sociedad democrática constitucional bien ordenada -por lo menos así lo presenta Rawls-. La forma y contenido de esta razón responden a la idea de la democracia. Las principales instituciones de la sociedad, en su forma y contenido, son vistas como un espacio donde se comparten ideas y principios¹⁰. Entonces, ¿cómo se influyen mutuamente las ideas y principios de la cultura de fondo con la cultura política? Lo importante aquí es tener presente que si un individuo está convencido de que un hábito o costumbre, que ha pasado de generación en generación en su pueblo o grupo étnico, es correcto moralmente, entonces será muy difícil que acepte cambiarlo solo porque se opone a la razón pública.

No hay duda de que una democracia constitucional no se lleva bien con una doctrina comprensiva; sin embargo, esta afirmación no debería ser tan categórica. Por un lado es cierto que si alguien piensa en una religión como el cristianismo o el judaísmo, por ejemplo, no es fácil imaginar la forma en que los ciudadanos creyentes puedan adaptarse a una sociedad liberal al estilo rawlsiano. El dogmatismo de estas religiones no parece permitir una gran tolerancia. A pesar de ello, a través de la historia, se han dado muchas sociedades que convivieron pacíficamente¹¹, de hecho, Europa ha sido el origen de una sociedad judeocristiana que ha sobrevivido en América a

⁹ Rawls, J., *Political Liberalism*, ob. cit., p. 13.

¹⁰ Ver Rawls, J., *Political Liberalism*, ob. cit., p. 14.

¹¹ Holanda es un país con una profunda división entre cristianos y protestantes; sin embargo, han vivido pacíficamente bajo una constitución de tipo consociacional. Esta les concede a las minorías el derecho de veto a cualquier decisión tomada por la mayoría que los afecte de alguna forma.

pesar de las olas de antisemitismo. Hoy en día resulta mucho más difícil “superponer” doctrinas comprensivas más extremas, como el caso de la musulmana, aunque no parezca a través de los últimos sucesos, hay muchas personas del mundo árabe que no quiere conflictos y menos la guerra. En realidad, lo que se hace más difícil es que existan gobiernos teocráticos donde la intolerancia y la exclusión tenderán a ser mayores, y donde resultará más complicado saber qué piensa realmente la ciudadanía sobre ciertos asuntos.

5. Nuestro problema, el de la problemática social

Ahora, creo que la cuestión latinoamericana, y por consiguiente la argentina, no se asemeja a lo que muestran las discusiones descriptas, sino que más bien nuestras sociedades están teñidas de violencia que se produce por diferencias que son de otro tipo. En este debate que surgió ya hace más de 10 años, lo que se plantea es la problemática de la dificultad que tienen principalmente los que pertenecen a diferentes culturas y religiones para convivir, tanto Rawls como Sen¹² están pensando en Europa y Estados Unidos y la cuestión mundo occidental-mundo musulmán, pero en los países latinoamericanos -la Argentina incluida- no hay diferencias de este tipo porque la inmigración no consiste mayormente en gente proveniente de los países árabes, sino los latinos. Por lo tanto, cuando estos autores hablan de violencia, intolerancia y discriminación están pensando en un conflicto que no nos pertenece. Incluso el hecho de que se hayan perpetrado atentados tales como el de la Embajada a Israel y el de la AMIA, no responde a una batalla propia sino ajena; en realidad, estos sucesos son producto de la facilitación de estos hechos en un país como la Argentina donde todavía no ha habido respuestas claras de parte de los gobiernos y del Poder Judicial. Nosotros, los académicos e intelectuales, estamos dejándonos llevar por discusiones que no colabora suficientemente a nuestra propia crisis; a veces, las modas intelectuales nos sumergen en discusiones que están más bien lejanas a nuestra propia realidad. Es cierto que todo lo escrito en los últimos años sobre el respeto a las diferentes culturas aporta fundamentalmente a que construyamos una sociedad donde se respeten los derechos y las libertades de los otros sin grandes imposiciones de parte de una cultura imperante hacia otra que se presenta como colonizada, mas dejamos de lado mucho al aceptar lo ajeno como propio. Me parece que es importante recalcar las necesidades de un pueblo para poder opinar sobre la posibilidad de resolver sobre sus deficiencias, todo filósofo/a político o moral se basa en un análisis empírico que se presenta como problema y al que se pretende dar solución; entonces, hay que reconocer que la violencia dada en los países latinoamericanos tiene más que ver con lo sociocultural que con lo religioso-cultural. El resentimiento que dirige las acciones y reacciones violentas

¹² Cuento a Kymlicka entre ellos con referencia a esta discusión.

surge de la imposibilidad de acceder a un mundo mejor, a la falta de una sociedad justa y equitativa donde cada ciudadano/a tenga la posibilidad de alcanzar la felicidad, en palabras de Rawls, que se alcance la justicia como imparcialidad.

Quiero señalar también la posición Sen-Nussbaum, que surgió en el libro que ambos compilaban juntos *Calidad de vida*, y que provoca un debate sobre lo limitado de los bienes sociales primarios rawlsianos, ellos sostienen que se deberá apuntar a un concepto de capacidades básicas: que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas. La capacidad de desplazarse resulta relevante, hay otras también como las de satisfacer las necesidades de alimentación, de vestido y alojamiento, ser feliz, tener dignidad, tener salud y poder evitar enfermedades, o de participar en la vida social. Todas estas son acciones o estados a las que Sen denomina “funcionamientos”. Él dice que la vida es un conjunto de funcionamientos interrelacionados, y una estimación de estos nos posibilita la evaluación del bienestar. Martha Nussbaum propuso una lista de capacidades funcionales centrales de los humanos:

1. Vida
2. Salud del cuerpo
3. Integridad física
4. Sensaciones, imaginación y pensamiento
5. Emociones
6. Razón práctica
7. Sentimientos de compasión, respeto, dignidad, autorespeto
8. Preocupación por otras especies; actividades recreativas
9. Control político y material sobre el ambiente

Dentro de la lista, está en el grupo 7) incluido el autorespeto que es uno de los más importantes bienes sociales primarios en la teoría de la justicia de Rawls, lo incluye en el principio aristotélico, y es uno de los bienes sociales primarios más importantes. Sin este no se puede llevar adelante una vida feliz y plena y si alguien no se siente bien en su sociedad, no podrá participar de ella. Se habla del autorespeto como una emoción que se opone a la vergüenza en el sentido de deshonor y está relacionado con la idea de que si alguien no se siente respetado y considerado por los otros, entonces no va a emprender ninguna actividad porque sentirá que carece de sentido. Parece extraño hablar de sentimientos a la hora de discutir una teoría de la justicia, mas hay una buena producción de trabajos que expresan esta posición que plantea que el derecho no puede estar separado de las emociones, que solo se puede analizar el derecho mediante el tamiz de las emociones y si no es así, no aporta soluciones para las deficiencias de nuestro sistema legal. Siguiendo con la cuestión del autorrespeto vs.

vergüenza, Nussbaum sostiene que la vergüenza es una emoción dolorosa que responde a una sensación de no poder alcanzar cierto estado ideal (...) uno se siente inadecuado, carente de algún tipo deseado de completitud o perfección, y, que por supuesto, se debería tener¹³. Obviamente, se trata de un sentimiento profundo que no necesariamente va acompañado por un enrojecimiento en nuestras mejillas, se trata de cuestiones que a veces imposibilitan que una persona pueda hacer ciertas cosas, un ejemplo es el que da Sen y extraído de Adam Smith, la vergüenza de cómo ir vestido. No se trata de una cuestión del momento, se trata de que ir mal vestido define una situación social y condiciona las relaciones entre las personas. El prejuicio aflora y se producen situaciones que cada vez más incrementan el resentimiento y el conflicto social, e inclusive cultural.

Quiero referirme especialmente a la intolerancia entre grupos sociales, ni siquiera se trata de ricos vs pobres, se trata de la sociedad vs la marginalidad. Me decía un abogado que trabaja en una unidad carcelaria que todavía no ha logrado que los jueces dejen de proponer la “reinserción” de los presos en la sociedad, él rechaza este concepto porque sostiene, correctamente a mi entender, que estos detenidos nunca formaron realmente parte de la sociedad, entonces, difícilmente podamos reinsertarlos; sería mejor pensar en que la tarea comienza casi desde el principio, hay que ayudarlos a que puedan realizar sus vidas con respeto a sus personas e intentando mostrarles algunas vías por las cuales alcancen su realización. En una palabra, a veces pedimos más de lo que damos. Ser marginal significa no tener posibilidades, no estar en la distribución en la posición original, no recibir ninguno o gran parte de los bienes sociales primarios, no acceder a casi ningún funcionamiento que conceden las capacidades básicas senianas. ¿Por qué reclamamos algo que no dimos previamente?

En una ocasión, trabajando en una escuela marginal, me tocó trabajar el tema de la solidaridad. La pregunta formulada era qué hacer cuando se encuentra a alguien accidentado y la unánime respuesta no esperada fue: le robamos y salimos corriendo. Al intento de explicar que había que cooperar con alguien que lo necesitaba, que era una falta grave dejar morir a alguien sin socorrerlo, etc., los alumnos de 7º grado (el grupo rondaba los 14 o 15 años porque había solo dos que no habían repetido nunca) se apoyaban entre sí reafirmando la idea de que eso era lo único aceptable. Entonces, para terminar de convencerme de que no había lugar para mi contraargumento, un alumno me dijo: “Señora, ¿usted realmente cree que si alguien me encuentra en la calle tirado haría algo por mí?” Antes de poder responder, observé como todos se miraban y cabeceaban dándole la razón, y tratando de dar más fundamentos para su opinión. Lo que expresó este

¹³ Ver Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 218.

alumno tenía asidero porque nunca había sentido la solidaridad en carne propia. Es más, había tenido una experiencia muy dura ya que su hermano mayor -a quien adoraba- había estado alojado en un instituto para menores y sus compañeros lo habían violado, atado a una reja, le habían tirado un colchón encima y lo habían incendiado; el muchacho sobrevivió y quedó quemado en casi un 90% de su cuerpo (le faltaban pedazos de las orejas y había quedado pelado, casi no podía oír y veía muy mal).

Cuento esto para explicar que la pobreza no parece estar directamente vinculada con la violencia y con el resentimiento, lo que sí está relacionado es la intolerancia y la discriminación que se percibe ante ciertos sectores sociales y culturales. Se es víctima de este trato y, luego, se produce la discriminación inversa: en algunos colegios -que es lo que más conozco- los profesores son rechazados por los alumnos apenas toman funciones y, si no se esfuerzan, tienen pocas posibilidades de ser aceptados. Es así como estos chicos siempre fueron tratados y así aprendieron a comportarse, dando lo que recibieron.

Por otra parte, el maltrato no solo viene desde el afuera, también hay muchas historias de maltrato por parte de la familia. Como decía una vez una asistente social en un colegio con tono de desesperación: “no se puede tocar ningún tema porque acá al que no lo violaron, lo golpean, si no los padres están presos...” El sufrimiento del abuso tanto físico como psicológico marca a los jóvenes negativamente y, además, es necesario tener en cuenta de que estos chicos no conocen otra forma de relacionarse, otra manera de comunicación que no sea la de la violencia. Otra anécdota en una escuela marginal que describe esto es la siguiente: se estaba discutiendo qué cosas podían hacer los mayores de edad legalmente, la idea era hablar de cuestiones como los derechos de los adultos para trabajar, votar, comprar un auto, acciones por el estilo; entonces, una alumna pregunta lo siguiente “¿usted se refiere a cuando nos dicen que nosotros no podemos hacer lo mismo que ellos (los padres) ...drogarnos, robar o golpear (como cuando nos pegan)? Ella creía que era normal que los adultos hicieran todo eso, no conocía otra vida, entonces lo expuso como parte de la vida cotidiana. Una vez más voy a reproducir las palabras de un alumno para mostrar el grado de abandono que hay en ciertos sectores, quise referirme a su familia y pensé que con tantas separaciones y desintegraciones familiares tenía que hacer alguna referencia que no le causara ningún malestar, elegí mis palabras y le pregunté jocosamente: “Te va muy mal (en el colegio)... ¿qué piensan tus padres, familiares o amigos? Y él contestó: están todos presos”.

Hay una realidad que está reclamando a gritos que alguien haga algo, en un estado de derecho debería haber leyes que protejan a todos y cada uno de sus ciudadanos/as; sin embargo, nos encontramos con que cuando hay

una gran inseguridad, aparece inmediatamente el fantasma de la “mano dura”. Y surgen personajes del mundo televisivo proclamando por la pena de muerte, cuando nunca reclamaron por los que estaban fuera de la sociedad, por los que no tenían derechos.

Por último, creo que es esencial dejar en claro que esta idea teórica del contrato social nos lleva a plantear y replantear en qué tipo de mundo queremos estar, qué instituciones deberíamos crear o recrear para alcanzar la justicia como imparcialidad. Obviamente, es necesario acudir al derecho para recomponer lo que se ha convertido en una relación caótica. Somos seres humanos que jugamos a ser perfectos y no nos damos cuenta de que solo fue una cuestión de suerte haber nacido donde nacimos, haber tenido los padres que tuvimos, la genética, el nivel educativo, etc. Por todo esto, Nussbaum citando a Aristóteles, dice que si imaginamos a los dioses griegos tal y como aparecen en las leyendas -criaturas poderosas y que todo lo ven, que no necesitan alimentos y cuyos cuerpos nunca sufren ningún daño- veremos que la ley no tendría sentido en sus vidas¹⁴.

¿Qué necesidad tendrían de hacer contratos, de devolver depósitos y así sucesivamente? ¿Qué necesidad tendrían de poseer leyes contra el asesinato, el asalto, la violación? Los humanos necesitamos leyes porque somos vulnerables a daños y perjuicios de muchas maneras. Y la vulnerabilidad tiene que ver con el derecho. Los ejemplos más claros siempre corresponden al derecho penal donde se tiene en cuenta qué sintió la víctima, en qué contexto o situación se produjo el crimen o el delito, por ende, habrá que atender a sentimientos de vergüenza y de repugnancia para avanzar en una teoría de la justicia lo más justa posible. Se debe encarar una propuesta interdisciplinaria y abarcadora para la resolución de conflictos sociales y culturales tan fuertes que finalmente hacen a toda la población.

Es necesario que se resuelva la cuestión de fondo para que surja la solución a este sinfín de acciones violentas que está alterando a la sociedad toda, a todos los sectores socioculturales.

¹⁴ Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano*, ob. cit., p. 19.

El conflicto entre el orden moral-policial y la dimensión ético-política

Mario Heler*

Resumen

Realizaré una exposición en dos pasos. En el primero, precisaré los conceptos de “orden moral-policial” y “dimensión ético-política”. Y en un segundo paso, determinaré el tipo de conflicto que se da entre ambos en nuestras sociedades. La introducción de estas dos expresiones en el primer paso, tiene como objetivo atender a la confusión que pareciera reinar en nuestro *ethos*, cuando hasta las palabras parecen estar a la deriva. En el segundo paso daré entonces cuenta de la forma de entender el conflicto como *en-crucijada* y como *enredo*, para luego precisar en función de este último: la *tensión/oposición*. Esta modalidad del enredo conviene a la relación entre el orden moral-policial y la dimensión ético-política.

Artículo

Realizaré una exposición en dos pasos. En el primero, precisaré los conceptos de “orden moral-policial” y “dimensión ético-política”. Y en un segundo paso, determinaré el tipo de conflicto que se da entre ambos conceptos en las sociedades contemporáneas.

Cabe aclarar primero que la introducción de esas expresiones tiene como objetivo atender a la confusa situación en que nos sumergen los actuales cambios sociales, donde el uso de las redes conceptuales de las palabras *moral* y *ética* adquieran una excesiva ambigüedad y oscuridad. Por su parte, lo que podríamos caracterizar para abreviar como la “espectacularización” de la *política* en las democracias actuales parece borrar la diferencia entre las prácticas políticas que se hacen usuales y acostumbradas y la política que desde la modernidad se vincula con procesos de emancipación.

* Doctor en Filosofía por la UBA. Profesor Titular regular en la Carrera de Trabajo Social (Facultad de Ciencias Sociales) y Profesor regular Asociado en el Ciclo Básico Común (CBC) de la Universidad de Buenos Aires; Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto Gino Germani. Profesor del Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, en la Maestría en Administración (MBA) y en el Programa de Doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas y Estadísticas de la UNR. Posee numerosas publicaciones en el área de la ética, la filosofía política y la filosofía contemporánea.

Es así que el uso social de los términos *moral*, *ética* y *política* no aplican adecuadamente en nuestras prácticas y no resultan *aplicables* porque las palabras no logran investir las prácticas ni estas dan carnadura a aquéllas. Hace falta entonces articular significaciones que establezcan alguna diferencia con las usuales y acostumbradas: articular una significación que genere condiciones de posibilidad para *ser consecuente con lo ético y lo político* en nuestra actualidad.

En este sentido, el tema de la *conflictividad* remite a esa situación y señala la problemática contemporánea que surge de la observación (en el doble sentido de percepción y cumplimiento) de la *capacidad de control* (por asimilación e integración de la disidencia) del capitalismo en su actual etapa; capacidad que no parecen debilitar las denuncias de la profundización de desigualdades y opresiones que ocasiona para la mayor parte de la población mundial, mientras solo una minoría se mueve en la opulencia y el despilfarro, al mismo tiempo que se deteriora el sistema ecológico del planeta.

1. El orden moral-policial

Sobre este plano de problemas, la construcción de los conceptos “orden moral-policial” y “dimensión ético-política”¹ toma en cuenta, por un lado, cierta tradición en el uso de los términos “moral” y “ética”. Como se sabe, se utilizan como sinónimos, pues refieren al mismo significado etimológico: tanto en griego como en latín, aluden a los *usos y las costumbres* de un grupo humano, con la consecuente connotación de *residencia* o *morada*, pero también de *carácter*. Aquí se distinguirán ambos términos retomando la tradición que atribuye a “moral” esta acepción compartida y reserva el uso de “ética” para la *crítica* a los usos y costumbres establecidos, esto es, para la crítica a la “moral”.

Por su parte, con el término “policía” se pretende restringir el sentido de “política”, teniendo en cuenta que si *todo* es política/político... nada lo es. Recordemos entonces una acepción de “policía” que por lo general no consideramos. El diccionario nos dice que se trata del “*buen orden* que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”. La policía remite así a la administración y gestión del orden social. Es que los usos y costumbres definen *regularidades* que a su vez son causa y efecto de leyes y ordenanzas, en tanto que el gobierno procura la conservación del orden que queda establecido por esas regularidades y, llegado el caso, se encarga de introducir

¹ Un desarrollo *in extenso* se encuentra en Heler, M., “El orden moral-policial y la dimensión ético-política”. En: Ambrosini, Cristina M. (compiladora), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Universidad Nacional de Lanús, en prensa.

las modificaciones necesarias que no alteren el *status quo*. En tanto el orden dado se toma como el “*buen orden*”, su administración y gestión es conservadora, se dirige a la preservación del orden a través del tiempo.

Con la expresión *orden moral-policial* se pretende nombrar al orden social de la modernidad hasta nuestros días. Reúne y pone en correspondencia la doble constitución de lo social: subjetiva y objetiva. El aspecto *subjetivo* se remarca a través del componente “moral” de la expresión; mientras el carácter *objetivo* lo brinda la referencia a *lo policial* (a la objetivación de los usos y costumbres en instituciones, reglamentos y órganos de gobierno, etc.). Pero el orden policial engloba y trasciende a los individuos que lo integran. A la vez que establece una participación y repartición social, que define el modo en que *cuentan* (se tienen en cuenta) las partes de la sociedad. Puede decirse entonces que conforma y gestiona una *contabilidad social*².

La vieja cuestión del lazo social de las sociedades modernas³ encuentra respuesta en esta doble composición del orden social con su carácter policial incorporado en los cuerpos de sus integrantes. Pero al mismo tiempo, señala la naturalización del *status quo* y su capacidad de asimilar la disidencia sin alterar en profundidad su contabilidad. Es que por estabilizar y estratificar las relaciones sociales, se constituye en un sistema de dominación.

La administración y gestión del *orden moral-policial* tiene como una de sus funciones fundamentales estabilizar e inmovilizar el devenir de los usos y costumbres ya impuestos. Para ello debe gobernar sobre los cuerpos y las almas de los miembros de la sociedad: gobernar de tal modo de obtener obediencia (aunque sea producto de una conformidad ficticia)⁴.

² Cf. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

³ En este sentido, para nuestra actualidad, he planteado la necesidad de un *cambio de perspectiva en ética*: Heler, M., “La necesidad de un cambio de perspectiva en ética”, *Erasmus Revista para el intercambio intercultural*, ICALA, UNRC, Río Cuarto, marzo de 2009, pp. 181-200. Pues ya no se trataría de reflexionar sobre el problema de gobernabilidad propio de la modernidad clásica, pues ahora la cuestión parece radicar en cómo resistir a un dominio social que se pretende total, bajo el universal fundamento del capital.

⁴ “La representación mental que el grupo se hace de sí mismo solo puede perpetuarse en y a través del esfuerzo incesante de representación (teatral) mediante el cual los agentes producen y reproducen, incluso en y a través de la ficción, la apariencia al menos de la conformidad a la verdad ideal del grupo, a su idea de verdad [...] Pero los grupos recompensan universalmente los comportamientos que ellos consideran como universales realmente o, por lo menos, en intención, por lo tanto conformes con la virtud; y otorgan una preferencia particular a los homenajes reales, y hasta ficticios, al ideal del desinterés, a la subordinación del Yo al nosotros, al sacrificio del interés particular al interés general, que define, muy precisamente, el paso al orden ético [aquí deberíamos decir “moral”]”, Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 222.

¿Cómo se provoca y sostiene la gobernabilidad (o, como dice Foucault, “gubernamentalidad”)?⁵ Por una parte, la partición y repartición del orden moral-policial se incorpora en sus habitantes (moral) en los procesos de subjetivación, otorgándoles un *sentido práctico* para actuar en la sociedad, conforme a su pertenencia a una parte de la sociedad y según la posición que en consecuencia ocupa⁶. En tanto las instituciones sociales, con sus normativas y dispositivos de control, materializan los usos y costumbres dándoles continuidad y llegando el caso, orientando los cambios necesarios según la contabilidad del “buen orden”.

De este modo, también se instituye lo visible y lo decible dentro del orden policial, que se hace carne, observable en el comportamiento social, a la vez que invisibiliza y convierte en ruido la expresión de las desigualdades de la partición y repartición social. Solo es racional y razonable lo que *encaja* dentro de lo esperado y esperable, ya estipulado por los usos y costumbres dados⁷. En cambio, si un argumento, un reclamo, un cuestionamiento no *encaja*, no es audible, ya que se percibe como un ruido: se convierte en un desatino, una enunciación irracional o no razonable.

No obstante, apoyada en la subjetivación de los cuerpos y en la objetividad de las instituciones, esta estabilización o estratificación no es total ni completa. En realidad es resultado de una lucha entre distintas fuerzas, una lucha en la que algunas de ellas logra dominar, sin por ello eliminar las luchas; solo se define un equilibrio precario en movimiento. Las resistencias se manifiestan en el entramado social y provocan situaciones conflictivas que según la ponderación momentánea de las fuerzas pueden ocasionar reacomodamientos del orden moral-policial para su autoconservación. Pero las resistencias continúan operando e intentando desgarrar el orden de la *igualdad desigual* para dar cabida a nuevas y diferentes posibilidades de igualdad y libertad.

2. La dimensión ético-política

La *dimensión ético-política* remite a la *distorsión* que impone la contabilidad del orden moral-policial a su propio postulado constitutivo de *igualdad y libertad* de todos. Por ello se trata de una “dimensión” del mismo orden, que emerge dentro de él y frente a tales distorsiones, interpelando en nombre precisamente de esa igualdad y libertad. Y consecuentemente demanda tanto una reacción subjetiva (*ética*) de desidentificación y resubjetivación

⁵ Cf. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

⁶ Cf. por ejemplo, Bourdieu, P., ob. cit. passim. También puede decirse que el proceso de subjetivación provoca las identificaciones que hacen a las identidades.

⁷ Y ello ocurre incluso en las discusiones en las que solo se esgrimen razones para motivar el consenso y coordinar la acción. Cf. Heler, M., *Jürgen Habermas. Modernidad, racionalidad y universalidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

como, objetivamente, una lucha por la transformación (*política*) de esa distorsión, por la instauración de una nueva contabilidad donde cuenten las partes que no tienen parte.

La dimensión ético-política *irrumpe* en relación con *lo invisible y lo indecible* de un orden moral-policial. Si -como se señaló- *ética* se entiende en función de la tradición que asigna a la ética el papel de *la crítica a la moral*. Y si *política* se comprende como *la crítica a la partición y repartición policial*, como *la impugnación de la invisibilidad e inaudibilidad de las desigualdades que el orden policial impone*. Entonces, *las cuestiones ético-políticas* surgen de la puesta en cuestión *en nombre de la igualdad y de la libertad* de la partición y repartición social dominante. A su vez, supone un proceso subjetivo de desidentificación y nueva subjetivación (ética) en la disputa, en la lucha, para dar parte a los que no tienen parte en la desigual contabilidad social (política). Disputa entonces siempre subjetiva y objetiva: esfuerzo de crítica, de nueva subjetivación, de resignificación y de argumentación, dirigido a la transformación del orden moral-policial.

La apertura de la dimensión ético-política conlleva la exigencia entonces de *ser consecuente*⁸ con ella y serlo comporta (en sus aspectos subjetivo y objetivo) la lucha por hacer visible y audible la necesidad de una transformación del orden moral-policial. Una transformación provocada por *la revelación de la distorsión social*, que nos *rebela* contra *la naturalización* de las desigualdades y opresiones del orden moral-policial, impulsa a la construcción de posibilidades para dejar de *ser actuados* por ese orden, así como a inventar posibilidades de mayor igualdad y libertad para todos.

En la modernidad, podríamos decir que las desigualdades de las partes manifiestan una conflictividad especial dada la postulación característica del moderno orden moral-policial: la (formal) *libertad e igualdad de todos*. Pero tal postulación oculta que la igualdad y la libertad constituyen el punto de inflexión para la reproducción de nuestras sociedades *de la igualdad desigual*, es decir, encubre que esa postulación formal es condición de la generación de desigualdades y opresiones. Es que la igualdad y libertad de todos se articula modernamente con la idea de *contrato* y en este, las partes contratantes son iguales en tanto se obligan por igual y en forma libre, porque lo hacen por libre consentimiento (no es aceptable la esclavitud), pero las obligaciones que se contraen libremente por el contrato pueden ser (lo son) *desiguales*⁹. Y así se oculta que la conservación del

⁸ Cf. Badiou, A., "La idea de justicia". En: *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, Buenos Aires, Grupo Acontecimiento, N° 28, 2004, pp. 9-22.

⁹ Cf. Heler, M. (editor), *Filosofía social & Trabajo Social. Elucidación de una profesión*, Buenos Aires, Biblos, 2002, capítulo II.

orden moral-policial se sostiene *en la producción* -subjetiva y objetiva- de *lo mismo*: la producción reducida a *re-producción* del orden establecido con su distorsión.

El ser consecuente con esta dimensión que atraviesa el orden moral-policial, en tensión con él y resistiendo a sus dispositivos de control, en lucha contra la partición y repartición social establecida, supone enfrentar fuertes oposiciones, justamente por salirse de lo usual y acostumbrado. Constituye un desafío que en cada momento dependerá de las condiciones subjetivas y objetivas disponibles. Además, la lógica acostumbrada trabajará para que la apertura de la dimensión ético-política se encarrile en una defensa de intereses particulares de alguna parte de la sociedad (dentro de la dinámica del orden moral-policial), cuando la cuestión es ser consecuente con las implicancias y consecuencias en cada momento de la igualdad y la libertad *para todos*. Pero por ello mismo, supone algún grado de transformación del orden moral-policial. Aun así, el resultado no está garantizado ni las tácticas adoptadas aseguran el éxito de la estrategia propuesta, ni tampoco la profundidad y consolidación de un éxito posible.

Responder a la dimensión ético-política se presenta por ende como un *desafío*, un desafío necesario de afrontar si se habrá de *ser consecuente* con la irrupción de la dimensión ético-política. Pero que constituye una *apuesta*: no puede predecirse ni hay medios técnicos capaces de planificar, implementar y evaluar los resultados cuantificables para cualquier situación semejante. Si ha de ser evaluado lo será por su proceso más que por sus productos, importará más lo sucedido y las posibilidades abiertas para continuar combatiendo las desigualdades y las opresiones.

3. La relación conflictiva entre el orden moral-policial y la dimensión ético-política

De lo expuesto se desprende que la relación entre el orden moral-policial y su dimensión ético-política no puede ser más que conflictiva.

Pero tal conflictividad no puede entenderse como un problema de decisión frente a una *encrucijada*, pues no hay elección posible: vivimos una determinada vida, aquella que logramos en nuestro orden moral-policial y las alternativas de elección están, en principio, determinadas por ese orden, son funcionales a su continuidad.

Los conflictos nos acosan en nuestro actual orden social en transición. Pero frente a cualquier tipo de problema, la cuestión consistiría en llegar a formular el conflicto como una *encrucijada*: captarlo como un *dilema* entre alternativas de acción con consecuencias similarmente convenientes o inconvenientes.

Es que solemos pensar en los conflictos espacialmente, en relación con un camino casi recto que en determinado momento se bifurca en dos o más caminos alternativos y excluyentes. Pero la *imagen del camino* implica una *fuga hacia el futuro*, como si el recorrido hasta llegar a la encrucijada hubiera efectivamente sido recto, sin obstáculos, sin dificultades ni retrocesos, y urgiese retomar inmediatamente la rectitud desdibujada.

Esta forma usual de abordaje de los conflictos, nos ubica frente a la necesidad de pensar las soluciones posibles como formas de recuperar una dirección única y previsible en nuestro accionar, sin reclamar -y he aquí la cuestión- un análisis y una contextualización, lo más adecuada que se pueda, del conflicto mismo. Pero no solo nos lleva a descuidar la reflexión con mayor profundidad sobre el conflicto, sino que además presenta las posibilidades de acción como las únicas alternativas dadas aunque disjuntas e incompatibles. *Los conflictos quedan así reducidos a la cuestión de determinar la mejor elección o la menos mala.*

La resolución de los conflictos-encrucijada se propone entonces como una *elección individual*, aunque sea siempre una elección social tanto de posibilidades socialmente predeterminadas como de alguna manera compartidas, *consensuada o consensuales*. Justamente el conflicto se identifica con la falta de consenso, con el desacuerdo. En el conflicto, no hay acuerdo respecto de cuál es el mejor camino, sobre la opción más ventajosa, acerca de lo que *uno* debe hacer en estos casos. Los otros no darán su libre consentimiento a cualquier elección, y tal consentimiento es crucial para el logro del consenso base del orden moral-policial moderno.¹⁰ En un aspecto, ese consentimiento es primordial en nuestro orden, pues necesitamos de los otros: la persecución de nuestros fines egoístas se da en un mundo social interdependiente, donde el *intercambio* con los otros hace factible la realización de nuestros fines.¹¹

En esta modalidad moral-policial de entender el conflicto, no hay lugar para el análisis de la génesis del conflicto, de los factores que confluyen en su generación, y cuya consideración -he aquí lo interesante- podría abrir nuevos y diferentes planteamientos y tratamientos. Por el contrario, es relevante salir del conflicto, mirar hacia adelante, hacia dónde nos llevará el camino elegido, sobre el trasfondo de un consenso social establecido. De este modo, se encubre que las alternativas de elección están ya predeterminadas en el

¹⁰ Cf. Heler, M., "Conflictos y racionalidad en el *ethos* moderno". En: Michelini, San Martín y Wester (editores), *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río IV, 1995.

¹¹ Heler, M., "¿Por qué el otro siempre es un medio", en Jürgen Habermas. *Modernidad, racionalidad y universalidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 143-156.

planteamiento del conflicto. Al desincentivarse su análisis, se elude precisamente advertir que recorreremos caminos con *encrucijadas bien señalizadas* (señalización que sabemos leer por estar subjetivados en un orden social y cuya interpretación *obvia* recibe refuerzos desde *la mirada de los otros*). Si existen otras posibilidades (quizá más difíciles o menos habituales, pero no por eso menos interesantes), estas quedan ocultas. Pero además, se evita la revisión crítica de los caminos recorridos conforme a los consensos sociales establecidos, con sus ya previstos empalmes y ramificaciones socialmente aceptables o inaceptables.

La actual ponderación de la innovación y el cambio no cambia esta orientación de nuestro orden moral-policial. Por el contrario, la refuerza con más posibilidades de elección que multiplican las encrucijadas: *las encrucijadas del consumo*¹². En última instancia, los caminos socialmente aceptados desembocan en encrucijadas de lo que podríamos llamar *posibles estáticos*: posibilidades impuestas como las únicas viables, “autosustentables”, fundamentalmente funcionales a la reproducción de la dominación, al tiempo que generadores de una *ficción de elección libre* (como en los supermercados y en los *shoppings*, elegimos sí pero únicamente entre aquello que se nos ofrece en las góndolas y las vidrieras, incitados por la publicidad).

Los usos y costumbres en las reflexiones sobre los conflictos de nuestro orden moral-policial disponen su comprensión como encrucijadas, donde las alternativas elegibles se dibujan desde una visualización de la situación conflictiva que presuponen aquello que una reflexión en profundidad debería poner a prueba, puesto que en realidad responden a la *supervivencia del status quo* (llegado el caso con modificaciones superficiales). Es así que en vez de una problematización del conflicto, se lo encauza en los *posibles estáticos* que convalidan lo acostumbrado y habitual (o lo que en determinado momento interesa establecer como lo acostumbrado y habitual).

Claro que tal encauzamiento logra ser eficaz porque la señalización de la encrucijada opera desde el trasfondo, incorporada en los cuerpos, predefiniendo las elecciones posibles (estáticamente) desde la misma formulación del conflicto con sus correspondientes alternativas de acción, a su vez conforme a la partición y repartición social.

Si la cuestión no radica en la forma más rápida y segura de salir del conflicto. Si su problemática no se reduce a desconocer cuál es la alternativa más conveniente a nuestras preferencias. Entonces el conflicto parece responder a otra imagen diferente a la de la encrucijada. Más bien corresponde a

¹² Heler, M., “La lógica *del* excedente y el actual predominio de la perspectiva del consumidor”. En: *Cuadernos del Sur-Filosofía*, Bahía Blanca, 2008, en prensa.

la imagen del *enredo*: al estar atrapados por factores de distinta índole que *hacen* a la situación conflictiva¹³ y que operan en ella entremezclándose y generando una red irregular y polimorfa, que nos apresa, que nos sujeta, inmovilizándonos, esto es, estancándonos en las posibilidades reproductoras del *status quo*. Factores subjetivos (morales) y objetivos (policiales) dúctiles a las sollicitaciones de cada momento y de cada circunstancia, que dejan ver lo esperado y esperable conforme al orden moral-policial.

Sin embargo, un enredo atravesado también por factores que se oponen al orden establecido, que muestran la distorsión social y nos interpelan a encontrar otras posibilidades de pensamiento y acción diferentes a las ya dadas. Estos factores tensionan el enredo, sin llegar a dividirlo en dos (en-crucijada) ni eliminar el entrelazamiento. Cuando irrumpe la dimensión ético-política, el enredo se convulsiona y crispa, lleva al máximo la elasticidad de la red que nos envuelve y aprisiona en los laberintos del buen orden. Tal vez hasta logre desgarrar la red, dar acceso a posibilidades diferentes a las dadas (estáticas), poner en movimiento *posibles dinámicos*.¹⁴

La relación conflictiva entre el orden moral-policial y la dimensión ético-política cabe entenderla entonces como una *tensión/oposición*, la que al manifestarse debe dirimirse, sin poder optar entre el orden establecido o las exigencias de igualdad y libertad. Debiendo lidiar con la apuesta por *ser consecuentes* con la dimensión ético-política *en* las condiciones impuestas por el orden moral-policial.

La cuestión frente a los conflictos pasa entonces por desenredarnos, por desenmarañar los factores que coartan nuestros movimientos, impidiendo encontrar soluciones acordes con la complejidad de la situación y con las revisiones necesarias de nuestras, hasta el momento, habituales modalidades de comportamiento. Pensado el conflicto bajo la imagen del enredo, el análisis de los cursos de acción posibles no es lo prioritario: importa antes descubrir los factores que nos atan, que nos enmarañan, para potenciar así nuestras posibilidades de crear nuevas y mejores modalidades de afrontar el conflicto. Ya que los conflictos no se resuelven. Su disolución (tal vez en nuevos conflictos) depende de la transformación de las condiciones que lo generan y tal transformación exige su tematización.

¹³ Recordemos que “factor” tiene la misma raíz que *factum* (hecho; que puede entenderse como lo dado, o mejor, lo establecido, y también como participio del verbo *hacer*) y ambas palabras provienen del verbo latino *facere*.

¹⁴ Si con “posibles estáticos” hago referencia lo que podríamos calificar de permitido y/o funcional al orden moral-policial, por el contrario, los “posibles dinámicos” muestran senderos por explorar y construir, que se suelen calificar de inviables y no autosustentables, y cuyas implicancias y consecuencias aunque impredecibles no *encajan* (al menos en principio) dentro del orden dado.

Atender al conflicto, desechando el impulso de “huida al futuro” y abordarlo como un *enredo* no es empero una cuestión meramente intelectual de reconocimiento e interpretación de lo que nos sucede, de la red que nos envuelve aprisionándonos. La posibilidad misma de atender al conflicto como un enredo supone una actitud al mismo tiempo teórica y práctica, de pensar/hacer o de hacer/pensar. Exige desidentificación: un proceso que haga posible dejar de estar atrapado en el juego en espejo en el que los otros nos identifican como determinada parte de la sociedad correlativamente a nuestra identificación con esa parte, con sus implicancias y consecuencias. Pero también un proceso de re-subjetivación consecuente con una mayor igualdad y libertad. Exige la lucha contra las objetivaciones sociales que nos confirman en nuestro lugar con las correspondientes identificaciones. Objetivaciones que incluyen significaciones encarnadas en los cuerpos y que requieren ser trabajadas críticamente. Estableciéndose así, subjetiva y objetivamente, diferencias que permanecían invisibilizadas o que son producto de este proceso de enfrentamiento con el orden dado. Se pondría así en escena nuevas posibilidades necesitadas de ser construidas y que si bien no tienen garantías de fecundidad, sensibilizan y alertan contra las diversas expresiones de la oposición/tensión que conflictúa nuestro mundo desde adentro, así como contra las modalidades habituales en que esa oposición/tensión tiende a *aplacarse* en nuestro orden moral-policial.

Fronteras y muros: encuentros y desencuentros de los cuerpos y las palabras¹

Diana Maffía*

Resumen

El concepto de “frontera” se identifica con algo físico que separa espacios geográficos. Pero más allá de la cartografía, tiene una dimensión simbólica. El muro es una perversión de la frontera, que impone un aspecto de la complejidad en criterio de alteridad. Como las fronteras geográficas, nuestros cuerpos y palabras pueden ser lugares de separación o lugares de encuentro, lugares amurallados donde lo diferente es una amenaza, o espacios de rico intercambio y negociación entre mundos. Utilizaremos esta metáfora para hablar de los encuentros y desencuentros de los cuerpos, de los lenguajes, y del efecto virtuoso de la traducción.

Artículo

En este breve artículo me propongo explorar una metáfora, la del cuerpo y la palabra como frontera, para encontrar una nueva mirada sobre las múltiples violencias que parten de marcar una identidad como territorio hegemónico de lo humano, y plantear la alteridad como ajena y extranjera en relación a ese territorio. En su presunta universalidad y abstracción, el sujeto de la política tiene sin embargo sexo, color, clase, etnia y edad; que solo se nombran cuando pertenecen a sujetos subalternos. En sí mismo un caso de violencia simbólica, esta transformación del diferente en “otro”, esta enajenación de lo humano, precede muchas otras formas de violencia. Puede llegar incluso a la demonización y deshumanización del disidente, como en la violencia aberrante de la tortura, y su mecanismo constituye la base ontológica de toda forma de discriminación.

* Doctora en Filosofía por la UBA. Docente e investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA. Directora Académica del Instituto Hannah Arendt de Política y Cultura. De 1998 a 2003 fue defensora adjunta en Derechos Humanos y Equidad de Género, en la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires. En la actualidad es diputada por la Coalición Cívica en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. Sus últimos libros son *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (editorial Feminaria) y *Búsquedas de sentido para una nueva política* en colaboración con Elisa Carrió (editorial Paidós).

¹ Una versión preliminar de este artículo, con el título “Los cuerpos sexuados como frontera” integra la compilación editada por Patricia Britos “*Democracia, Tolerancia, Libertad*”, publicada por Ediciones Suárez, Mar del Plata, 2009.

El concepto de *frontera* tiene en general una interpretación geográfica, considerándose como la demarcación del confín o el límite entre Estados. Una línea física, arbitraria o natural, que le da a la espacialidad una intención, un “adentro” y un “afuera” de la frontera, una separación entre lo propio y lo ajeno. Pero, además del aspecto físico de la frontera, existe una dimensión simbólica que opera para darle sentido a la **experiencia** de lo propio y lo ajeno. La frontera simbólica establece un sistema de identidad de características normativas, y reordena las condiciones de la vida para dictar cómo se vive el tiempo, el espacio, los comportamientos, los deseos, lo temido y lo querido².

Esta interpretación cultural de la frontera nos permite prescindir de las habituales explicaciones geográficas, económicas, demográficas y políticas para poner el acento en las representaciones, los sentidos de la vida, del mundo, del nosotros y los otros. Y con ello, pasa de la objetividad a la subjetividad, de la tercera persona a la primera persona. Los lenguajes, con su forma de categorizar el mundo, sistematizan esta identidad y establecen fronteras simbólicas. La cartografía de los cuerpos también nos permite dar este salto, pensarlos más allá de la aparente naturalización del cuerpo físico, semiotizarlos, y analizar así su identidad y su sentido de lo propio y de lo ajeno como una frontera cultural.

Al hablar de semiotizar los cuerpos estoy avanzando un paso más, porque me interesa la construcción que se hace de los cuerpos, y en particular (como feminista) de los cuerpos sexuados, desde construcciones de sentido similares al lenguaje; la construcción preformativa de los sexos, las identidades, las orientaciones, los géneros, los deseos, lo permitido y lo prohibido entre ellos, lo normativo, y también lo que escapa a la regla, lo subversivo, lo que se sale de catálogo, los cuerpos que nos irritan y nos interpelan cuando no podemos clasificarlos, los cuerpos que interpretamos como semejantes y los que interpretamos como diferentes al nombrarlos.

Al decir “nosotras las mujeres” construimos con el lenguaje un colectivo en el que nos incluimos con naturalidad muchas mujeres, pero en cuyo borde otras muchas sueñan con ser aceptadas fronteras adentro; mujeres transgénero que son sancionadas por sus disidencias, y explícita o silenciosamente expulsadas del territorio de lo femenino. Al decir “la disidencia sexual” expresamos con el lenguaje la referencia a una conducta que se aparta de las normas, y por lo tanto presuponemos tales normas al llamar “disidente” a esa conducta. ¿Quién instala las normas, quién las obedece, quién castiga sus incumplimientos, quién patrulla las fronteras de los cuerpos?

² Rizo García, Marta y Romeo Aldaya, Vivian, “Una propuesta para pensar las fronteras simbólicas desde la comunicación, la cultura y la semiótica”, XVIII Encuentro Nacional AMIC 2006, Morelia, 2006. *Mimeo*.

Todo cuerpo está atravesado por lo que cierta antropología llama “zonas de clivaje”³ que estructuran (aunque no determinan) las identidades; factores como la clase, la raza, la etnia, la religión, el sexo, la edad, que son condiciones materiales a partir de las cuales se configura un universo de sentido que va a delinear los territorios del *yo*, del *nosotros* y de lo *ajeno*. Es la **relevancia** que otorgamos a estos factores, y no su mera existencia, lo que produce esa acción preformativa del nombrar. Así se establece nuestra comunidad de pertenencia, como identidad, y se expulsa al diferente fuera del colectivo, como alteridad. Al ser materiales, muchas de estas condiciones actúan como razones objetivas y tangibles que establecen fronteras “naturales” entre los cuerpos. Pero la relevancia es un factor cultural, muchas veces impuesto violentamente, en cualquier caso arbitrario aunque sea consensuado.

Insisto en la semiotización de esas diferencias, porque los aspectos culturales fuertemente cristalizados sirven de justificación para una jerarquía de los cuerpos que determina entre ellos relaciones de poder y a veces de opresión y de dominio. Desde una cultura patriarcal, los cuerpos de las mujeres son cuerpos apropiables. Si se resisten serán violentados, y lejos de justificarse la resistencia se justificará la violencia como forma de disciplinamiento, como manera de “poner las cosas en su lugar”, aunque los lugares misóginos impuestos por el derecho, la teología y la política hayan sido establecidos sin nuestra participación ni nuestro consentimiento.

Desde una cultura homofóbica, lesbofóbica y transfóbica los cuerpos sexualmente disidentes serán degradados, expulsados, y también se justificará la violencia disciplinadora contra ellos, a veces bajo la forma de tratamientos terapéuticos “normalizadores”. El cuerpo deberá ser el precio, mutilado y degradado, para ser nombrado de la forma en que se aspira, para ser aceptado en el clan.

Durante siglos, para el pensamiento europeo, un cuerpo negro era un cuerpo esclavo. Al enfrentarse un blanco a un negro, trataba a ese cuerpo como un cuerpo disponible. En esa cultura, el propio negro se veía a sí mismo como un “otro” inferior, por virtud de la violencia simbólica que le impedía establecer un sentido de sí mismo fuera de la producción de sentido dominante, fuera del sentido impuesto por la cultura blanca. El mismo efecto de violencia simbólica opera sobre diversos aspectos de los cuerpos, aspectos a los que no podemos escapar, que son visibles, que nos tornan vulnerables por la producción de sentido que disparan, que constituyen fronteras físicas de identidad y alteridad.

³ Briones, Claudia y Siffredi, Alejandra, “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”, en *Cuadernos de Antropología*, N° 3, Buenos Aires, UNL-Eudeba, 1989. Citado por Rizo García y Romeo Aldaya, ob. cit.

Pero esas zonas fronterizas producidas por los discursos y los sentidos no son rígidas. En el constante contacto social, y desde este enfoque cultural, son necesariamente cambiantes, móviles y permeables. Requieren nuestra continua adaptación a interacciones diferentes y un esfuerzo permanente por interpretar al otro (la otra) y decodificar las consecuencias que podrían derivar de la interpretación que el otro (la otra) hace de nosotros o nosotras. Por eso se habla de las fronteras semióticas como autopoiéticas, porque como dice Zygmunt Bauman⁴ “cada momento de la vida de la sociedad es de autoconstitución, de autorreproducción y de autorrenovación”. Son espacios de gestación dinámica de identidad.

Y así como las fronteras geográficas, al establecer un contacto con representaciones del mundo distintas, pueden constituir espacios violentos con permanentes hipótesis de conflictos por la hegemonía, también los cuerpos pueden ser fronteras litigantes y a la defensiva. En sus extremos, ante los conflictos geopolíticos, los Estados construyen *Muros*. El Muro es una especie de perversión de la frontera. El muro erige una condición (entre las múltiples que nos caracterizan, un clivaje entre los múltiples clivajes) en división monolítica del género humano, y levanta una barrera para la comunicación y el contacto que pudieran “contaminar” la determinación interna.

El Muro erige materialmente la separación en función de esa identidad reducida a la relevancia absoluta de una condición, relevancia impuesta por quien tiene el poder de producir los sentidos hegemónicos, para que no se revelen las diversas similitudes ni se despierten las consecuentes hermandades que desmienten el discurso único de la diferencia y producen fisuras en el poder monolítico.

El muro entre Israel y Palestina por razones religiosas, el muro entre México y Estados Unidos para detener la migración, en su momento el muro de Berlín para demarcar territorios ideológicos y políticos, son muros autoimpuestos por los poderosos. La Provincia de Buenos Aires produjo el ridículo intento de imponer un muro en la mitad de un barrio para separar los municipios de San Fernando y San Isidro, y los propios vecinos lo derribaron. La Ciudad de Buenos Aires transformó un centro de recreación infantil en academia de policía, y cuando desde el colegio primario que funcionaba en el predio se levantó una queja, pretendió salvaguardar a los niños y niñas de la escuela lindante levantando un muro divisorio. El conflicto continúa.

El Muro separa de modo violento. Sería incongruente un muro de común acuerdo, pues eso implicaría un vínculo de negociación y de capacidad

⁴ Bauman, Zigmunt, “Postmodernidad y crisis moral y cultural”. En: *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2001.

de diálogo y consenso que el muro desmiente. La dimensión que se erige (no arbitrariamente sino por imposición de sentidos) en determinante de la diferencia irreconciliable, impide la comunicación; porque se invisibiliza el proceso de enajenación que neutraliza muchos otros aspectos en los que el vínculo sería posible. Por eso el poder es no solo el de levantar el muro, sino el de decidir la diferencia que construye al otro como otro (o a la otra como otra).

Y no solo hay muros políticos. Los cuerpos así semiotizados y jerarquizados también construyen muros. Y muchas veces con el mismo efecto absurdo de unidimensionalidad. Cuerpos hegemónicos que se han puesto como los únicos capaces en el ejercicio de la ciudadanía, la ciencia, el derecho, la teología; cuerpos que desde esas disciplinas normativas y desde esos espacios de poder elaboran las normas para todos los cuerpos, los valores para todas las vidas, silencian los sentidos de otros cuerpos hasta volverlos “in-significantes”.

Se produce así la paradoja de que como mujeres ya no tendremos un vínculo con nuestro cuerpo que no sea mediado por los sentidos producidos por el patriarcado, porque nuestras experiencias serán desmentidas y aceptaremos la autoridad del discurso científico sobre nuestra sexualidad; aceptaremos la prioridad de la culpa religiosa sobre nuestro deseo; aceptaremos la prioridad de la subordinación jurídica sobre nuestra autonomía. El patriarcado impone sentidos y valores incluso sobre experiencias que solo las mujeres podemos definir, como el orgasmo, la gestación, el parto, la menstruación, el amamantamiento y por cierto el aborto.

Los cuerpos así sojuzgados por la cultura dominante, son otros para sí mismos. Las mujeres nos vivimos como “otras” mirándonos y valorándonos desde el ojo del amo. Pero los cuerpos tienen al menos dos sentidos: el cuerpo físico visible y calificable externamente, y el cuerpo vivido. El concepto filosófico de “cuerpo vivido”, que le debemos a la fenomenología, proporciona al cuerpo una significatividad y una singularidad que no puede enajenarse. El cuerpo vivido sedimenta nuestras experiencias, es un cuerpo con historia que nos da una perspectiva siempre biográfica en el encuentro con otros cuerpos. No es un cuerpo universalizable ni abstracto ni objetivable, es el cuerpo que nos ubica en el espacio y en el tiempo, el que establece la lejanía y la cercanía de una manera subjetiva, el antes y el después en una temporalidad completamente personal, lo alcanzable y lo inalcanzable desde la propia experiencia del movimiento. Es el cuerpo donde cada sensibilidad, cada cicatriz, cada estría, cada localización física de las emociones, cada sensibilidad erógena, diseña un mapa totalmente personal que sedimenta como historia.

Enfrentar el cuerpo de otro (de otra) no como un cuerpo físico sino como un cuerpo vivido, nos propone un sentido de frontera totalmente distinto al que hemos descrito. La frontera es aquí un lugar de encuentro y no un lugar de lucha por la hegemonía. Un lugar de descubrimiento, de interacción y de intercambio donde la semiótica opera de otra manera. Un lugar de confluencia, de contacto con lo diverso que se nos muestra como posibilidad de ensanchamiento de nuestra concepción del mundo. El otro (la otra) porta vivencias que por definición no son las mías pero que no me desmienten como cuerpo vivido sino que agregan dimensiones imprescindibles a la concepción de un mundo que sea algo más que mi perspectiva sobre él. El otro (la otra) me permiten nada menos que la salida del solipsismo y la confianza en el mundo real.

Para este nuevo sentido nos puede servir un concepto de Iuri Lotman, el concepto de “semiosfera”⁵, pensado para los discursos, y que le da un nuevo sentido a la frontera semiótica. Las semiosferas son espacios de significación que se encuentran en relación (como nuestros “cuerpos vividos” son también espacios de sentido en necesaria relación social con otros cuerpos). Entre dos semiosferas existe un espacio de constante intercambio, que él llama precisamente “frontera”, lugar no físico, abstracto, donde tienen lugar los intercambios a través de los cuales un texto se traduce a otro texto.

Me interesa poner el acento en esta -no solo posibilidad sino- necesidad de la frontera: la **traducción**, no como el acto de traducir punto a punto un término en otro, sino como el proceso que establece una zona de negociación generadora de sentidos entre culturas, negociación sin la cual el diálogo y la comunicación es imposible. Es esta zona de negociación, esta frontera como espacio de traducción, la que reconoce en el otro la potencialidad de producir sentidos diversos de los míos pero no por eso eliminables.

La traducción permite que los sentidos (y con ello los cuerpos) no se comporten como sentidos hegemónicos; que se establezca contactos semióticos entre mundos y entre sujetos, contactos interculturales donde la diferencia no es expulsada sino decodificadora de sentidos. Género, edad, origen étnico, religión, preferencia sexual, se encuentran en negociaciones que por cierto pueden tener diversos resultados.

Al analizar las fronteras lingüísticas en algunos análisis culturales contemporáneos, se sugieren tres posibilidades: que una de las lenguas prevalezca

⁵ Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996, *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1986, *La Semiosfera III. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 2000.

sobre la otra y la haga desaparecer, que se produzca una mezcla de las dos lenguas formando una tercera, y que se use un cambio de código alternando en el habla trozos de ambas lenguas⁶. Estos intercambios no suponen idiomas diferentes, sino diferencias en los sistemas de símbolos, representaciones e imágenes del mundo; y pueden modificar no solo la manera de interpretar al otro sino incluso la comprensión que los colectivos tienen de sí mismos.

Un ejemplo es el de las travestis, testimoniado por personas de la propia comunidad en el reciente libro *La gesta del nombre propio*⁷, que en su título sugiere la polisemia de “gestar” una subjetividad dándole un nombre, como gesto político de afirmación de identidad, y la “gesta” como lucha por ese nombre. O mejor dicho, la lucha por darse a sí mismas ese nombre, por autodesignarse. Porque una frontera muy relevante en relación a los cuerpos hegemónicos, como hemos dicho, es la de la autopercepción y la heteropercepción, que en las relaciones de poder sobre el discurso se transforman en autodesignación y heterodesignación. Decirnos o ser dichas por el lenguaje amo. Los cuerpos disidentes suelen ser nombrados como perversos, desviados, anormales, ilegales, por lenguajes autorizados como la psiquiatría o el derecho.

Las travestis, al nombrarse como tales, no solo rechazan el valor denigratorio que se le había dado a este término y lo revierten en identidad en un gesto de subversión semiótica, sino que también rechazan la pretensión académica de subsumirlas en una categoría abarcadora como la de “transgénero”. Las travestis constituyeron un colectivo porque compartían una condición de identidad sexual, y se autodesignaron como gesto de apropiación del nombre para indicar el modo en que quieren ser reconocidas, un modo que subvierte la dicotomía masculino/femenino generando una enorme violencia sobre los sentidos prevaletentes que mucho tiene que ver con la violencia efectiva que los cuerpos de las travestis sufren cotidianamente.

Lohana Berkins, una activista travesti, lo expresa de esta manera⁸:

“Conocer a las feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas con nuestra identidad. ¿Qué somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? (...) En la acotada

⁶ Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, FCE, 2001.

⁷ Berkins, Lohana y Fernández, Josefina, *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2006.

⁸ Berkins, Lohana, “Un itinerario político del travestismo”. En: Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2004.

binariedad masculino/femenino, comenzamos a usar el femenino como manera de instalación en él y como un claro alejamiento de lo masculino y su simbolización” (p. 129).

“De acuerdo con los genitales con los cuales nacimos, el sistema patriarcal ha decidido que tenemos que actuar de determinada manera. Nuestros nombres tienen que ser masculinos, nuestra personalidad fuerte y poco sensible, debemos ser padres protectores y usufructuar de los privilegios de ser opresores. Nosotras no quisimos sujetarnos a vivir en función de ese rol que estaba determinado simplemente por nuestros genitales y nuestro sexo. Muchas cosas hacen a una persona y no solo la circunstancial realidad de sus genitales. Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto del que la sociedad asignó a su sexo. No se trata de la ropa, el maquillaje o las cirugías... Se trata de maneras de sentir, de pensar, de relacionarnos y de ver las cosas.

Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal” (p. 134/135).

Otra activista trans, Marlene Wayar⁹, reflexiona acerca del cuerpo travesti cuando este cuerpo está entregado a la prostitución. Esa doble enajenación, primero de la propia identidad de género, y luego de la propia pertenencia sobre el cuerpo:

“(...) comienza un proceso que podría definir como de desidentificación, en donde la/os otra/os no nos conceden pertenencia a lo femenino, pero tampoco nos integran a lo masculino de lo que renegamos. (...) curioso resulta este permanecer en un sitio indefinido donde algunos tratos son denigrantes, como lo son hacia una mujer, pero donde deben tener cierto cuidado, porque no todas las respuestas vienen desde este lugar, porque ante la humillación, una mujer puede levantar la voz, pero muchas de las travas se encuentran en condiciones de levantar la mano, quedando denigrado el hombrecito que pretendió alardear de superior.(...) Pero estar en cono de sombra en un lugar no definido, produce también mucha desesperación, y muchas, muchas corren apresuradas a intentar por cualquier medio pertenecer a algún sitio, en lugar de pararse en su sitio y destacar lo singular” (pag. 133/134).

Es quizá esa desesperación relatada por Marlene en primera persona la que lleva a muchas travestis a escapar de la interpelación permanente sobre su identidad, y ofrecer sus cuerpos en la prostitución, donde son valoradas dentro de los márgenes del sometimiento que el vínculo de mercantilización sobre los cuerpos implica. Son cuerpos con precio, lo que no necesariamente

⁹ Wayar, Marlene, “Salud mental y prostitución”. En: Claudia Korol, *Revolución en las plazas y en las casas*, Buenos Aires, Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo.

implica cuerpos con valor. Sufren así una doble enajenación, porque la condición de prostitución oculta la diversidad sexual al costo de ocultar toda la identidad y dejar solo un cuerpo disponible en el mercado de los cuerpos.

Marlene reflexiona, en una ponencia en un congreso sobre salud mental y derechos humanos:

“El transitar desde el género masculino hacia el género femenino, sin ser de uno ni de otro, nos influye de mil modos diferentes, máxime cuando te ubican en una clase social invisible, porque no sos clase baja, ni media, ni alta. Sos puta. Una puta no tiene madre, religión, enfermedades, sindicato, grupo, región. No posee nada, más que su cuerpo de puta. Y las putas son del pueblo, pero de noche a oscuras, a solas, sin que nadie lo sepa. Y como nadie lo sabe, nos golpean, nos coimean, nos desaparecen y nos matan” (p 135).

Las propias travestis impusieron el concepto de “transfobia” para referirse a este rechazo por sus cuerpos y su sexualidad que no es asimilable a la “homofobia”, entre otras cosas porque la homosexualidad no impugna la dicotomía sexual del modo en que lo hace el travestismo. Una mujer que ama a mujeres o un varón que ama a varones no dejan de ser mujer y varón por eso, aunque impugnen la heterosexualidad obligatoria del sistema patriarcal. No dudan (ni el Estado duda) acerca de dispositivos institucionales del sistema sexo/género como a qué baño les corresponde entrar, en qué sala de hospital deben ser internados/as, o en qué cárcel deben ser detenidos/as, cosa que a las travestis les pasa todo el tiempo. Sin establecer jerarquías en la discriminación o en la lucha por la identidad, solo me interesa señalar la complejidad de esta marca de identidad que comienza con el nombre pero inmediatamente conduce a un modelo disruptivo, que significa un desafío político de enorme magnitud.

Una poeta feminista y lesbiana, Valeria Flores, lo expresa así con exquisita pluma en:
Hay

*“Hay mujeres lesbianas
Hay feministas lesbianas
Hay lesbianas feministas
Hay lesbianas no mujeres
Hay translesbianas
Hay lesbianas femeninas
Hay lesbianas masculinas
Hay travestis lesbianas
Hay lesbianas andróginas*

Hay lesbianas que usan dildo
Hay lesbianas que no usan dildo
Hay lesbianas que tienen sexo con mujeres
Hay lesbianas que tienen sexo con lesbianas
Hay lesbianas que tienen sexo con travestis
Hay lesbianas que tienen sexo con gays
Hay lesbianas intersex



Hay multiplicidad de formas y expresiones de habitar lesbiana
Hay para quienes es una práctica sexual
Hay para quienes es una preferencia sexual circunstancial
Hay para quienes es una orientación sexual
Hay para quienes es una identidad erótica
Hay para quienes es una identidad política
Hay para quienes es una identidad sexual
Hay multiplicidad de formas y expresiones de pensar lesbiana



El problema es cuando se quiere subsumir un vasto y complejo repertorio de modos de existencia, bajo una categoría monolítica y binaria como mujer
El problema es cuando el binarismo de género domina la perspectiva de género
El problema es cuando se impone una representación hegemónica del sujeto de la política feminista
El problema es cuando se considera a “las feministas” un nosotros unívoco y genital
El problema es cuando el movimiento feminista silencia estas discusiones
El problema es cuando el movimiento feminista la ubica como una discusión secundaria
El problema es cuando el movimiento feminista asume la heteronormatividad como rectora de las políticas que impulsa
El problema es cuando se desconoce la violencia de toda operación de nombrar al otro
El problema es cuando un movimiento emancipatorio patrulla sus fronteras para vigilar el cuerpo de la lucha
El problema es cuando el movimiento feminista ignora la potencialidad política de las fugas de las narrativas normativas de la sexualidad
El problema no somos las lesbianas que no somos mujeres, el problema es cuando quieren hacer de nosotras una discusión innecesaria”¹⁰

¹⁰ Flores, Valeria, “Hay”. En: RIMA, 27 de mayo de 2009, Rimaweb. <http://www.rimaweb.com.ar/>

Volviendo a las fronteras semióticas como lugares de intercambio socio-cultural, como lugares de encuentro con lo diverso antes que como separación, que preceden la posibilidad misma de lenguaje, la posibilidad misma de comunicación, el concepto de “traducción” nos revela también una manera de estar en el mundo, una manera que construye paz y construye diálogo. He querido, en este breve trabajo, expresar mi compromiso de ubicarme intelectualmente en esa frontera en un lugar de traducción, un compromiso político con la no violencia que hace manifiesta mi convicción de que la paz exige una construcción activa y persistente.

Podemos vivir nuestros cuerpos como un Estado que decide patrullar sus fronteras para que no penetren extraños a su idiosincrasia, a la defensiva y preparados para el ataque; o podemos vivirlos como una invitación a sumar nuestra melodía personal a la polifonía de la diversidad humana, aquella construida con las memorias ancestrales de las lenguas maternas y con los idiolectos que se construyen como marcas de pertenencia, la polifonía que expresa en cada uno, en cada una, el afinado instrumento que son nuestras memorias y nuestras vidas, para sumarlos a la armonía prodigiosa de lo diverso.

El miedo político: verdugo de la creatividad social

Silvio Juan Maresca*

Resumen

Mi breve intervención se centra en un punto específico y quiere tener el valor de una advertencia. En efecto, una vieja e históricamente perimida forma de concebir la política amenaza sin embargo cobrar nuevos bríos en nuestras tierras latinoamericanas. Se trata del antagonismo amigo-enemigo, subordinación de la política a una metafísica y religión bastardeadas. Considero que el ejercicio del poder político, bajo el imperio de esa lógica, acarrea consecuencias nefastas, entre ellas, inhibir el desarrollo de los procesos cognoscitivos autónomos. A diferencia de ello, reivindico la política en términos de negociación, concertación y conciliación de las diferencias, conforme a los tiempos posmetafísicos que transitamos.

Artículo

En los años de la vergonzosa implosión del poder soviético, un intelectual estadounidense, Francis Fukuyama, proclamó el *fin de la historia*. Se inspiraba en Hegel y, sobre todo, en uno de sus comentaristas franceses más conocidos, Alejandro Kojève. Para Fukuyama, que poco después desechó su teoría, este fin de la historia equivalía al triunfo definitivo de la *economía de mercado*, la *democracia liberal o formal* y la *cultura homogeneizada*. Según él, el fin de la historia también implicaba el final de las grandes gestas, llevadas a cabo en función de objetivos trascendentes (metafísico-religiosos). Las predicciones de Fukuyama se cumplieron solo a medias. Los intelectuales vernáculos tomaron a la chacota las teorías de Fukuyama -bastante rudimentarias, por cierto- sin reparar siquiera que detrás de sus ideas alentaba una poderosa intuición de Hegel, digna de la más cuidadosa consideración.

* Licenciado en Filosofía por la UBA. Profesor universitario en UCES y el Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación Héctor A. Barceló. Docente en grupos privados de filosofía. Ha dirigido proyectos de investigación para el CONICET y la Universidad Argentina John F. Kennedy. Ha dictado conferencias y participado como expositor en congresos, seminarios, simposios, jornadas y paneles en el país y en el exterior. Autor de varios libros y más de 60 artículos en revistas especializadas y de divulgación. Últimas obras: *Nietzsche y la ilustración* (Alianza, 2004), *La muerte de Dios y el filósofo experimental* (Alianza, 2007). Ha sido director del Fondo Nacional de las Artes, de las bibliotecas de la Ciudad de Buenos Aires y de la Biblioteca Nacional.

En mi caso, creí comprender que entre todos los cambios fundamentales que se estaban produciendo -hablo de quince años atrás- uno de los más importantes era que tocaba a su fin cierta forma de concebir y ejecutar la política. La política ya no podía entenderse y practicarse como realización del Paraíso en la Tierra, mesiánicamente. Era necesario separar definitivamente el ejercicio del poder político de una metafísica y una religión vulgarizadas y bastardeadas, en suma, de toda *teleología histórica*, según captó precozmente Hannah Arendt y, después de ella, advirtieron tantos otros. Esa manera de concebir la política se resume perfectamente en la fórmula schmittiana -el gran teórico del nazismo y, en la práctica, también del bolchevismo-: el antagonismo *amigo-enemigo*. Sin embargo, y contra las previsiones de Fukuyama, se recae una y otra vez en esa forma de pensar y ejercer el poder político. Es la lógica de la confrontación permanente. Si no hay enfrentamiento, si no hay lucha a muerte, no hay política. Con la importante salvedad de que, como dice Marx, en la historia todo se produce dos veces; la primera como *tragedia* y la segunda como *comedia*. Hoy nos toca vivir la época de la comedia.

La lógica amigo-enemigo acarrea consecuencias nefastas. Quizá la experiencia paradigmática en este sentido fue la Revolución Francesa, con sus réplicas algo tardías: la Revolución bolchevique y la Revolución nacional-socialista. La lógica política de la confrontación culmina necesariamente en el Terror. Como vio preclaramente Hegel en un año tan temprano como 1807, el Terror francés no fue un episodio circunstancial y evitable sino la consecuencia rigurosamente lógica de una forma de ver las cosas. Si yo represento una razón histórica superior y absoluta, todo aquel que se oponga o incluso no se sume entusiastamente a la causa, no será mi adversario, sino una encarnación del mal absoluto, un obstáculo para que la historia realice sus fines trascendentes. Tendrá que ser eliminado sin contemplaciones y con buena conciencia. Se sabe que nazis y bolcheviques -imbuidos de esta misma concepción- dormían apaciblemente, sin pesadillas ni sobresaltos. En el límite, todo ciudadano deviene un sospechoso: no existe modo de asegurarse de que algún recóndito pliegue de su personalidad no albergue tendencias contrarrevolucionarias.

Padecemos hoy en nuestras tierras expresiones por cierto atenuadas y paródicas -es decir, cómicas- de esta lógica política, pero ella es su trasfondo. A diferencia de este modo de concebir y ejercer el poder político, Juan Perón, en su retorno del exilio, nos enseñaba previsoramente otro, adecuado a los nuevos tiempos por venir; la *negociación*, la *concertación*, la *conciliación de las diferencias*. Sobran los ejemplos, teóricos y prácticos: “para un argentino no hay nada mejor que otro argentino”, la unidad nacional como prioridad política, el abrazo con Balbín, correspondido con idéntica grandeza y dignidad, la superación de las viejas antinomias, la propuesta

de *un modelo* para el proyecto nacional (y no *el* proyecto nacional, para cuya confección definitiva debían intervenir muchas otras fuerzas políticas y sociales), etcétera.

Pero esta nueva forma de hacer política -en verdad tan vieja como la política misma, cuando esta se aparta de ideologismos mesiánicos-, esta forma de hacer política, digo, es un desafío a la *creatividad*. En ella no hay fórmulas preestablecidas, prejuicios ideológicos, recetas, moralinas demagógicas, ni destinos manifiestos. Por lo demás, es el único camino para llenar de contenido la democracia formal, transformándola en *participativa*, única posibilidad superadora que despunta actualmente en nuestro horizonte. Ciertamente, es imposible el desarrollo de la creatividad en sus formas más altas en situación de extrema pobreza o de trabajo mal remunerado o agotador. Pero también lo es en condiciones de humillación personal, falta de reconocimiento, opresión, inhibición del desarrollo de los procesos cognoscitivos autónomos, tanto individuales como colectivos. Pues bien, la construcción y ejercicio del poder político en términos del antagonismo amigo-enemigo solo promueve la adhesión incondicional, el acatamiento mudo y temeroso o el desinterés por la política, pues no pone en el centro, como debe hacerse, la promoción de la *persona* en todos sus aspectos, en su integridad, sino el cumplimiento histórico de la verdad absoluta -insisto: una vez como tragedia y la otra como comedia-, verdad absoluta frente a la cual la persona concreta carece de relevancia, es un instrumento de lo Absoluto.

Uno de los prerrequisitos de la participación -acabo de decirlo- es la construcción del conocimiento, individual y colectivo. Pero el punto de partida y de retorno del conocimiento es la *experiencia*. Desde ya, de nada sirve la experiencia sin su consiguiente elaboración, pero esta no se produce si falta el punto de partida del proceso. Ahora bien: la política del terror, el miedo político, es un poderoso inhibidor de la experiencia, pues en su ideologismo moralizante, prescribe de antemano qué se debe sentir y qué se debe pensar ante cada acontecimiento, qué está bien y qué mal. Ortodoxos y heterodoxos, réprobos y elegidos.

La situación es doblemente grave puesto que una de las principales características del *capitalismo trasnacional* actualmente en curso consiste justamente en esta inhibición de la experiencia personal y libre, que es el corazón de los procesos de construcción del conocimiento. En efecto, el aparato cultural del capitalismo tardío -a falta del cual este no se sostiene- se anticipa a la experiencia y la suplanta, promoviendo de antemano un estilo de vida caracterizado por un *consumismo voraz e insaciable*. Así, ante cada hecho de la vida -nimio o trascendente, poco importa- nos indica cómo debemos proceder. Enseña cuándo y cómo dormir, qué, cuándo y cómo comer, qué es saludable y qué no, cómo hacer el amor, qué debemos

leer y qué no, cómo utilizar provechosamente el tiempo libre (provechosamente para la industria cultural, se entiende), y así al infinito.

Por cierto, desocupación, marginalidad, drogadicción, delincuencia, corrupción y tantas otras cosas, son el lado oscuro de este Nirvana idiota del consumismo. Pero la inhibición del conocimiento, reforzada y favorecida por la práctica de la lógica política amigo-enemigo, impide la visión de conjunto y entonces la irrupción del lado siniestro opera como *deterioro psíquico* (neurosis, ataques de pánico, depresión).

La *educación formal* sería naturalmente el ámbito apropiado para neutralizar los excesos de la actual etapa del capitalismo, reabriendo el campo del conocimiento, de la personalización y, con ello, de la creatividad. Pero nada de esto parece cruzarse por la cabeza de nuestras máximas autoridades educativas que, prolongando el pensamiento de los 90, solo parecen preocuparse por insignificantes aspectos formales, que en nada hacen a lo único que debería discutirse a fondo: los contenidos de la educación en todos sus niveles y su modo adecuado de transmisión.

En síntesis: creo que ha llegado la hora de superar una forma anacrónica y nociva de construir poder político y ejercerlo, para reemplazarla por otra que permita emprender la maravillosa aventura humana de la personalización y la creatividad. Sin amedrentar a nadie por pensar distinto, sin réprobos y elegidos, sin listas negras que evoquen las épocas más negras de nuestra historia, sin personajes mesiánicos llegados tarde que se sientan dueños de inspiraciones trascendentes, sin rechazos hipócritas del poder pero también sin pretensiones de eternizarse en él, sin resentimientos enfermizos ni memorias distorsionadas. No es conmigo o contra mí; sí es, en cambio, todos juntos, con nuestras diferencias, intentando construir algo mejor, un país del cual podamos sentirnos satisfechos y orgullosos.

Sujetos históricos y organización política

Dina V. Picotti C.*

Resumen

En el marco de la temática general de estas Jornadas de Ética, “Conflictividad”, me referiré a una conflictividad básica, que nos afecta en todos los aspectos de la vida comunitaria, aún persistente en nuestros países latinoamericanos desde la época de conquista y colonización, pasando por la organización de los Estados nacionales hasta el presente, cual es la provocada por el desajuste entre el modelo de organización política, y el modo de ser y exigencias de la población. Ello impone una tarea ética de superación, a partir de los sujetos históricos reconocidos como sujetos políticos, para la propia emergencia civilizatoria.

Artículo

La temática general de estas Jornadas de Ética, “Conflictividad”, me ofrece la ocasión de referirme a lo que considero una conflictividad básica aún persistente en nuestros países latinoamericanos, desde la época de la conquista y colonización, pasando por la organización de los estados nacionales hasta el presente, y a la tarea ético-política de su superación.

Entiendo por ética, en su sentido fundamental, la buena relación del hombre consigo mismo, con sus congéneres y con los demás seres. Dado este inevitable contexto, la ética nunca es solo individual sino social, en tanto tocante a una comunidad, y política, por cuanto la polis surge de la organización de dichas comunidades históricas a través de instituciones, generadas desde el cuerpo comunitario en calidad de órganos adecuados, a fin de viabilizar y satisfacer sus necesidades de pervivencia y despliegue.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Doctora en Filosofía por la Universidad de Munich. Ejerce la docencia en universidades nacionales y privadas del país. Es actual directora del Doctorado de Filosofía de la Universidad de Morón, directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y coordinadora de la Orientación en Estudios Afroamericanos en la Maestría en Diversidad Cultural de esa universidad. Es profesora consulta en la Universidad Nacional de General Sarmiento y directora de la Especialización en Filosofía Política. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano, autora de publicaciones acerca de los mismos y traductora de varias obras de Martin Heidegger.

En el caso de nuestros países, sabemos que tal organización política no surgió de ellos sino de la imposición de un modelo colonial, que si en parte extendió su cultura, por otra destruyó y en el mejor de los casos impidió el propio despliegue de las comunidades históricas. El proceso de independencia y luego el surgimiento de los estados nacionales no variaron sustancialmente esta situación de conflictividad, en tanto prolongaron el modelo establecido a través de democracias formales, que no asumieron a los sujetos históricos, protagonistas de nuestra constitución histórico-cultural, como sujetos políticos, es decir, gestores y actores de su organización institucional, sino los dejaron relegados, sin voz. Esta falta de adecuación al modo propio de ser y sus exigencias ha sido sin duda alguna la razón básica de nuestro fracaso o al menos del insuficiente despliegue en los diferentes órdenes de la vida interna y sus posibilidades de juego en el ámbito internacional.

En las últimas décadas diferentes movimientos sociales en reclamo de sus derechos están dando cuenta de esta situación de desajuste, no solo entre nosotros, sino en los mismos países centrales del actual orden global, reivindicando un sistema socio-político-económico más humano, ecológico e inclusivo. En América Latina siguen existiendo sobre todo dos sectores tradicionalmente relegados de la población, los pueblos originarios y los afroamericanos. Dado que constituyen casos ejemplares de esta situación, un seguimiento de los mismos nos permite visualizarla en toda su envergadura.

Con respecto a los primeros, se pueden distinguir en general, para la problemática que estamos considerando, tres períodos históricos¹:

1) En un primer enfoque colonialista, con respecto a pueblos indígenas localmente mayoritarios, se concretó un sistema dual, la república de los españoles y la de indios, en relación asimétrica en todos los aspectos, estableciéndose una especie de pacto tácito sobre la base de diversos tipos de tributo en bienes, dinero o trabajo de los indios a la Corona española, a cambio de los cuales esta reconocía sus tierras y comunidades con cierto margen interno de autogobierno, a la vez que también se consolidaba en haciendas y ciudades la servidumbre más directa de indígenas sin tierra propia. A través de esta interrelación surgieron diversas formas de mestizaje. A fines del período colonial numerosas rebeliones reaccionaron ante el hecho de que la Colonia ya no cumplía su parte del pacto, sobre todo a partir de las reformas borbónicas; el mayor de esos levantamientos fue el de los Amarus y Katari en el actual sur de Perú, Bolivia y norte de Argentina y Chile. A pesar de que estas sublevaciones

¹ Nos parece pertinente el panorama que traza Albó, X., *Etnicidad y movimientos indígenas en América latina*, Rosario, 2005.

quechuas y aymaras abrieran los ojos de los criollos hacia su posible emancipación, esos mismos indígenas quedarían pronto burlados y de nuevo marginados por los recientes estados. Es así como este enfoque se prolonga en la primera época republicana, en que el tributo indígena, abolido por los Libertadores pero mantenido bajo eufemismos tales como “contribución territorial”, seguía siendo base de sustento de los estados en los que más pesaba la población indígena. Su relación de explotación se agudizó incluso con la nueva lógica del darwinismo social, que daba una apariencia pseudocientífica a la dominación discriminante de la elite blanca, y a medida de que ni siquiera su tributo era útil, los indígenas quedaron simplemente excluidos; lo más aprovechable eran sus tierras que les iban siendo expoliadas por las clases dominantes, de fuerte composición terrateniente, para explotarlas para otros fines, por ej. en el Perú con la gran demanda de lana de alpaca para los telares ingleses, en Bolivia con el resurgimiento de la minería y sus ferrocarriles, Chile emprendiendo su “guerra de pacificación” y Argentina su “campaña del desierto”, y a medida que el “descubrimiento” llegaba a la Amazonía, al Chaco y a otras tierras de frontera los territorios indígenas iban siendo tratados simplemente como tierras baldías, ricas en nuevos recursos como la madera o la goma para la flamante industria automovilística. Ya no quedaba rastro del anterior esquema dual de las dos repúblicas y se afirmaba una dura explotación feudal en el régimen de haciendas viejas y nuevas que se fue ampliando, afectando poco a esta forma de explotación la alternancia de regímenes conservadores y liberales típicos de la época. Este estilo neocolonialista, sin siquiera apariencia alguna de pacto provocó naturalmente períodos de reiteradas rebeliones indígenas, como las de Daquilema en Ecuador, Zárata Wilka en Bolivia o el legendario Quintín Lame en Colombia. Acerca de estas sublevaciones de las comunidades ante la explotación de sus territorios ancestrales, y de las masacres que las acompañaban, en la prensa y en los parlamentos no faltaban voces y debates sobre “el problema indio”, proponiéndose sistemáticamente para superarlo la fórmula educación y “civilización”. También diversos documentos legales recogían este planteo civilizatorio al acordar distinto trato a los indígenas ‘salvajes’, ‘infieles’, etc. y a los que ya estaban ‘civilizados’, ‘asimilados’ o ya eran ‘neófitos’, quedando implícito que este segundo grupo iba diluyéndose en la legislación común. Solo algunos pocos personajes excepcionales intentaron otras formas de relacionamiento, sobre todo en áreas periféricas de nuevos contactos, y algunos pocos misioneros católicos y protestantes tuvieron una actitud compasiva contra la explotación, pero bajo el modelo liberador de asemejarse lo más posible al resto de la sociedad.

2) Se fue dando lugar, sobre todo en el siglo XX, a un enfoque asimilacionista, incluso en muchos que abogaban a favor de la causa indígena. El primer

caso paradigmático fue el de la revolución mexicana de 1917, cuyo modelo de país era la nueva 'raza cósmica', fruto de un pleno mestizaje cultural en el que se diluían las identidades anteriores; el Instituto indigenista, exportado después a los demás países del continente, compartía este planteo. También en ellos la oposición a los regímenes colonialistas, estimulada por el ejemplo mexicano y la revolución rusa, tuvo planteos semejantes, aunque menos elaborados, en la visión de la nueva sociedad; el peruano Mariátegui y sus primeros seguidores enfatizaron el "problema del indio", a quien se interpretaba con razón como el más pobre y oprimido de la clase explotada, privado de sus tierras, objeto de toda clase de abusos; incluso la literatura indigenista de la época insistía más en estos tonos oscuros que en el potencial de los modos específicos de ser indígena, igualmente reprimidos, que eran vistos de manera distante e idealizada. El peruano José María Arguedas dio un nuevo giro, más cercano y realista, precursor del siguiente período. Años después este toque indigenista del marxismo latinoamericano fue diluyéndose a medida que los partidos comunistas entraban más de lleno en las órbitas internacionales: a partir de la consolidación de la izquierda marxista el lema era la clase, no la etnia; en las reformas agrarias la identificación clave no era lo indígena ni la etnia sino la clase campesina, subordinada a la obrera; no se hablaba de comunidades, como los ayllus, cabildos, resguardos, etc. sino de sindicatos o ligas agrarias; desde los gobiernos prevalecía el sentido corporativista y la búsqueda de mayor integración nacional económica y política a costa de esas identidades particulares; ni la derecha ni la izquierda fueron entonces muy sensibles a la especificidad étnica, caracterizada con frecuencia como tendencia racista. En algunos países con mayor proporción indígena y desde la perspectiva de estos, recién se puede comenzar a hablar de cierta independencia y de la incorporación de estos importantes sectores como ciudadanos, aunque debido al enfoque clasista entonces vigente el costo práctico era renunciar a la propia identidad. Desde esta perspectiva en este período hubo numerosas y a veces exitosas movilizaciones indígenas, apoyadas con frecuencia por partidos de izquierda; para algunos recién desde entonces se puede hablar de despertar político de estos pueblos indígenas y campesinos, con una visión muy etnocéntrica que ignora el notable potencial y accionar político de los pueblos originarios en la fase previa colonial, más bien esto indica que recién en esta fase los partidos e ideólogos políticos de izquierda descubren el potencial revolucionario de este sector, por más encubierto que se presentara.

3) Sobre todo desde fines de los años 60 el componente étnico de estos y otros nuevos movimientos comienza a descubrirse como tal, por la convergencia de factores internos -como el desencanto por el fracaso y las insuficiencias del modelo anterior-, de creer que podían liberarse dejando de ser indios, siendo campesinos y comprobar que no fue así; la emergencia de

pueblos indígenas periféricos sobre todo en áreas en expansión en todo el contorno amazónico, cuya identidad étnica no había sido tan erosionada, insistiendo en su propio modo de ser y su territorio, lo que contribuyó a refrescar esta dimensión étnica en los pueblos indígenas de viejo contacto- y de factores externos- con el derrumbe del socialismo histórico en el este europeo, simbolizado por la caída del muro de Berlín en 1989, rápidamente pasaron a primer plano los conflictos étnicos de los países que habían proclamado la primacía casi absoluta de la lucha de clases; se agregaron otras corrientes internacionales favorables como el creciente énfasis en el derecho de ser diferentes, iniciado con el movimiento feminista mundial, el movimiento gay y otras minorías culturales, que introducen una nueva faceta en los derechos humanos; el movimiento ecológico, que ayudó a resaltar el hecho de que precisamente muchos pueblos indígenas durante siglos habían sabido convivir de manera más armónica con la naturaleza, incluso en áreas particularmente difíciles y vulnerables-, pasando de este modo la problemática indígena a primer plano. El año 1992 puede ser considerado fecha emblemática de este cambio de paradigma, inicialmente escogido por el status quo para ser motivo de grandes celebraciones como hito fundamental del descubrimiento, la civilización, la evangelización, la expansión de la hispanidad o la invención de América, pero que los países más indígenas del continente volcaron a su propio capital simbólico al decidir celebrar sus 500 años de resistencia y realizar grandes marchas y manifestaciones desde México hasta la Patagonia.

En los objetivos contemporáneos de estas manifestaciones cabe distinguir dos tipos de demandas: a) la de igualdad con respecto a los demás ciudadanos, frente a su secular marginación y discriminación, para el acceso a los buenos servicios de salud y educación, infraestructura, el acceso y seguridad jurídica a la tierra, agua y otros recursos básicos, precios justos para sus productos y condiciones de trabajo, acceso a créditos, etc., derecho a elegir y ser elegidos, reconocimiento de igual capacidad para ejercer cargos públicos; en este sentido se logra que los organismos internacionales reconozcan prioridad a los indígenas por ser más pobres y marginados; b) de ser además reconocidos en su especificidad de pueblos indígenas, es decir, con un margen suficiente de autonomía para poder vivir, expresarse y desarrollarse según su propio modo de ser, sin apuntar como en algunas regiones de Europa y del Cercano Oriente a estados independientes y monoétnicos, a la soberanía. Pero en algunos países en que los indígenas tienen mayor fuerza demográfica y política, el resultado de estos movimientos no se restringe a una mejor relación con el Estado, sino reivindican una mejor sociedad y estado. Por ejemplo en Ecuador, Bolivia, México. No es casual que en tantas partes las propuestas de Asambleas constituyentes hayan sido lideradas por los pueblos originarios, marginados en las primeras constituciones.

Hay cuatro temas recurrentes en el movimiento indígena continental²: 1) la etnicidad como construcción social y estrategia, en tanto se trata de un imaginario basado no solo en temas importantes y sin duda movilizados como la pobreza y la exclusión, sino basándose también en su glorioso pasado y en su identidad como base de futuro. 2) Las alianzas entre sí y con otros ámbitos como el movimiento campesino, obrero, feminista u otros grupos étnicos, por ejemplo los afrodescendientes; la construcción de redes entre pueblos indígenas de diversos países, como con otros aliados, aunque exista siempre el peligro de querer estos tener el protagonismo. 3) Los riesgos de la relación con el Estado, que ha resultado siempre ambivalente, en tanto puede facilitar pero también obstaculizar y provocar divisiones internas. 4) El juego dialéctico con la globalización, que si significa una oportunidad amplificadora de los movimientos indígenas e ir transitando de países multiétnicos y pluriculturales a sociedades cada vez más interculturales, también comporta un riesgo de manipulación internacional de los recursos naturales renovables y no renovables, de invasión de territorios indígenas y sus poblaciones.

Con respecto a los segundos, los pueblos afroamericanos, se da una historia semejante, aunque con características propias³.

La presencia africana en América procede casi exclusivamente de la deportación de esclavos desde diversas regiones de África, sobre todo occidental, por los europeos a sus colonias americanas como fuerza de trabajo para la obtención de productos básicos que movilizaron su sistema mercantil. Un porcentaje ínfimo, que ya se encontraba en Europa, vino más o menos libremente con los mismos colonizadores europeos, por ejemplo desde España, o bien por sí mismos desde África, tanto en época precolombina como posteriormente, tal el caso de los caboverdeanos llegados al Río de la Plata después de la primera guerra mundial y en etapas sucesivas, y de los que fueron migrando más o menos individualmente en época más reciente. Desde principios del siglo XVI hasta la abolición de la esclavitud a fines del siglo XIX fueron traídos por lo menos más de 10.000.000, ateniéndose a las cifras más bajas, aunque no se disponga de datos suficientes para saberlo con mayor precisión. Hecho que es necesario ver, como se ha observado, a la luz de dos acontecimientos importantes de la historia mundial: el descubrimiento de América, que desplazó el poder político continental euromediterráneo hacia imperios planetarios, y el capitalismo, como sistema económico que se impone trascendiendo los límites políticos. De

² Véanse las Declaraciones de las Cumbres Continentales de Pueblos Originarios y sus Redes de comunicación.

³ Entre numerosas publicaciones Moreno Fragnals, M., rel., *África en América latina*, México, UNESCO/Siglo XXI, 1977; Edet Uya, O., *Historia de la esclavitud negra en las Américas y en el Caribe*, Buenos Aires, Claridad, 1989; Varios, *Historia General de África*, Madrid, Tecnos/UNESCO.

tal manera que la esclavitud, ya existente en otras épocas y en casi todos los pueblos, recibe una singular marca económica, política, militar y aún religiosa, que posibilita y mantiene durante cuatro siglos la empresa hasta entonces inusitada de la captura, venta, transporte y explotación de una enorme cantidad de negros africanos y sus descendientes. A diferencia de otras épocas, la esclavitud en el nuevo mundo fue una categoría económica fundamental en cuanto se inserta en y permite la expansión del capitalismo europeo, se convierte en factor de acumulación originaria junto con la conquista y explotación de las nuevas tierras a través del sistema de plantación, ya experimentado en la periferia de Europa, y de las minas. Determinó un nuevo grado de escisión entre producción y medios de producción, porque mientras el proletario solo vendía su fuerza de trabajo, el esclavo africano o indígena era sometido totalmente. Esta situación general varió según el desarrollo del aparato técnico, institucional y económico del lugar, más que por la nacionalidad o religión de las potencias esclavistas. Por las mismas razones y según la política ejercida y el florecimiento o empobrecimiento de las plantaciones y minas, varió tanto el lugar de proveniencia como el volumen de la trata. El 90% de los esclavos africanos fue traído a las colonias europeas del Caribe y Brasil en función de seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería, si bien la magnitud de la trata haya sido tal que miles fueron empleados más allá de estas actividades, como en el servicio doméstico y toda clase de trabajos, permeando todas las sociedades americanas, desde México hasta la zona andina y el Río de la Plata, regiones donde aún hoy se pueden registrar en no escaso porcentaje sus descendientes, criollos y mestizos, afroamericanos.

La esclavitud real de los africanos en América no concluye con el acto jurídico de la abolición sino que perdura hasta el presente en forma de conflictos y tensiones sociales, en la discriminación refinada y encubierta de un no reconocimiento de su presencia y, en general, de una no adecuada valoración. Los pueblos afroamericanos han sido constantemente marginados con respecto a la participación plena de los derechos ciudadanos, aunque no lo han sido con respecto a su contribución económica, que sigue siendo muy alta y regida por una política no sustancialmente diferente a la del pasado, esto es, la del suministro de una mano de obra muy barata, con el consiguiente ahorro para miembros de otras clases. El sistema de esclavitud racializó profundamente las relaciones de producción, agregando un conflicto nuevo a contradicciones y alienaciones ya existentes, el antagonismo racial, el negro-mercancía, y una forma complementaria de alienación, la asimilación pura y simple del colonizado, la desaparición de su propio ser, su zombificación.

Los esclavos reaccionaron de múltiples maneras, predominantemente activas o pasivas. Entre las primeras podemos mencionar el cimarronaje:

quienes sobrevivieron a las penas físicas y morales del exceso de trabajo, a las malas condiciones y a la deculturación, en parte huyeron a las plantaciones buscando refugio en las montañas o en la selva para preservar en lo posible su libertad e identidad y constituyendo comunidades que se autoabastecían y defendían, y en parte resistieron en las mismas colonias intentando preservarse en medio de su hegemonía, permearlas de sus propios valores y reelaborar con heroica creatividad nuevos modos de sentir, pensar y actuar. El fenómeno de cimarronaje fue muy amplio y diverso; por más de cuatro siglos las comunidades formadas por los fugitivos, conocidas como “palenques” en Cuba y Colombia, “cumbes” en Venezuela, “quilombos”, “mocambos” y “ladeiras” en Brasil, o “mambises” en Cuba, bordearon las plantaciones desde Brasil y Perú hasta el sur de los Estados Unidos de Norteamérica, variando su magnitud desde pequeñas comunidades que sobrevivieron poco tiempo hasta poderosos estados de miles de miembros que perduraron por generaciones y aún siglos, se enfrentaron a problemas similares y llegaron a soluciones comparables, atesorando, además, puntos de vista penetrantes sobre la experiencia afroamericana. A esta primera forma cabe también integrar el intento de esclavos de retornar a su tierra de origen o a la de sus antepasados desde las primeras décadas del s.XIX; fue un movimiento importante cuantitativa y cualitativamente, como otra manifestación de la lucha incesante del afroamericano contra la esclavitud y las formas de explotación, y no solo por el número de los que retornaban desde Brasil y luego desde Cuba -algunos millares- , sino asimismo por su influencia sobre los movimientos de emancipación africanos y las transferencias culturales, si bien haya habido también manipulación por parte de esclavistas y abolicionistas según sus diferentes intereses y posibilidades. Un caso máximo de reacción lo constituyó la rebelión de esclavos en Haití⁴ hasta lograr la primera independencia en América Latina, al cabo de 12 años de luchas incesantes; la trata había comenzado en 1517 bajo jurisdicción española; al cederse a Francia en 1697 la tercera parte de la colonia por el Tratado de Reswick, y ser llamada Saint Domingue, se convirtió en la colonia más próspera que tuvo Francia bajo las prerrogativas del “pacto colonial” y el inmenso costo de un trabajo esclavo miserable, cuyo índice de sobrevivencia no llegaba a los 10 años; fue la primera república afro en el mundo, la única revolución antiesclavista victoriosa en la historia, y anticolonial; estas características hicieron que fuera silenciada por la historiografía occidental, porque tal como ocurrió era impensable para la hegemonía blanca que se impone como natural.

Como en toda forma de explotación colonial o neocolonial los africanos y sus descendientes en América sufrieron una notable deculturación, es d. el proceso conciente de desarraigo de un grupo humano de su propia cultura,

⁴ Hurbon, L. (compil.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, París, Karthala, 2000.

de tal modo que lo que podemos considerar sus aportes culturales son resultado de un complejo proceso de deculturación-transculturación, en tanto la clase dominante aplicó al máximo sus diversos mecanismos de deculturación como herramientas de hegemonía y la clase dominada se refugió en su cultura como recurso de identidad y supervivencia. Algunos de tales mecanismos fueron el mezclar la diversidad de etnias para obstaculizar la formación de una conciencia de comunidad fomentando hostilidades, la joven edad en que fueron traídos los esclavos que garantizaba un máximo de productividad y un mínimo de cimentación cultural, un bajo número de mujeres por razones de menor productividad, cuya desproporción con respecto al mayor número de varones creó un tenso clima de represión y obsesión sexual, el tipo de alimentación, vestido y vivienda totalmente extraño a su mundo económico-cultural y solo ordenado al régimen esclavista, el trabajo alienante que produjo entre otras cosas una profunda disociación entre el tiempo humano y el de la necesidad productiva. Abolida la esclavitud, el proceso deculturador continuó como mecanismo de sujeción y factor de división del trabajador.

Es así como la presencia africana en América se desplegó a través de un largo y doloroso proceso, que se entrelaza intrínsecamente con la historia de esta, en la complejidad de sus diversos factores y momentos. La recreación de las tradiciones africanas a través de los avatares de su descomposición, fracturamiento, relaciones interétnicas, obstáculos, etc. impuestos por la esclavitud, la adaptación a las nuevas condiciones de vida y el mestizaje con otras culturas, dio lugar a una Afroamérica que se manifiesta con gran riqueza en los más diversos aspectos. Aunque no todo pudo ser conjurado. Junto a los fenómenos positivos de creatividad, también se observan otras conductas como el tío-tomismo, el miedo y la vergüenza de ser negros, la inhibición y el dualismo culturales, la imitación y la ambivalencia; miseria espiritual creada por la esclavitud, la colonización y el imperialismo, como un estigma de la indebida relación del hombre con el hombre, de sistemas políticos inadecuados e injustos, que terminan por involucrar a sus autores y sostenedores. Debíamos tomar conciencia de que no somos inmunes a sus malos efectos, por cuanto lo que acaece a algunos miembros de la comunidad humana o del cosmos repercute necesariamente sobre toda ella, como hoy lo evidencian flagelos de carácter universal.

Los movimientos y organizaciones afroamericanas actuales⁵ trabajan en general en dos direcciones: una interna, de propio fortalecimiento y organización, en el rescate de su identidad y a fin de tener herramientas de defensa contra la

⁵ Véase las Organizaciones Continentales Afroamericanas y sus declaraciones. En la actualidad existen tres grandes con objetivos similares. La primera es la Red Continental de Organizaciones Afro, creada en 1994, que tiene su sede en Uruguay y es liderada por la Organización Mundo Afro; surgió a raíz del Primer Seminario Contra el Racismo y la Xenofobia, realizado en la ciudad de Montevideo en noviembre de 1994; entre sus objetivos se destacan: establecer vínculos que respondan a las necesidades y aspiraciones de las comunidades negras;///

discriminación, y hacia la sociedad en general tratando de incidir en las políticas educativas, laborales, culturales y económicas. Ha sido una decisión política trascendente por parte de la Unión Africana el haber designado como su sexta región la diáspora africana en el mundo, que a su vez para nuestro continente queda integrada en el proyecto sur-sur.

Con respecto a su situación entre nosotros, cambios de escenario político en el último lustro han implicado nuevas relaciones de las organizaciones y movimientos sociales negros con respecto al estado y a la nación en el Mercosur. Del empleo de retóricas y argumentos de interpelación, se pasa a un escenario de relativa inserción en los gobiernos, mientras otros sujetos como asociaciones culturales ganan relieve y visibilidad social. Sin embargo, esa inserción no parece haber implicado un avance en políticas públicas, especialmente en términos de acciones concretas en el mercado laboral y en la educación. Concomitantemente a las formas de desarrollo y a la movilidad social en las manifestaciones culturales de origen “afro”, continúan o aún se agravan los conflictos en términos religiosos de las mismas, y no parecen ser

///elaborar políticas para la acción en situaciones coyunturales; impulsar proyectos para la erradicación del racismo y la discriminación; impulsar proyectos para la plena incorporación de las comunidades negras en la vida social y política de sus respectivos países (Afro Fax, 1996: 1). A esta Red Continental pertenecen organizaciones de Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Brasil, Ecuador y Estados Unidos.

La segunda es Afroamérica XXI, que surgió en Washington en el mes de noviembre del año 1996 a raíz de un Foro sobre Alivio a la Pobreza en Minorías de América Latina y El Caribe, realizado en la sede del BID. Esta organización plantea que: “... las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos a la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral. En tal sentido hacemos un llamado a nuestros gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación para el desarrollo a que ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades...” (“Declaración Afroamérica XXI”, 1998: 20). Está constituida por organizaciones afro de Perú, Brasil, Honduras, Venezuela, Colombia, Argentina, Estados Unidos, Bolivia, Ecuador, México, Uruguay y Nicaragua.

La tercera organización es GALCI, Alianza Global Latinoamericana, que surgió en Nueva York en el mes de octubre de 1999 y está conformada por organizaciones de México (Organización Tercera Raíz), Honduras (Organización Negra Centro Americana-ONECA), Uruguay (Mundo Afro), Venezuela (Fundación Afroamérica), Perú (Asociación Negra de Derechos Humanos-ASONHED), Estados Unidos (Caribbean Cultural Center). El objetivo de este grupo es esencialmente establecer un lobby permanente ante los organismos multilaterales para incidir en las orientaciones políticas hacia los sectores afrolatinoamericanos. Desde el punto de vista organizativo aspira a ser un espacio de coincidencias entre las diferentes redes para lograr objetivos más generales, respetando las especificidades de cada una de las redes.

Se ha de añadir además el Movimiento de la Diáspora Africana promovido por la Unión Africana y desplegándose a través de las Organizaciones afroamericanas tanto en los países del Caribe como de América del Sur

La inclusión del tema afro en organismos internacionales, llamados “actores globales”, como Unesco, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, la Fundación Kellogg, Fundación Interamericana, Fundación Ford, es un indicador de que estas organizaciones transnacionales y organismos multilaterales están entendiendo el papel que pueden jugar las organizaciones afro en esta era de globalización, así como su papel en la erradicación de la pobreza.

suficientemente atendidas las demandas por reconocimiento territorial de comunidades negras rurales. El “otro” histórico de la nación irrumpe expresado en términos racializados, en géneros de música popular provenientes de las clases bajas, y emerge en conflictos planteados desde sectores de poder.

Se hace preciso entonces analizar⁶ 1) los procesos de reconfiguración de las políticas identitarias en el nuevo escenario de absorción de militantes y organizaciones sociales negras en el estado o en proyectos vinculados a este; 2) las estrategias utilizadas por las organizaciones frente a esos procesos; 3) cómo las construcciones discursivas de la nación y el lugar asignado a la raza dentro de ellas vienen siendo reconfigurados en forma de identidades racializadas emergentes; 4) los avances o estancamientos en políticas públicas que intentan combatir las prácticas de discriminación racial; 5) la expansión de manifestaciones culturales negras en distintos segmentos de la población en términos de los conflictos sociales o culturales implicados; 6) las interrelaciones que se producen entre todas o algunas de estas variables.

Este breve seguimiento de la situación histórica hasta el presente de estos dos sectores importantes de nuestras sociedades, considerados raíces de nuestra identidad, nos presta también una mirada ejemplar sobre esta conflictividad básica de desajuste que hemos planteado y que consideramos que fundamentalmente solo podrá ser superada a través de la asunción de todos los sujetos históricos como sujetos políticos. El nosotros que requiere una polis adecuada no se logrará sin ellos. Conocer, reconocer y fomentar sus recursos permitirá, junto con otros y su adecuado despliegue orientarse hacia la propia emergencia civilizatoria, en medio de un orden global que está requiriendo de los centros históricos culturales el aporte de sus experiencias para un planteo más humano, ecológico e inclusivo.

⁶ Como lo sugiere oportunamente la convocatoria del Grupo de Trabajo 41 “Identidades racializadas, estado y nación en el Mercosur” de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, “Diversidad y Poder” del 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009 en Buenos Aires, Argentina.

Conflictividad y consenso en el pensamiento político latinoamericano actual

De la utopía del conflicto a la imposibilidad del consenso

María Cristina Reigadas*

Resumen

La estabilidad y profundización de la democracia constituyen hoy la preocupación central del pensamiento político en América latina. Al respecto, dos teorías de la *mainstream* dividen las aguas: las de la post-transición democrática, que enfatizan la cuestión de la calidad institucional de la democracia, en particular, la accountability horizontal y vertical, y las que, a fin de su radicalización, reivindican el populismo, al que identifican con la política democrática. Guillermo O'Donnell y Ernesto Laclau son representantes destacados de ambas corrientes de pensamiento que, a pesar de sus diferencias teóricas, coinciden en sus críticas a las teorías normativas del consenso y de la deliberación política.

Artículo

Las teorías de la transición democrática de los 80 se centraron en el pasaje del autoritarismo a la democracia, y definieron un vasto campo problemático que incluyó la refundación del Estado de derecho y la recuperación de las instituciones del Estado mediante la idea de pactos y contratos, la

* Es especialista en filosofía política y filosofía social contemporánea y en pensamiento crítico latinoamericano. Profesora y doctora en Filosofía. Actualmente es profesora titular regular de "Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo" de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigadora del Instituto "Gino Germani" de la misma Facultad, donde dirige el Proyecto UBACYT "Confianza, bien-estar y deliberación. Un modelo de democracia para América latina". Ha sido profesora invitada en la Universidad de La Serena, Chile, en la Universidad de Pernambuco; Brasil, en el Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard, EE.UU.; en el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge, Reino Unido, y Becaria Thalmann en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Northwestern, EE.UU. Es coautora de más de 30 libros, ha compilado *Entre la norma y la forma*, *Globalización y nuevas ciudadanía*s (con Carlos Cullen) y es autora de *Misioneros, militantes voluntarios*, *Democracia y asociaciones voluntarias en la Argentina* y de *Utopía sin ilusiones: el pensamiento político de Daniel Bell*.

preocupación por los derechos humanos y la emergencia de una sociedad civil plural¹. El diagnóstico generalizado coincidió en señalar las debilidades de la cultura política como fuente de las experiencias autoritarias.

En estas teorías, la idea de conflictividad social centrada en los conceptos de lucha de clases y/o antagonismos del campo popular, que habían dividido el terreno ideológico y político en los 70, fueron reemplazados por el más antiguo (aunque siempre moderno) de sociedad civil, cuyo retorno fue celebrado en nombre del pluralismo de los nuevos movimientos sociales, las nuevas ciudadanías y los nuevos derechos. Las nociones de proyectos totalizadores y de consensos fuertes fueron también reemplazadas por la de pactos democráticos, consensos locales y temporarios y “utopía de conflictos”². La idea misma de conflicto, fue sustituida por la de diferencia, que nutrió las teorías multiculturalistas.

La oleada neoliberal de los 90 dejó poco espacio para la idea de rupturas pactadas y conflictos dirimidos por reglas consensuadas. La profundización de la crisis de las funciones de protección, seguridad y bienestar del Estado motivó el recrudescimiento de la conflictividad social y las iniciativas ciudadanas para suplir su retirada. Al compás de las necesidades locales y de las alianzas con organizaciones sociales inter y transnacionales se multiplicaron los movimientos sociales y de protesta, los clubes de trueque y las asociaciones voluntarias, cuyas acciones parecieron desmentir los pronósticos de apatía, indiferencia y desmovilización ciudadana.

Sin embargo, este retorno y recreación de la sociedad civil no fue sencillo ni transparente su lectura. Estado y sociedad civil quedaron en muchos casos enfrentados, atravesados por desavenencias y sospechas mutuas: los funcionarios y políticos, recelosos de la competencia que eventualmente socavaría su poder, dedicaron ingentes esfuerzos a controlar y cooptar estas organizaciones y, en el caso de fracasar, optaron por abandonarlas a su suerte. Las organizaciones y movimientos, por su parte, oscilaron entre las ansias de autonomía y el reclamo melancólico o iracundo de dependencia.

Finalmente, las tensiones y contradicciones de una sociedad vapuleada por las (contra) reformas económicas y sociales de los 90 estallaron en el 2001. Considerada por muchos un experimento social extremo y paradigmático de la época neoliberal, activistas sociales, políticos, intelectuales y académicos

¹ Reigadas, María Cristina, “Democracia y posmodernidad”, en *Nuevo Proyecto, Revista de Política, Economía y Ciencias Sociales. Seis Años de Transición*, N° 5/6, Buenos Aires, Héctor Muzzopappa Editor, CEPNA, 1989.

² Portantiero, Juan Carlos y De Ípola, Emilio, “Crisis social y pacto democrático”. En: *Punto de Vista*, N° 21, Buenos Aires, 1984.

creyeron ver en la protesta generalizada el surgimiento de experiencias cuasi-revolucionarias. Muchos viejos mitos se reactualizaron, entre ellos, el de nuestra excepcionalidad social y política y volvieron las viejas críticas a la democracia formal e institucional. Muchos creyeron ver en estos acontecimientos un caso ejemplar de “institución” de la sociedad (Castoriadis), otros la prueba del rol político de la multitud (Negri) y del movimiento globalifóbico. Los más ortodoxos, vieron en el movimiento de desocupados una prueba palmaria del clasismo en tiempos de desempleo y fuerte exclusión social, y en las fábricas y empresas recuperadas la certeza de que otro modelo de organización socioeconómica era posible. Pero más que los contenidos y resultados de estas manifestaciones e iniciativas populares, lo más destacable fue la recuperación del protagonismo popular y las duras críticas a la representación política (“¡Que se vayan todos!”), en una suerte de retorno paulatino pero sostenido a las visiones críticas de la democracia formal de los 70. Pero a diferencia de aquellos tiempos, las críticas se produjeron dentro del marco de las instituciones democráticas. El desencanto ciudadano se circunscribió a la protesta y a la proliferación de discursos sobre situaciones prerrevolucionarias y sobre presuntas innovaciones políticas. Una vez pasados los aciagos días del recambio gubernamental, las aguas se apaciguaron, de a poco volvieron muchos de los que se habían ido, y sin que se produjeran las novedades políticas prometidas, sin prisa pero sin pausa, se afianzó el carácter delegativo y clientelar de nuestra democracia, bajo el tutelaje paternalista de la burocracia estatal o de grupos de la sociedad civil cuya capacidad de acción y construcción de capital social es, cuando menos, limitada y no más democrática que aquella³.

En consonancia con esta situación, Carlos Forment afirmaba, en *Democracy in Latin America*, que el reciente retorno a la democracia en Latinoamérica fue diferente a otros momentos previos, y no fue acompañado por un renacimiento de las prácticas democráticas. La democracia, afirma Forment, no puede ser reducida al hiperactivismo que caracteriza a mucha de la protesta social, ni reducirse a las elecciones de baja intensidad ni solamente a la legalidad. Movimientos de masas, grupos de autoayuda, elecciones presidenciales y reformas económico-legales -continúa diciendo- “me impresionaron como fragmentos destrozados e incoherentes, como restos de lo que alguna vez había sido una tradición democrática”⁴.

Hoy la participación popular directa oscila, fundamentalmente, entre la mera expresividad y/o su canalización por las autoridades gubernamentales, entre

³ Reigadas, María Cristina, “Entre el olvido de la historia y el empezar de cero”, *Cuadernos de la Argentina Reciente. A cinco años del 19 y 20 de diciembre*, N° 3, Buenos Aires, Miguel Talento, 2006.

⁴ Forment, Carlos, *Democracy in Latin America. 1760-1990*, Chicago, University Press of Chicago, 2003, Vol. 1.

las dificultades para la autoorganización e institucionalización de la protesta y los esfuerzos realizados por aquellas para disciplinar la participación, mediante la cooptación de los líderes, la territorialización y ghettoización de la protesta o a través de la ingeniería de la participación, cuyos criterios estandarizados y profesionalizados contribuyen al desacople entre los dispositivos participativos y las iniciativas ciudadanas⁵. En tren de acallar conflictos y evitar desbordes, esta ‘impostura de la participación’ puede conducir a una versión edulcorada y formateada de la democracia, lejana a los impulsos emancipadores de toda auténtica participación⁶.

Ahora bien, la hiperinflación del discurso de la participación no puede ocultar la escasa participación social y política en América latina, y su clara tendencia al descenso,⁷ a pesar de ser considerada un antídoto contra los males de la representación. Al respecto, Jacques Godbout nos recuerda que tal oposición no se sostiene ni histórica ni conceptualmente, dado que la representación no es un modo derivado de la democracia directa. Por el contrario, surge en la modernidad como un sistema de oposición a un poder exterior a la comunidad que, al consistir en la elección de los gobernantes, constituye una forma de participación que permite liberarse de los malos gobiernos. Por otra parte, muchas veces la participación ‘directa’ busca que las decisiones las tomen los que no han sido elegidos para ello, sustituyendo a los elegidos y, en este sentido, Godbout alerta sobre el peligro de sacrificar la representatividad a la representación⁸.

No solo la participación es escasa en Latinoamérica sino que ha disminuido la calidad de las instituciones democráticas, en términos de transparencia y eficacia, y ha aumentado la desconfianza⁹ en las instituciones y personas. Más preocupante aún, es la creciente desvalorización de la democracia misma, en función de sus bajos rendimientos, y la tolerancia hacia formas autoritarias de gobierno y prácticas no democráticas de los distintos actores involucrados, provenientes del campo social, político o gubernamental.

⁵ Blondiaux, L., “Démocratie délibérative vs. Démocratie agonistique? Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines”, p. 138. En: *Raisons Politiques*, N° 30, 2008/02, pp. 131-147.

⁶ Dagnino, Evelina, cit. en *Ibid.*, p. 140.

⁷ Véase el Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), realizado en 8 países de América latina por la RID (Red Interamericana para la Democracia), Fundación Conciencia, GADIS (Grupo de Análisis y desarrollo institucional y Social) y FINES (Fundación de Investigaciones Económicas y Sociales).

⁸ Véase Godbout, J., “Ha representacao sem representatividade?”. En: Martins, Paulo; Matos, Aécio y Fontes, Breno, *Límites da democracia*, 2008, p. 55.

⁹ Y no en el sentido de la desconfianza organizada, propia de la contrademocracia de la cual habla Rosanvallon.

Todo esto contribuye al debilitamiento de las instituciones republicanas¹⁰ y al aumento de la conflictividad social que se expresa tanto en el incremento de las desigualdades y de la exclusión, como en su fundamento mismo: el reconocimiento del otro.

En cuanto a los objetivos de la participación (la resolución de los conflictos sociales, la ampliación de derechos, la afirmación identitaria) mucho se ha discutido respecto a las relaciones y diferencias entre las demandas de justicia e igualdad y de reconocimiento¹¹. Los que priorizan las demandas de igualdad se fundan en su carácter universalizable, mientras que los que sostienen su desacople y/o mutua imbricación, suelen defender la idea de diferencia y criticar las totalizaciones basadas en principios únicos. Por cierto que el fracaso del neoliberalismo, la crisis económica global (¿civilizatoria?) actual y el aumento de las desigualdades en América latina han mostrado los límites de las políticas del reconocimiento basadas en la diferencia identitaria. Sin embargo, no se puede volver a las totalizaciones cerradas y a las certezas últimas, ya estén proyectadas al futuro (como las políticas liberales del derrame o la utopía marxista de la reconciliación)¹², fundadas en el pasado (como la apelación comunitarista a valores universalmente compartidos) o en el saber del gobernante omnisciente.

De hecho, los movimientos característicos de este periodo en América latina han sido y son, por un lado, los movimientos sociales de protesta que, lejos de constituir ejemplos prolijos de “el regreso del actor” y “el retorno de la sociedad civil”, están fundados en la exclusión, y sus demandas de justicia social, vinculadas al desempleo, a las necesidades habitacionales, a cuestiones ecologistas y ambientalistas de directa repercusión sobre la salud y las condiciones básicas de vida, y a la defensa de los derechos de los pueblos originarios (los piqueteros en Argentina, los Sin Tierra en Brasil,

¹⁰ Véase PNUD/Argentina (2004) y (2005), *Informe para el Desarrollo Humano*; Encuesta “Democracia, corrupción y clientelismo” (2003), UB; PNUD (2004) *Democracia en América latina*; Informe Gallup 2007, “Estudio acerca del trabajo voluntario y la responsabilidad empresaria”, citado por Ricardo Sidicaro, “Notas sobre problemas de nuestra democracia”, en *Cuadernos Argentina Reciente. La democracia Argentina (1983-2008)*, N° 6, Buenos Aires, Miguel Talento, 2009.

¹¹ Toda la literatura sobre el multiculturalismo se basa en las demandas de reconocimiento identitario y de las luchas por los nuevos derechos de cuarta generación, entre ellos, ecológicos, de los pueblos originarios, culturales, biogenéticos. Will Kymlicka, Bryan Turner, Axel Honneth, Nancy Fraser e Iris Marion. Young entre otros, han debatido sobre el enlace entre ambos tipos de demandas desde el campo de la politología, la sociología y la filosofía. He tratado algunas de estas cuestiones en “Multiculturalismo: ¿crítica al eurocentrismo o etapa superior del imperialismo?”. En: Reigadas, María Cristina y Carlos Cullen (comps.), *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar del Plata, Suárez, 2003.

¹² Hoy el “retorno de Marx” viene desprovisto de la filosofía de la historia totalizadora que le daba sustento. Al respecto, es sintomático el pensamiento de G. Vattimo, quien aboga por el retorno del comunismo, pero encuadrado en el “pensamiento débole”.

las comunidades en Bolivia, el zapatismo en México, etc.) y, por otro, las organizaciones de derechos humanos y en general, los nuevos movimientos de *advocacy*. Algunos de estos movimientos heredan de los viejos movimientos sociales la autocomprensión en términos de sujetos privilegiados, aún cuando se distancian de sus pretensiones universalistas, construyendo sus reclamos desde y para la óptica de la diferencia, de lo singular, de lo local y territorial. No se proponen ya tomar el poder, quizás tampoco transformar “el mundo”¹³. En cuanto a los segundos, y aún cuando por su misma naturaleza están orientados por cuestiones universalistas, especialmente en la Argentina encapsularon su interés y sus acciones en los casos que le dieron legítimo origen.

Mientras que muchos de estos movimientos ligaron su suerte a la de sus respectivos gobiernos, los nuevos movimientos identitarios y de *advocacy* están vinculados a organizaciones no gubernamentales inter y transnacionales. En cuanto a las pequeñas y medianas organizaciones comunitarias, suelen realizar sus tareas en el ámbito local y nacional, sin demasiado apoyo de unos y otros.

En síntesis, por un lado, la crisis del sistema político basado en el Estado y en el sistema de representación no ha dejado de tener como centro y protagonista al Estado mismo, a pesar de las diferencias entre los gobiernos que se han sucedido desde el retorno de la democracia. Por el otro, las nuevas formas de militancia y organización social no se han plasmado en acciones que efectivamente hayan transformado la vida social, y los modelos vigentes de acumulación de poder social y político, la toma de decisiones, los tipos de liderazgo son, por igual, tanto en el aparato estatal y político como en la trama social, poco democráticos¹⁴. Sin embargo, los viejos y nuevos sujetos y políticos no cesan de pujar, desde la complejidad de los actuales escenarios transnacionalizados y globales (y con sus respectivos recursos) por la resignificación de la política y de lo político.

¹³ La exclusión plantea visiones aparentemente contradictorias: por un lado, están los que consideran que el excluido no cuenta en el sistema jerárquico de la desigualdad social: no son pobres ni marginales, al fin y al cabo incluidos como clientela, como números en los sistemas estadísticos, como objeto de políticas públicas. Por el contrario, los excluidos están fuera del sistema de dominación y de explotación, ni sometidos ni colonizados, existen, pero no cuentan, porque han sido invisibilizados. Son los que constituyen el corazón de la sociedad del desprecio. (Véase Honneth, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (2006), París, La Découverte, 2006). Por otro, se sostiene que la exclusión no solo atestigüa el fracaso definitivo de la política tradicional (o, quizás, de su “éxito”), sino que abre la posibilidad de construir, desde el éxodo y el exilio, desde el desanclaje del sistema, nuevas formas de hacer política y nuevas formas de vida. Cuánto más lejos de los poderes institucionalizados, mejor.

¹⁴ Respecto de los déficits democráticos de la sociedad civil, ver Reigadas, María Cristina, “¿Misioneros, militantes, tecnócratas? Hacia un cambio de paradigma en las asociaciones voluntarias en la Argentina”, en De Zan, Julio y Bahr, Fernando (editores), *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea*. San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2008.

Calidad de la democracia y reivindicación del populismo

Guillermo O'Donnell y Ernesto Laclau son dos figuras altamente representativas de la *mainstream* de la ciencia política y de la filosofía política nacional e internacional, desde la cual se produce la autocomprensión de nuestra realidad: las teorías de la post-transición democrática y el posestructuralismo gramsciano. Ambos autores comparten los mismos objetivos: profundizar la democracia, aún cuando para ambos los caminos son distintos. Ambos coinciden, además, en criticar el eurocentrismo y en rechazar la política normativa y la idea del consenso deliberativo.

En esta etapa de la posconsolidación democrática, O'Donnell propone mejorar la calidad de las instituciones del Estado, mediante los mecanismos de *accountability* horizontal y vertical, imprescindibles para la democratización del estado de derecho.

Para Laclau, el camino hacia la democracia radical es el de la construcción hegemónica del sujeto popular, noción que sustituye tanto la idea de “lo social”, producto de la universalización del individuo abstracto, como la de “juegos sociales” basados en la afirmación de la diferencia. Contrariamente a la literatura de la transición democrática y del multiculturalismo, Laclau revaloriza el populismo, al que identifica con la política (democrática) sin más.

Post-transición democrática, calidad de la democracia y teoría democrática del Estado

Si decidir cuándo una democracia es estable y cuáles son las causas que contribuyen a su consolidación es complejo, más aún lo es evaluar la calidad de la misma, en especial cuando la consideración de la transición y de los procesos de consolidación en América latina está basada en la definición minimalista de Joseph Schumpeter (elecciones y libertades básicas)¹⁵. Por cierto que hay un fuerte nexo entre realismo y minimalismo, aunque el precio sea minimizar las dificultades de la democracia propias de América latina y el fracaso en la promoción de la participación popular¹⁶.

Hoy los científicos son más escépticos que en el pasado sobre los avances de la consolidación democrática¹⁷, en particular sobre el rol jugado por los

¹⁵ Agüero, Felipe y Stark, Jeffrey, (eds.), *Fault lines of Democracy, Post-consolidation Literature: optimism and pessimism*, Coral Gables, North-South Center Press, 1998.

¹⁶ Cf. Augusto Varas, en *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ Desde los informes anuales de *Freedom House*, que testimonian el fracaso de la mayoría de los estados latinoamericanos en mejorar el área de Derechos Humanos y libertades políticas, los ya citados informes del PNUD y del RID, y autores que destacan sus dificultades, entre ellos Waldo Ansaldi, Waldo, Ricardo Sidicaro, Carlos Floria, Vicente Palermo.

partidos¹⁸ y por la sociedad civil que, como señalamos, quedó corta frente a las expectativas creadas por su dinámica y crecimiento en los 80.

Sin embargo, todos coinciden en destacar la importancia de desarrollar organizaciones sólidas y coherentes que lleven la democracia más allá de su definición minimalista, buscando nuevas formas de relación entre los líderes y los ciudadanos, rechazando los modelos importados y procurando promover la democracia participativa. Contrariamente a lo que ocurrió en las teorías de la transición, en las cuales las cuestiones económicas, de justicia social e igualdad quedaron soslayadas frente a la magnitud del desafío de definir las reglas de juego institucionales, hoy se observa una importante preocupación por la creciente desigualdad y comienza a señalarse la incompatibilidad entre desigualdad y democracia, aún cuando la relación entre ambas diste mucho de una respuesta unívoca¹⁹. Nuevamente, y además de los factores culturales, en particular de la cultura política, se privilegian las condiciones estructurales de la economía global en la explicación del pobre desempeño de la democracia en América latina. En cualquier caso, la agenda de la post-transición democrática incluye la reducción de la desigualdad social extrema, el fortalecimiento de las instituciones representativas, el saneamiento de las instituciones judiciales y la promoción de la *accountability* en la esfera pública a fin de asegurar

¹⁸ Hay excepciones al respecto. En su análisis de las compulsas electorales en la Argentina, Isidoro Cheresky muestra como los procesos electorales, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, son generadores de opciones y de reacomodamientos impensados que revelan y acentúan la crisis de los partidos. Según Cheresky, el sufragio no es ya reductible a un acto de elección de gobernantes en el cual cada fuerza mide su peso, sino un proceso instituyente, que reestructura según modalidades a veces imprevisibles el panorama político: deshace y rehace identidades colectivas e individuales. Este nuevo protagonismo de los procesos electorales constituye el índice de una revitalización de la democracia en Argentina y en América Latina. A través de la opinión pública que emerge vía las encuestas, hasta la protesta abierta y el estallido social, cobra forma una desconfianza ciudadana que presiona a los gobernantes electos y a la oposición obligándolos a revalidar permanentemente su legitimidad. No basta entonces con triunfar en las elecciones: hay que renovar la legitimidad adquirida frente a una ciudadanía exigente con capacidad de impugnación y capaz de derribar gobiernos. Véase "Conversaciones con I. Cheresky, V. Palermo, L. De Riz y Ernesto Laclau", en *Argumentos, Revista Electrónica de Crítica Social* (en línea), Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales "Gino Germani", N° 8, octubre 2007. <http://argumentos.fsoc.uba.ar/>

¹⁹ Esta cuestión, atravesada sin duda por el fantasma de Marx, es objeto de especial atención por el filósofo y economista hindú A. Sen. Frente a la pregunta de si puede haber democracia sin bien-estar e igualdad, Sen responde que no hay hambrunas en democracia. Sin embargo, frente a la cuestión inversa que sostiene que los gobiernos autoritarios pueden ser favorables al desarrollo económico, responde que, en términos generales, si se confrontan las estadísticas comparativas, la hipótesis sobre la cual no hay relación clara entre crecimiento económico y democracia en una u otra dirección parece la más plausible. Aún cuando hay pruebas de que es necesario un sistema de democrático para generar un buen clima económico, dado que, como ya señalamos, inclusive la determinación de las necesidades básicas depende de los debates públicos.

la estabilidad y promover la calidad de la democracia. (Menos énfasis se observa, sin embargo, en la necesidad de fortalecimiento de la “ciudadanía societaria”, en términos de Pierpaolo Donatti).

O'Donnell observa que la mayoría de las democracias de América latina han sobrevivido sin consolidarse, dando lugar a democracias delegativas, en las que predomina un poder ejecutivo discrecional, sin que medien mecanismos de *accountability*, ni horizontales ni verticales²⁰. El carisma (y no la legalidad) vertebraba estas democracias, caracterizadas por el déficit de mecanismos institucionales formales y por estar dominadas por ciudadanías de baja intensidad en un contexto de renacimiento de la cultura populista. Por cierto que el desarrollo de la democracia delegativa no es igual en todos los países latinoamericanos, sino que emerge con más fuerza en países con tradición populista (Argentina, Brasil, Perú), mientras que países como Chile o Uruguay, cuya herencia social-demócrata es más influyente, son los que han consolidado regímenes democráticos menos reñidos con el ideal representativo²¹.

Como señalé, en esta evaluación pesimista O'Donnell no está solo. Sin embargo, hay autores que discrepan con su tesis. Para Enrique Peruzzotti²² las actuales democracias, a diferencia de los anteriores populismos, han creado una opinión pública auténtica, generada desde abajo, siendo el discurso de los derechos humanos el que ha unido la democracia y el ejercicio de la ley. Al respecto, observa que las relaciones entre sociedad civil y Estado se han constitucionalizado, en consonancia con el ideal liberal, y que el vacío institucional ha sido superado por las movilizaciones por los derechos humanos, que constituyeron importantes redes asociativas de supervisión de las autoridades estatales. De este modo, en su opinión (que hace valer tanto para el alfonsinismo como para el menemismo), se ha erosionado la tradición populista y ha surgido una nueva forma de concebir la democracia que la legitima en su forma institucional. Sin embargo, ambas cuestiones son controversiales, tanto el alcance que otorga a los movimientos de derechos humanos, en especial a las redes de *accountability* por ellos generadas, como la vigencia de su interpretación sobre la erosión del populismo.

²⁰ La *accountability* horizontal se refiere a los mecanismos de supervisión y control realizados por otras instituciones del Estado mientras que la vertical es aquella ejercida por el electorado y por las asociaciones autónomas de la sociedad civil.

²¹ Según Larry Diamond, en 1996 solo siete naciones en América latina eran democráticas o antidemocráticas, mientras que 15 se mantenían en el medio de los extremos distribuidas en cuatro clasificaciones.

²² Peruzzotti, Enrique, “The Nature of the New Argentine Democracy. The delegative Democracy Argument Revisited. En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 33, part 1, feb. de 2001.

En “*Delegative Democracy*”²³, O’Donnell inaugura la etapa de la post-consolidación²⁴ que, yendo más allá de la mera supervivencia del sistema democrático, se centra en la cuestión de su calidad. Allí define a las democracias consolidadas como aquellas en las que “todos los actores principales aceptan las reglas del juego democrático tal como son definidas en una concepción minimalista de la democracia y cuando ninguno de los actores usa recursos que no son aprobados y que, por ende, están excluidos del juego democrático”. Entonces, desde el punto de vista de las teorías de la post-transición, el problema central de las (nuevas) democracias es su calidad, que dependerá de su robustez institucional.

Sin embargo, O’Donnell no desea quedar preso de un institucionalismo desvinculado de los grandes ideales democráticos, entre ellos y fundamentalmente, la idea de igualdad. Por el contrario, considera que hay un nexo entre disminución de las desigualdades y mejoramiento de la calidad democrática y que, la *accountability* horizontal y vertical y las luchas civiles de los ciudadanos deben complementarse. Pero en esta etapa, la tarea central pasa prioritariamente por los mecanismos técnicos que controlan y supervisan internamente el funcionamiento de las instituciones del Estado, contribuyen a su transparencia y amplían y garantizan la igualdad de oportunidades de los ciudadanos.

Deliberación y consenso en el pensamiento de Guillermo O’Donnell

En la teoría democrática del Estado que O’Donnell desarrolla en *Disonancias. Críticas (democráticas) a la democracia* hay escaso lugar para la deliberación y el consenso. En dos notas a pie de página se ocupa de estos temas y, básicamente, para expresar sus desacuerdos con las tesis habermasianas. Obviamente reconoce la importancia de la deliberación como un procedimiento para construir una “voluntad política y una opinión pública democrática, tal como lo atestigua la historia entera del pensamiento político”. Y también que “la deliberación, el diálogo y el debate ocupan un lugar muy importante en la política democrática y que, en principio, cuanto mayor sea su presencia, mejor será la democracia”. Sus críticas, entonces, no van dirigidas a los consensos fácticos tomados por las mayorías circunstanciales, sino a sostener que “una esfera idealizada o hipotética de deliberación pública deba convertirse en un componente de la definición o en un requisito de la democracia”²⁵.

²³ O’Donnell, Guillermo, “Delegative Democracy”. En: *Journal of Democracy*, 5, 1, 1994, págs. 55-69.

²⁴ O’Donnell rechaza el término “consolidación” por eurocéntrico. Para la crítica de esta cuestión, véase O’Donnell, Guillermo, *Disonancias. Críticas (democráticas) a la democracia*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

²⁵ O’Donnell, G., *Disonancias...*, nota 42, p. 32.

En esta línea de pensamiento, critica el concepto de democracia de Sheyla Benhabib, para quien esta es “un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las principales instituciones de una sociedad sobre la base del principio que las decisiones que afectan el bienestar de la colectividad *pueden considerarse* el resultado de un procedimiento de deliberación libre y racional entre individuos considerados moral y políticamente iguales entre sí”. Para O’Donnell, el “pueden considerarse” no dice en qué sentido, hasta qué punto y por quiénes puede considerarse que las democracias satisfacen el requisito estipulado en la definición y que una objeción semejante cabe al concepto habermasiano de democracia, ya que esta se basa en “una esfera deliberativa no impedida, que en la práctica es extremadamente difícil encontrar”²⁶.

Reforzando y ampliando las críticas a Benhabib, y refiriéndose al concepto habermasiano según el cuál “las únicas normas de acción válidas, entre las que se encuentran las que “establecen un procedimiento para la elaboración legítima de las leyes” “son aquellas con las cuales todas las personas afectadas por ellas *podrían concordar* como participantes en discursos racionales”²⁷ (las bastardillas son del autor), O’Donnell sigue a Luhman quien, retomando a Kant, cuestiona lo inapropiado de aplicar modalizadores condicionales en cuestiones fácticas, ya que ¿quién determina lo que *podría* producir un acuerdo razonable, y de qué manera lo hace?

O’Donnell considera que la deliberación es un procedimiento para llegar a acuerdos fácticos que excluye toda dimensión normativa, entre otros motivos porque la deliberación libre de toda coacción es muy difícil de encontrar en la práctica y porque las normas y leyes que supuestamente fueran producto de tales procedimiento no nos permiten saber quiénes son sus responsables, cómo se producen y cuáles son sus alcances. Sin duda que la democracia deliberativa proporciona una respuesta a esta pregunta: los sujetos de la deliberación son los participantes del discurso y el cómo los procedimientos discursivos, que operan como metanormas contrafácticas de validación de las decisiones tomadas. La deliberación no es un discurso que se guía por ideales ajenos a la propia acción comunicativa, y en este sentido, lejos está de asimilarse a la idea de un deber ser que constriñe desde el exterior.

Como vemos, los argumentos son de dos tipos: unos, teóricos y otros de aplicación práctica y ambos se fundan en malentendidos. Muy brevemente, los primeros radican en la incomprensión de los presupuestos normativos

²⁶ *Ibid.*, nota 41, p. 31.

²⁷ Habermas, J., *Between facts and norms*, p. 110.

de la ética comunicativa que, en lo esencial, constituye un expreso intento por superar las limitaciones monológicas de las éticas de la subjetividad modernas, entre las que hay que incluir a la ética kantiana. La política deliberativa (Benhabib incluida) se basa en los principios de la ética comunicativa, el del discurso (D) y el de universalización de intereses (U), cuyo desarrollo responde ampliamente a las objeciones de O'Donnell (respecto al “en qué sentido, hasta dónde y por quiénes”). Muy fundamentalmente, el despliegue de estos principios permite comprender que la deliberación no es un principio de resolución de los conflictos sino de su legitimación y que esta es también la razón por la cual no queda invalidado por cuestiones de insuficiente aplicación práctica. Aún cuando hay que agregar que la deliberación no es el único principio que entra en juego en los discursos políticos, ya que la negociación y los principios jurídico-administrativos, entre otros, son sumamente relevantes.

O'Donnell queda, paradójicamente, preso de su “realismo” antinormativista y de su propuesta-claramente normativa- de mejoramiento institucional, para la cual se funda en el análisis de los casos (analizar los logros de las democracias latinoamericanas desde sí mismas), asumiendo la perspectiva de la sociología histórica y mediante las herramientas proporcionadas por una teoría de la democracia mínima (Schumpeter) ampliada (Schumpeter ampliado), más la concepción de poliarquía de Dahl, de las cuales, en un procedimiento ciertamente circular, toma los criterios normativos que le permiten juzgar los casos históricos concretos.

Ahora bien, ¿es suficiente el criterio de la *mainstream* de la ciencia normal, pasado por el tamiz de las peculiaridades históricas, (o a la inversa), para superar el eurocentrismo y fundar sólidamente su teoría de la democracia?

Finalmente, para mejorar la calidad de la democracia: ¿basta el movimiento de (re)construcción de la teoría?, ¿alcanzan los consensos fácticamente alcanzados y fundados en la regla de la mayoría y la ley positiva para legitimar la toma de decisiones en la resolución de conflictos relativos a cuestiones de igualdad y de libertad?

Ernesto Laclau: populismo y democracia radical

Ernesto Laclau funda su teoría política posestructuralista en una epistemología posfundacionalista que asume la contingencia y la incertidumbre, y cuestiona las identidades esencialistas, las totalizaciones cerradas, la preeminencia del racionalismo teórico y la creencia en la armonía y reconciliación plena y final de los conflictos.

Su teoría se despliega en andariveles muy diferentes a los de O'Donnell y de los politólogos de la transición y post-transición democrática, no solo

por cuestiones disciplinarias y teóricas, sino por su punto de vista, centrado en la construcción del sujeto popular. La noción gramsciana de hegemonía, redefinida con los aportes del psicoanálisis lacaniano y del posestructuralismo, constituyen el núcleo de una teoría política que hace del populismo su centro y que oscila entre identificar a este con toda política democrática o, en considerarlo, al menos, como una dimensión inherente a la misma.

La crítica de Laclau al eurocentrismo apunta a rechazar las teorías democráticas que consideran a la política latinoamericana un caso anómalo, deficitario, de la política sin más. Pero a diferencia de O'Donnell, que busca superar la cuestión apelando a la sociología histórica, erige al populismo en su piedra de toque e invirtiendo la valoración habitual, lo reivindica, paradójicamente, como la verdadera política (democrática).

Su punto de partida es la crítica al universalismo abstracto de la metafísica y la revisión de las relaciones entre lo universal, lo singular y lo particular. Lejos de las concepciones metafísicas y dialécticas de lo universal (como fundamento último al cual remiten todas las particularidades y del cual todas cobran su sentido, ámbito de superación y reconciliación de todas las oposiciones y contradicciones), lo define como horizonte de inscripción de toda singularidad, totalidad fallida que solo existe en cuanto se encarna en lo singular y que funciona como ausencia presente, exterioridad constitutiva que da sentido y que, a la vez se sustrae permanentemente a toda significación determinada.

Lo universal es la emergencia misma de lo político, el momento de construcción de hegemonía en el cual aflora el conflicto y el antagonismo, el momento en el cual una demanda asume la representación de muchas otras. El momento en el cual las diferencias dejan de ser tales y respondidas separadamente por el sistema institucional de agregación de intereses, para construirse como cadenas de demandas heterogéneas pero equivalentes en su oposición común al elemento excluido en relación al cual se totalizan. “Esta tensión equivalencia/diferencia -sostiene- no puede resolverse lógicamente, por lo que la totalización sistémica es un objeto a la vez necesario e imposible. Necesario, porque sin él no habría significación posible; y sin embargo, también imposible, ya que la tensión equivalencia/diferencia no resulta en su superación por parte de ningún objeto unificado. Este objeto imposible carece de un concepto positivo que pueda aprehenderlo y solo puede tener un nombre: el de alguna de las diferencias particulares que asume la función suplementaria de transformarse en el significante de la totalidad inalcanzable. En esto consiste una relación hegemónica, dado que ella transforma su particularidad en el significante de una totalidad sistémica ausente (significante vacío). Dado que una particularidad sirve como medio expresivo de una universalidad inconmensurable, nos enfrentamos con una

relación retórica de sustitución: así, la retórica es interna a la significación. De este modo, hay un proceso recíproco y constante de universalización de lo particular y de particularización de lo universal”²⁸.

El momento de la hegemonía es el momento del antagonismo político que corresponde “al acto contingente de la decisión contra el fondo de la multiplicidad indecible del ser”, un acto por el cual se construye una nueva forma de subjetividad popular²⁹. Este momento es el momento de emergencia del pueblo y de producción de lo político, en el que populismo y democracia parecieran coincidir. En él se muestra el fracaso de un orden puramente conceptual para explicar la emergencia y unidad de los agentes sociales, dado que estos no están preconstituidos ni hay tampoco una racionalidad a priori que los unifique en un centro. En este momento de plenitud social, la retórica y el afecto tienen un rol privilegiado, ya que es el líder quien otorga identidad a la cadena equivalencial. El líder articula y nombra los elementos heterogéneos, de modo tal que una determinada particularidad significa una universalidad, ausencia presente que constituye el horizonte de referencia, inalcanzable pero necesario para dar sentido al más acá.

Si así se define el universo de lo político, queda fuera de ella la gestión burocrático-administrativa, cuya dinámica pareciera quedar vinculada (al menos en Occidente), al marco simbólico del liberalismo. Siguiendo a Chantal Mouffe, distingue democracia y liberalismo: aquella es una forma universal productora de sujetos populares que puede albergar una pluralidad y diversidad de marcos simbólicos, entre los cuales se encuentra este.

Dado que la articulación entre democracia y liberalismo es contingente, el problema de la democracia, visto en su verdadera universalidad, se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del pueblo³⁰. Ahora bien, ¿es todo marco, cualquier marco simbólico, compatible con la democracia? En verdad, esta pregunta no tiene verdadera cabida desde el enfoque laclauiano de la democracia, ya que democracia es el

²⁸ Laclau, Ernesto (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, p. 105/106.

²⁹ Citado por Laclau, Ernesto, *Ibid.*, p. 68.

³⁰ No puedo detenerme aquí en la crítica a esta concepción de la relación entre liberalismo y democracia moderna, pero en *Facticidad y Validez*, Habermas ha mostrado exhaustivamente la cooriginariedad entre ambos y la mutua imbricación entre derechos individuales y soberanía popular y entre libertad individual y libertad colectiva. Dicha cooriginariedad es, por cierto, contingente, pero histórica. Hay derechos individuales porque ha habido un acto de soberanía colectiva que ha puesto en juego los presupuestos de igualdad y de libertad. Pueden separarse con fines analíticos, pero la idea misma de democracia presupone la idea de igualdad y libertad: el pueblo es libre para darse su propia ley, y todos los miembros del pueblo pueden afirmar su voluntad colectiva.

momento de irrupción de la hegemonía popular. *Es eso* y su radical y contingente facticidad lo que habilita para identificar política, democracia y populismo, sea este de derecha o de izquierda, “democrático” o “totalitario”. Pero Laclau termina siempre haciendo concesiones a otras teorías políticas. Así, el totalitarismo jacobino es democrático, pero no el estalinismo ni el nazismo, las instituciones (liberales) son finalmente objeto de respetuoso rescate, y el liberalismo (económico) criticado en virtud del sesgo conservador y antidemocrático que tuvo en Latinoamérica, los símbolos identitarios de lo nacional y popular flexibilizados y el poder de los líderes justificado, al estilo de las teorías de la modernización, en virtud del desorden y desintegración de las sociedades menos desarrolladas³¹.

Pero este reconocimiento normativo es ajeno a los núcleos conceptuales de su teoría, construida de espaldas a la ética. ¿Cómo distinguir a un populismo bueno de otro malo? ¿Qué instituciones son rescatables y por qué? Las prácticas sociales hechas en nombre del liberalismo, distorsivas o no, ¿justifican la descalificación de la teoría? ¿Qué tipo de liderazgos son positivos y por qué? Hablar de desorden y desintegración ¿no supone evaluaciones normativas? ¿Y respecto de qué parámetros? Como vemos, la ética normativa aparece por todos lados, pero acriticamente. Ni el sentido común ni el pensamiento académico pueden prescindir de ella.

Actualmente y a instancias de sus discípulos, entre ellos, Simon Critchley y Aletta Norwal, y de críticos como Judith Butler y Slavov Zizek, Laclau ha intentado corregir el déficit ético de su teoría. Sin embargo, la propia teoría dificulta el desarrollo de un planteo ético coherente y a la vez significativo en términos de su concepción de lo político.

Inspirándose en (aunque también diferenciándose de) Alain Badiou, respecto de quien confiesa una afinidad muy grande en cuestiones de reflexión ética, Laclau distingue tres niveles de la ética: a) la “gran ética”, el momento de lo universal, de lo incondicionado, la sustancia ética de la comunidad que opera como principio de ordenación de lo social y que no se identifica con ningún orden social concreto. Se trata de un objeto a la vez imposible y necesario, un símbolo vacío pero que, en cuanto vacío ‘de humano’, no se identifica con el vacío absoluto. Cercano a la diferencia ontológica heideggeriana, “el universal que habla por sí mismo”, reenvía, finalmente, a la experiencia mística; b) el *ethos*, en tanto ordenamiento social, la normatividad propia de cada *ethos* singular y concreto; y c) la decisión que articula de modo contingente el horizonte de universalidad vacía (la “gran ética”) con el *ethos* singular, sin que haya dialéctica ni mediaciones posibles, solo abismo y distancia insalvable. En este sentido, la decisión no se funda en

³¹ “Conversaciones entre Isidoro Cheresky...”, ob. cit.

ninguna prescripción preexistente, en ninguna estructura ética anterior, sino que consiste en un acto de articulación fundado en un principio que no es externo a la decisión misma³².

Sin embargo, la vida social y política es compleja, temporal y requiere aprendizajes, salvar la distancia abismal entre la gran ética, la experiencia *cuasi* mística de la totalidad, y la normatividad de los *ethos* particulares. ¿Cómo salvar el decisionismo absoluto, se pregunta Critchley? ¿Cómo comprender el momento de decisión política, más allá de la mutua legitimación entre la subjetividad popular y el líder? ¿Cómo juzgar críticamente? ¿Cómo distinguir una decisión democrática de otra que no lo es? ¿Cómo saber si favorece la igualdad, la justicia, la inclusión? Y ¿quién lo sabe? ¿Es autosuficiente el movimiento de construcción del pueblo?

El decisionismo es la opción ética elegida por Laclau, a fin de evitar los problemas del deber ser monológico, ya sea exterior o interiorizado. Sin embargo, el decisionismo no es una ética adecuada para una política emancipatoria. Dado que, si se abandona el punto de vista normativo, ¿cómo evitar que la cadena de demandas equivalenciales se disgregue en meras diferencias, que serán, finalmente, “agregadas” según la mejor tradición liberal? ¿Cuántas veces los movimientos populares han sido cooptados y neutralizados de este modo, más allá de las buenas intenciones de los líderes? El otro riesgo es que el líder (otra vez el fantasma del viejo Hegel) asuma la voz del pueblo y el privilegio de la interpretación verdadera, al estilo del comunitarismo conservador. En suma, los déficits de normatividad de la teoría de la hegemonía condenan a esta a recaer en el liberalismo y/o en el comunitarismo tan criticados.

Finalmente, lo universal no habla por sí mismo y sorprende que Laclau coloque a la política en el terreno místico del silencio o del habla privilegiada. Por cierto que esta concepción del momento universal de la ética que, en términos políticos alude a la presencia ausente de la totalidad de la comunidad, puede ser útil para la épica de la movilización, pero nunca para la ética de la construcción: ¿cómo y quiénes realizan el/los sentidos de la cadena de equivalencias? Más aún, ¿cuáles son estos y quiénes las voces autorizadas para la interpretación?

La democracia radical de Laclau tiene dificultades para abordar y/o contestar estas preguntas. Más allá de la estructura política formal que presenta, su filosofía queda muda respecto al qué hacer y cómo seguir. No es que se esperen recetas prácticas de una teoría, pero sí criterios y conceptos que nos pongan en camino, al menos, de discernir, lo justo de lo injusto, lo igual de lo desigual.

³² Laclau, Ernesto, *Contingencia, hegemonía universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003.

Finalmente, su discurso revela un sesgo ahistórico. La historia entra en él solo a modo de ejemplo, de caso. Nunca como el humus desde el cual se formula la teoría. La teoría laclauiana se asemeja más a una ‘fórmula’ que a una forma surgida del entrelazamiento empírico-conceptual y en esto se observa la victoria del posestructuralismo sobre el marxismo gramsciano. El rechazo a la racionalidad a priori y la deconstrucción de los sujetos lo llevan a ignorar y/o minimizar que los sujetos que participan en la construcción de una nueva forma de hegemonía popular, lo hacen con sus vidas, sus historias, sus cuerpos. Y con las de sus respectivos grupos. Cómo conjugar la irrupción de novedad con el peso de la historia, de las historias, no es un problema que su teoría ayude a esclarecer. Por temor a incurrir en el esencialismo del consenso, esencializa el conflicto, sin advertir que conflictos y desacuerdos se instalan sobre un fondo de experiencias previas compartidas, aquello que constituye un mundo de la vida, por mínimo que sea. No hay disenso si no hay mundo humano, constituido por algún tipo de cooperación lingüísticamente mediada, aunque dicho entendimiento sea siempre precario, parcial, opaco.

Reflexiones finales

Las teorías políticas de Guillermo O’Donnell y de Ernesto Laclau son ajenas a una noción de política basada en aprendizajes intersubjetivos fundados en el intercambio de razones. En verdad, el problema fundamental radica en la ausencia de discurso práctico y en la subsunción de la política en el discurso teórico.

Al menoscabar el fundamento intersubjetivo y deliberativo de la participación, esta queda unilateralmente reducida al voto, a la acción de los expertos de la administración pública y a la figura del legislador, en un caso y, en el otro, a la facticidad de la retórica, a la expresividad popular, y/o a la interpretación del líder carismático y sagaz, quedando lo político privado de una de sus dimensiones constitutivas: la capacidad de mediación entre la movilización popular, la institucionalización de sus resultados y su aplicación efectiva.

Estos reduccionismos que privan a la política de su dimensión cooperativa (que, por cierto, se ejerce no solo en el aquí y ahora, sino en el lazo intergeneracional), argumentativa y normativa, olvidan que las mayorías pueden equivocarse, tomando por justo lo que es injusto y que sin la necesaria distancia crítica entre la voluntad que ellas expresan y los procedimientos que las legitiman no habría diferencias entre mafias, clientelas y democracias.

Restringir la deliberación y el consenso a su dimensión fáctica, y reducir la ética al momento de la decisión no son caminos adecuados para avanzar en la profundización de la calidad de la democracia, en un caso, y, en el otro,

hacia su radicalización. Por el contrario, estas dificultades epistémico-normativas constituyen impedimentos de peso a la hora de obtener los resultados propuestos, por cuanto, tal como sostiene Habermas, no es posible siquiera la descripción empírica de un sistema político sin hacer referencia a cuestiones normativas y sin presuponer que fragmentos de racionalidad ya están incorporados a las prácticas políticas, por distorsionadas que estas sean. “Si los ciudadanos tuvieran que describir sus propias prácticas políticas en categorías empíricas no habría razones suficientes para cumplir con las reglas del juego democrático”³³.

Finalmente, la democracia deliberativa va más allá de la participación restringida al mejoramiento de las instituciones o a la construcción hegemónica de lo sujetos populares, más allá de los consensos fácticos y de las decisiones, por cuanto constituye un proceso de aprendizajes mutuos mediante los cuales se construye la esfera pública política. Esta no se identifica ni con el estado ni con la sociedad civil, sino que es el ámbito en el cual se expresa y circula la opinión pública y se configura la voluntad política. Estas son producto de la riqueza y diversidad de intercambios entre distintos actores, subsistemas y dimensiones de la vida social que incluyen no solo el sistema político y los movimientos de la sociedad civil, sino también los medios formales e informales de comunicación, los expertos, intelectuales, organizaciones no gubernamentales, abogados de los intereses generales, *lobistas* empresariales. En este espacio, que trasciende los límites nacionales y se proyecta a la construcción de redes transnacionales, la deliberación está, por cierto, desigualmente distribuida, pero de ningún modo ausente. Todos los participantes están ya en un espacio de razones mediante las cuales explicitan sus presupuestos normativos, distinguiendo lo que aspira a ser verdadero, correcto y auténtico y lo que es (o puede ser) tenido por tal. Estas distinciones no vienen prescriptas por ninguna instancia ajena al proceso mismo de diálogo, sino que se juegan en el intercambio mismo de razones y argumentaciones. Son estos presupuestos idealizados (contrafácticos), pero fácticamente enraizados en la comunicación, los que posibilitan los acuerdos (siempre precarios, parciales, y siempre vulnerados en la práctica) que constituyen la condición de posibilidad de cualquier juicio crítico.

Finalmente, creemos que esta dimensión deliberativa de la política debe ser fortalecida ampliada mediante el desarrollo conciente de los presupuestos éticos que constituyen la condición de posibilidad misma de los debates públicos y de la situación deliberativa.

Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento

³³ Habermas, J., *Between facts and norms*, Cambridge, MIT, 1996, p. 286.

tácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general. El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la íntima conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco³⁴.

Este entramado de “relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco”, tan vulneradas en nuestra vida social, deben ser objeto de especial atención y cuidado a fin de garantizar la posibilidad misma de una vida política democrática. Respeto, reconocimiento mutuo, reciprocidad y confianza han sido cuestiones habitualmente descuidadas por la teoría política democrática. Hoy, los riesgos y vulnerabilidades producidos por el desarrollo mismo de la sociedad industrial y posindustrial nos exigen asumir con carácter sistemático la reconstrucción del lazo social en ellos basado, y en otros momentos considerado como naturalmente dado. Hoy, la teoría política debe hacerse cargo de fortalecer sus propios presupuestos, que constituyen el humus ético-vital desde el cual se construye la cooperación social, se configuran identidades y se coordinan informalmente funcionamientos económicos, educativos, familiares, etc., imprescindibles para que los debates públicos sobre cuestiones de justicia puedan constituir verdaderos aprendizajes y no meramente “imposturas de la participación”.

No podemos ya, en modo alguno, considerar a estas prácticas como “espontáneas”, ni ingenuamente confiar en que están a nuestra disposición, a modo de hábitos y rutinas con los que construimos la vida social. Tampoco seguir tozudamente creyendo que constituyen una esfera ajena a los requerimientos de una comunicación racional. Por el contrario, deben ser cultivadas a fin de facilitar la efectiva promoción de la inclusión e igual participación de los ciudadanos en los discursos políticos que hacen a las cuestiones de justicia.

Esta propuesta de democracia incluye, también, incorporar explícitamente la cuestión de la realización del bien-estar: ¿cómo se realiza aquello que en el discurso político se decide? Al respecto, considero apropiada la teoría de Amartya Sen que parte de la crítica a los modelos “bienestaristas” y utilitaristas de desarrollo humano, para hacer hincapié en el desarrollo de la agencia humana, en términos de autonomía y desarrollo de las capacidades de libertad y funcionamientos, mediante una perspectiva que aborda la reducción de las desigualdades desde una óptica de la diferencia.

³⁴ Habermas, J., *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, p. 113.

Esta propuesta de política democrática se propone ir más allá de la retórica de la imposibilidad del consenso como de su fundamentación meramente fáctica y consiste, en síntesis, en la búsqueda cooperativa de soluciones para los problemas de la vida en común, que requiere a) el cuidado y potenciamiento del reconocimiento y la confianza mutua como experiencias y prácticas morales básicas, b), la deliberación como método de legitimación de la toma de decisiones y c) el desarrollo de las capacidades (diferenciadas) de funcionamientos.

Bibliografía

Agüero, Felipe y Stark, Jeffrey (eds.): *Fault lines of Democracy, Post-consolidation Literature: optimism and pessimism*, Coral Gables, North-South Center Press, 1998.

Ansaldi, Waldo (director): *La democracia en América latina, un barco a la deriva*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Cheresky, Isidoro; De Riz, Liliana; Laclau, Ernesto y Palermo, Vicente (conversaciones): “Reinterrogando la democracia en América latina”, *Argumentos, Revista Electrónica de Crítica Social* (en línea), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales “Gino Germani”, www.iigg.fsoc.uba.ar/argumentos, 8 de octubre de 2007.

Floria, Carlos: Entrevista en *Cuadernos Argentina Reciente. La democracia Argentina (1983-2008)*, Buenos Aires, Miguel Talento 2009, N° 6.

Forment, Carlos: *Democracy in Latin America. 1760-1990*, Chicago, University Press of Chicago, Chicago, 2003, Vol. 1.

Gallup: Informe “Estudio acerca del trabajo voluntario y la responsabilidad empresaria”, 2007.

Godbout, Jacques: “Ha representacao sem representatividade?”, Martins, Paulo Henrique; Matos, Aécio y Fontes, Breno (eds.), *Límites da democracia*, Recife, Universidad Federal de Pernambuco, 2008.

Habermas, Jürgen: “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, en Habermas, Jürgen: *¡Ay, Europa!, Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid, 2009.

Habermas, Jürgen: *Between facts and norms*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.

Habermas, Jürgen: *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

Honneth, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, París, La Découverte, 2006.

Laclau, Ernesto: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.

Laclau, Ernesto: *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Laclau, Ernesto: *Contingencia, hegemonía universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003

O'Donnell, Guillermo: "Delegative Democracy". En: *Journal of Democracy*, 5, 1, 1994.

O'Donnell, Guillermo: *Disonancias. Críticas (democráticas) a la democracia*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

Peruzzotti, Enrique: "The Nature of the New Argentine Democracy. The delegative Democracy Argument Revisited. En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 33, part 1, Feb. de 2001.

PNUD: "Informe sobre Desarrollo Humano", Argentina, 2004 y 2005.

PNUD: Informe "Democracia en América latina", Buenos Aires, 2004

Portantiero, Juan Carlos y De Ipola, Emilio, "Crisis Social y pacto Democrático", en *Punto de Vista* N° 21, Buenos Aires, 1984.

Red Interamericana para la Democracia (RID), Fundación Conciencia, Grupo de Análisis y desarrollo institucional y Social (GADIS) y Fundación de Investigaciones Económicas y Sociales (FINES), Informe sobre "*Participación ciudadana en América latina*", 2005.

Reigadas, María Cristina: "El debate de la post-transición democrática en América latina: política expresiva, neopopulismo y calidad institucional". En: Pérez Zabala, Carlos y Wester, Jutta (eds.): *Homenaje a Dorando Michellini*, Río Cuarto, ICALA (en prensa).

Reigadas, María Cristina: "Multiculturalismo: ¿crítica al eurocentrismo o etapa superior del imperialismo?". En: Reigadas, María Cristina y Cullen, Carlos (comps.), *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar del Plata, Suárez, 2003.

Reigadas, María Cristina: "¿Misioneros, militantes, tecnócratas? Hacia un cambio de paradigma en las asociaciones voluntarias en la Argentina". En: De Zan, Julio y Bahr, Fernando (editores), *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea*, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2008.

Reigadas, María Cristina, "Democracia y posmodernidad". En: *Nuevo Proyecto, Revista de Política, Economía y Ciencias Sociales. Seis Años de Transición*, N° 5/6, Buenos Aires, CEPNA, Héctor Muzzopappa Editor, 1989, pp. 55-79.

Reigadas, María Cristina: "Entre el olvido de la historia y el empezar de cero", *Cuadernos de la Argentina Reciente. A cinco años del 19 y 20 de diciembre*, N° 3, Buenos Aires, Miguel Talento, 2006, pp. 86-96.

Sidicaro, Ricardo: "Notas sobre problemas de nuestra democracia". En: *Cuadernos Argentina Reciente. La democracia Argentina (1983-2008)*, Buenos Aires, Miguel Talento Editor, 2009, N° 6.

Universidad de Belgrano: "Democracia, corrupción y clientelismo", Encuesta, Buenos Aires, 2003.

Vattimo, Gianni: Entrevista, *Revista ADN*, Suplemento Cultural de *La Nación*, domingo 31 de mayo de 2009.

El conflicto ético de la globalización. Identidad y multiculturalismo

María Cristina Roth*

Resumen

El desarrollo humano sostenible encierra una propuesta práctica y teórica del desarrollo social y económico de la sociedad, es decir, el modo de producir y reproducir de la misma, la forma en que los individuos y grupos humanos integran y conforman la red social. El desarrollo humano sostenible es la capacidad social de ampliar la equidad de oportunidades para todos. El mundo sigue poblado de múltiples formas culturales, lenguas, religiones, cosmovisiones diferentes donde se liberan y agilizan las formas productivas, junto con las relaciones de producción, demarcan las condiciones de igualdad y de libertad de los propietarios del capital y fuerza de trabajo.

La globalización constituye sociedades duales con un alto grado de conflictividad: de un lado un grupo de privilegiados e hiperactivos; y el otro, una inmensa masa de precarios y marginales. Es problemática y contradictoria, y conlleva en sí misma la dialéctica de la fragmentación y la integración, el nacionalismo y el regionalismo, la interdependencia de las naciones, la modernización del mundo, la aldea global, la continuidad y la discontinuidad, la sincronía y la diacronía, la multiplicidad de los espacios y la pluralidad de los tiempos.

* Docente en Filosofía y Especialista en Docencia e Investigación en Ciencias Económicas. Desarrolló su labor docente, profesional de investigación y extensión durante 35 años en la Universidad Nacional de la Patagonia y en Institutos de nivel terciario en la ciudad de Trelew y de la Patagonia. Participa en proyectos de investigación relacionados con el área específica. Es evaluadora externa de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA desde el año 2004 al presente. Es colaboradora de la revista *Persona-On line-* que edita el Instituto Mounier de la ciudad de Córdoba. Es integrante del Instituto Emmanuel Mounier de la República Argentina con sede en Córdoba. Participa activamente a través de artículos en congresos nacionales e internacionales teniendo varias publicaciones y colaboraciones en diferentes revistas de la especialidad y capítulos en diversos libros. Ha dado conferencias y cursos de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la UNPSJB, de educación a distancia para la formación de Docentes de nivel terciario. Actualmente sigue trabajando en el área de filosofía, efectúa tareas de referato en revistas de la especialidad y realiza intercambio docente con catedráticos de Méjico.

Artículo

El desarrollo humano sostenible encierra una propuesta práctica y teórica del desarrollo social y económico de la sociedad, es decir, el modo de producir y reproducir de la misma, la forma en que los individuos y grupos humanos integran y conforman la red social. El desarrollo humano sostenible es la capacidad social de ampliar la equidad de oportunidades para todos.

Sin embargo, aunque el siglo XXI nos sorprende con importantes avances en materia de desarrollo social y económico, científico-tecnológico y profundización de las democracias, no se puede negar que el mundo vive en permanente tensión y conflicto. La brecha existente entre los países que han logrado cierta estabilidad social y económica, es cada vez mayor con respecto a países como el nuestro (Argentina), donde la pobreza, la injusticia y la falta de equidad provocan graves problemas sociales, para los que aún no parece haber solución.

Los años 90 han sido el escenario de una insólita repolitización; las categorías individualistas han dejado espacio a los códigos éticos y la atención ha pasado de la esfera privada a la pública. La evidencia de que el crecimiento económico no resuelve inmediatamente el problema de la redistribución, ha hecho especialmente patente nuestra carencia de referencias éticas para la articulación de la solidaridad. La conexión entre crecimiento económico y pleno empleo se ha convertido en algo contingente. Cada vez se necesita un mayor nivel de crecimiento para alcanzar un determinado efecto en el nivel de empleo. El incremento del producto social bruto, exclusivamente, no asegura los presupuestos del estado de bienestar.

El mundo sigue poblado de múltiples formas culturales, lenguas, religiones, cosmovisiones diferentes. Y este es el contexto en el que se desarrollan las actividades económicas lucrativas, organizadas en moldes competitivos y monopólicos, nacionales e internacionales. En la medida en que se liberan y agilizan las fuerzas productivas, junto con las relaciones de producción, demarcan las condiciones de igualdad y libertad de los propietarios de capital y fuerza de trabajo organizados en forma contractual.

Cuanto más desarrollado sea el capital, tanto más extenso será el mercado en el que circula, mercado que constituye la trayectoria espacial de su circulación y una mayor anulación del espacio a través del tiempo. En las últimas décadas del siglo pasado se disuelven muchas fronteras entre los mercados financieros nacionales y surge un mercado global de capitales. Las corporaciones transnacionales, precisamente las mayores beneficiarias de la liberalización de los mercados, son especialistas en planificación. Todo se planifica con rigor y sistemáticamente, aún la vida de las naciones y de los pueblos. La globalización es problemática y contradictoria, y conlleva en

sí misma la dialéctica de la fragmentación y la integración, el nacionalismo y el regionalismo, la interdependencia de las naciones, la modernización del mundo, la aldea global, la continuidad y la discontinuidad, la sincronía y la diacronía, la multiplicidad de los espacios y la pluralidad de los tiempos, lo local y lo global, el yo y el “otro”.

El problema más importante, y, a la vez, más enigmático, es el crecimiento sin ocupación adicional. No es que falte el crecimiento económico, crece considerablemente, pero no alcanza a todos, hay a la vez macro-éxito y micro-miseria.

La sociedad ha demostrado con una obscena desnudez que la economía produce más exclusiones que no acertamos a comprender y a corregir. Mientras que en la época de la posguerra el núcleo de la cuestión social estaba en la redistribución, el principal acontecimiento de nuestras economías es la exclusión de grupos enteros del mercado de trabajo. El aumento del desempleo y la aparición de nuevos modos de pobreza han adquirido dimensiones y formas inéditas; los fenómenos actuales de exclusión no pueden entenderse con las categorías tradicionales de la explotación.

El desempleo de larga duración, la nueva pobreza, las personas sin domicilio suponen una exclusión radical y muchos incluidos lo están precariamente, en tanto que su condición salarial es inestable. La exclusión es el resultado de un proceso; es imposible hacerse cargo de ella sin situarse en un plano más radical, para examinar por ejemplo la desestabilización general de la condición salarial o la multiplicación de las situaciones de precariedad. Los excluidos resultan de un proceso de des-socialización, de desagregación.

Sin embargo vivimos en un mundo de opulencia sin precedentes, difícil de imaginar cien o doscientos años atrás. Pero no solo se han registrado notables cambios en el terreno económico. Actualmente, los conceptos de derechos humanos y de libertad política forman parte de la retórica imperante. Vivimos, por término medio, mucho más que antes. Hoy en día, las diferentes regiones del mundo mantienen más lazos que nunca, no solo en el campo del comercio y de las comunicaciones, sino también en el de las ideas y los ideales interactivos.

En este contexto la lucha del hombre ha sido y es una lucha inmensa contra condicionamientos externos, como el poder político y económico o las estructuras sociales, que pueden impedir la autorrealización de la persona.

La globalización: metáforas

El descubrimiento de que la Tierra es el lugar donde todos nos encontramos relacionados, diferenciados y antagónicos, nos atemoriza, nos encanta

y hasta nos sorprende. Supone un quiebre en los modos de ser, de actuar, de sentir, de pensar. Estremece no solo nuestras convicciones sino nuestra cosmovisión del mundo.

El mundo dejó de ser un conjunto de naciones, de estados-nación en sus relaciones de interdependencia, de multilateralismo. La persona dejó de ser el centro del mundo, tomada singular y colectivamente, como clase, como grupo, como pueblo. Han sido subsumidos por la sociedad global, por las configuraciones y el proceso de globalización. El mundo se ha mundializado, de manera tal que el globo ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir una dimensión histórica.

De ahí nace el conflicto entre: la sorpresa, el encanto y el miedo. En este ambiente, la imaginación y el pensamiento multiplican las metáforas, imágenes, figuras. Nuestro modo de ser en el mundo se ve conmovido. Son múltiples las posibilidades abiertas al imaginario científico, filosófico, artístico cuando nos envuelven nuevas ideas, interrogaciones, utopías y enigmas.

En la época de la globalización, metafóricamente, al mundo se lo llamó “aldea global” (McLuhan) “nueva Babel, “tercera ola” (Toffler) .Se habla de la existencia de objetos móviles, que habitan el universo, que se desplazan de un lugar a otro del planeta.

La “aldea global” sugiere que se formó la comunidad mundial en las realizaciones y posibilidades de comunicación e información favorecidas por la electrónica. Se inicia un proceso de homogeneización y armonización progresiva. Las culturas y las civilizaciones son permeadas y articuladas por los sistemas de información y comunicación. La imagen tiene predominio sobre la palabra, la electrónica no solo propicia la formación de imágenes, del mundo como un caleidoscopio de imágenes, que permite jugar con las palabras en cuanto imágenes. Estamos en presencia de una densa sinfonía electrónica, de un mundo sin fronteras: en todos los lugares todo se parece cada vez más a todo.

La fábrica global produce no solo una transformación cuantitativa sino cualitativa del capitalismo, eliminando las fronteras, y subsumiendo todas otras formas de organizaciones sociales y del trabajo, de la producción y reproducción ampliada del capitalismo. Toda economía nacional se vuelve provincia de la economía global.

En el ámbito de la globalización, a veces, se muestran transparentes e inexorables los procesos de concentración y centralización del capital, y se articulan empresas y mercados, fuerzas productivas, alianzas estratégicas.

“La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo, por medio del cual se desarrolla. La ilusión alentada por la filosofía tradicional sobre el individuo y la razón, la ilusión de su eternidad, se está disipando. El individuo otrora concebía a la razón como un instrumento suyo, exclusivamente. La máquina expulsó al maquinista, está corriendo ciegamente por el espacio. En el momento de la consumación, la razón se volvió irracional. El tema de este tiempo es la autopreservación, aunque ya no exista un yo que deba ser preservado”¹.

La misma fábrica de la sociedad global que se inserta y a la que ayuda a crear, se vuelve el escenario donde desaparece. Al mismo tiempo y paralelamente se da un desarrollo intensivo del capitalismo en el mundo, que genera una racionalización formal, inherente a la nueva lógica del mercado, de la empresa del estado, de la gente y de las ideas. Lógica formal y de la calculabilidad, la productividad y la racionalidad, de tal manera que todos los grupos sociales e instituciones, está regidos, ahora, por el mercado y la sociedad se ha transformado en un espacio de intercambios. La razón absoluta se redujo a la razón funcional-estratégica al servicio del proceso de valorización del dinero. La utopía de la emancipación individual y colectiva, nacional y mundial es castigada por la globalización en su proceso tecnológico, consumista e instrumental.

La metáfora combina imaginación y reflexión, descubre lo real y allí entrelaza lo mágico y la forma poética. Capta una connotación insospechada, lo fundamental, lo esencial. Podríamos decir que descubre el “pathos” original oculto en los movimientos de la historia. La metáforas entran en diálogo unas con otras, múltiples, polifónicas, plurales y diversas. Ayudan a la sociedad global a adquirir su fisonomía y significado.

Las metáforas ayudan al encantamiento del mundo, para generar la utopía. Esta es una búsqueda antigua, que continúa en el presente y se proyecta hacia el futuro. No termina nunca. Son épocas convulsionadas por lo desencuentros entre lo contemporáneo y lo no contemporáneo...

Y, sin embargo, también vivimos en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión. Hay muchos problemas nuevos y viejos, y entre ellos se encuentra la persistencia de la pobreza y muchas necesidades básicas insatisfechas: las hambrunas, la violación de libertades políticas elementales, así como las libertades básicas, la falta general de atención a los intereses de las mujeres, las amenazas que se ciernen sobre nuestro medio ambiente y sobre el mantenimiento de nuestra vida económica y social. Muchas de estas privaciones pueden observarse, de una o de otra forma, tanto en los

¹ Horkheimer, M.: *Eclipse de la razón*, Río de Janeiro, Labor, 1976, p. 139.

países ricos como en los pobres. La superación de estos problemas constituye una parte fundamental del ejercicio del desarrollo. Tenemos que reconocer el papel prioritario que representan los diferentes tipos de libertad en la lucha contra estos males.

Contradicciones culturales del capitalismo global

Con el capitalismo se ha ingresado en una nueva forma de organizar la vida, se inicia una nueva etapa. Las nuevas reglas del funcionamiento del mundo alteran hondamente la organización de las sociedades, la cultura y la política.

Según la clásica visión schumpeteriana, lo característico del capitalismo industrial es que consiste en un método de transformación económica, que por su propia naturaleza no es estacionario. Pone su impulso en mantener en movimiento la máquina capitalista a través del consumo de nuevos bienes de consumo, de nuevos métodos de producción y transporte, de los nuevos mercados, de nuevas formas de organización industrial que crea la empresa capitalista.

La tesis de la modernización del mundo siempre lleva consigo la tesis de la occidentalización del mundo. Modernizar puede significar secularizar, individualizar, urbanizar, industrializar, racionalizar. El mismo capitalismo que se consolida y desarrolla en los países centrales y del norte, tiende a difundirse por el mundo, impregnando las sociedades subdesarrolladas, agrarias, periféricas, del sur.

“La teoría de la modernización confiere un rol central a las elites modernizantes y deliberantes. Estas pueden ser militares, intelectuales, religiosas que vistas en conjunto y por separado, serían los grupos que generan las innovaciones, que movilizan, dirigen y ponen en práctica. El pueblo, los grupos o las clases sociales son inducidos a realizar directrices. De ahí, la necesidad de profesionalizar, urbanizar, secularizar y modernizar instituciones o crear otras nuevas”.

Desde sus comienzos, el capitalismo se revela como un modo de producción internacional. Luego extiende su campo de acción rebasando las fronteras geográficas, históricas, culturales, sociales. En todos los casos, recubrió, dislocó, disolvió, creó e inventó fronteras. Influyó decisivamente en nuevos diseños de mapas del mundo con desarrollos de la acumulación originaria, el mercantilismo, el colonialismo, el transnacionalismo y el globalismo. El capitalismo es un proceso social, cultural, político y económico de amplias proporciones, complejo y contradictorio, más o menos inexorable, avasallador. Influye en las formas de organización social, con las que entra en contacto. Aunque se preserven las economías de subsistencia,

artesanales, tribus, clanes, aún así, el proceso capitalista influye, tensiona, modifica.

El mundo sigue poblado de múltiples formas de culturales, lenguas, religiones, tradiciones y visiones del mundo, al lado de las más diversas formas de trabajo y de vida.

Esto genera una revolución incesante en la estructura económica desde dentro, destruyendo lo antiguo y creando nuevos modelos. Este modelo de “destrucción-creadora” es un dato esencial del capitalismo².

Desde el momento que el capitalismo se puso en marcha, con la revolución industrial y la creciente internacionalización de los mercados, su relación con la cultura se volvió tensa y conflictiva “Hoy los hombres están obligados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas, insertas en ese proceso de destrucción-creadora”. La era del capitalismo industrial deja paso a una sociedad articulada por el conocimiento. El actual proceso ha empezado a modificar los parámetros de la sociedad: la división y la nueva organización del trabajo, la socialización primaria y secundaria, la estructura de la familia y de la sociedad, el funcionamiento de los mercados, las nuevas formas de participación política, las propias maneras de representar el mundo.

Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, ignorando la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad, ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas encarnadas en las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de del mercado y sus intereses específicos.

Uno de los efectos de este desplazamiento es la “liberación del consumo”, que se convierte en motor de la producción. Cambian las motivaciones y el centro de gravedad de la acción social se traslada. El capitalismo pierde uno de sus mitos. El del trabajo duro y constante como requisito de la acumulación y como condición para la realización personal. El relajamiento expresivo ocupa el sitio de la sublimación racionalizadora.

Este proceso de cambio generado dentro de la globalización, como lo señala Ricardo Maliandi, “interesa” en doble aspecto, como el proceso y el impacto que produce ⁽³⁾, señalando que la ética no debe subordinarse a la economía lo mismo que la política. Y nos propone si no sería mejor hablar de la “globalización de la ética” y no de la “ética de la globalización”.

² Taylor, Ch.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 78.

³ Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

En el acontecer cultural e intelectual se pone en evidencia la seriedad y envergadura del tema, sus alcances y sus repercusiones en lo diversos ámbitos.

Lo más significativo, para autores como Küng, es que hay una toma de conciencia, que la globalización no puede hacerse al margen de la ética y de la necesidad de implementar determinados consensos éticos universales. Si leemos a Kant, ya allí había quedado claro que la fundamentación filosófica de la ética no tiene base empírica sino racional-apriorística.

Todas las normas están condicionadas culturalmente, son normas contextualizadas en un tiempo y en un espacio: son situacionales. Siguiendo la tesis de Apel, creemos que hay “presupuestos trascendentales” de la razón que son necesarios para la fundamentación de una ética universal. La propuesta que nos hace Apel, en este sentido, es presentar su propia ética del discurso como complemento de cualquier selección empírica de valores; y reconocer el carácter empírico de los principios. Principios que están presentes en la moralidad y determinan su conflictividad característica, propia de su estructura. Son principios que se vinculan conflictivamente porque son comunes y universales.

Una ética dialógica de la responsabilidad

Tanto en el campo práctico como en el teórico Apel se propone recuperar el trascendentalismo kantiano pero salvándolo de su monologismo, de la separación de los dos mundos.

Por ello, construyendo la ética discursiva como una ética formal-procedimental- que se preocupe por atender a las consecuencias de las acciones siguiendo los consejos de la ética de Max Weber, de la responsabilidad, frente a la ética kantiana que pone énfasis en la intención: a partir del “*factum*” de la argumentación, que expresa la intersubjetividad, lo que genera el reconocimiento de los interlocutores, y, a través de la lógica del discurso práctico, hacer del “*nosotros argumentamos*” una comunidad ideal, centro supremo de la reflexión.

“Y es que la pragmática trascendental nos ha mostrado esa relación “*sujeto-sujeto*” en la que ya siempre somos, nos ha puesto en evidencia que la razón humana es siempre en diálogo, no en monólogo”⁴.

Lo que nos está señalando que nuestra ética se sustenta en el diálogo. Ya desde Sócrates, lo vemos y se va fortaleciendo en el devenir histórico del pensamiento en las sucesivas tradiciones dialógicas, pero no privativo de ellas sino que alcanza a todos los seres dotados de competencia comunicativa.

⁴ Apel, K.O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 87.

Nos podríamos preguntar: ¿Quiénes pueden dialogar? ¿Quiénes deben dialogar? ¿Quiénes son tenidos en cuenta en el diálogo? Diremos todos, siguiendo a Apel, todos los afectados por las normas que se cuestionen porque todos los interlocutores deben ser reconocidos como personas, con legitimidad para participar en el diálogo. Nos preguntamos ahora ¿En qué condiciones? De simetría, porque todos tienen los mismos derechos para participar. “A partir de esta afirmación es posible construir una teoría de los derechos humanos como fundamento de un democracia participativa”⁵.

Es posible una fundamentación de la ley moral, un acceso trascendental a la intersubjetividad, a la relación entre los sujetos, sin tener que recurrir a una fundamentación basada en los fines, y tener acceso a la intersubjetividad a través del diálogo, para atender así a los requerimientos de una ética de la responsabilidad.

La ética de Apel, reconoce a todo ser -dentro de la ética de la responsabilidad- dotado de competencia comunicativa como inserto en dos comunidades. Una “real”, en la que nace y vive de modo contingente, su comunidad histórica, sometido a las categorías espacio-temporales, y una comunidad “ideal” anticipada contrafácticamente en toda argumentación con sentido. Pero Apel nos dirá que si un individuo responsable de un grupo actúa de acuerdo a determinadas reglas, cuando nada le garantiza que los demás vayan a hacerlo también, llevará al grupo al desastre. Por ello, es preciso poner y respetar determinadas condiciones, de manera tal, que, un día podamos actuar de acuerdo a las reglas de la comunidad ideal.

Coincidimos con Adela Cortina en que urge construir una “ética intrasubjetiva”, de pasar a reconstruir al sujeto humano autónomo, sin el que tal vez pueda haber políticas obligadas por sanciones. Para acceder a ese sujeto autónomo lo hacemos a partir de su inserción a través del lenguaje en el mundo, lenguaje que expresa esa intersubjetividad y que le pide solidaridad, y desde ella reconstruir los rasgos de esos sujetos autónomos, sujetos de derecho, merecedores y acreedores de dignidad que son el fundamento y razón de ser de la moral.

Universalidad-particularidad

No podemos dejar de considerar que uno de los efectos de este proceso de globalización conduce a una multiplicidad de “ethos” existentes que al tomar contacto entre ellos generen problemas de identidad cultural⁶. Y ese encuentro produce una relativización de nuestras creencias y nos patentizan

⁵ Cortina, A.: *Pragmática formal y derechos humanos*, Madrid, Debate, p. 135.

⁶ Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 76.

determinados problemas -como el recalentamiento del planeta, el aumento de la pobreza, la contaminación ambiental- donde la solución de las problemáticas es “un compromiso de todos”. Urge encontrar parámetros universales.

La ética del discurso lo ha sumido como problema, y además ofrece categorías conceptuales fundadas en la elaboración de una ética universal exigida en nuestra actual situación humana. Desde esta ética se pone el acento en la pluralidad, pues ella , es la condición de posibilidad de la universalidad, ya que la uniformidad o la homogeneidad, de ser factible, anularía la apertura a otros horizontes, ya sea tanto desde el punto de vista de la vida teórica como de la vida práctica.

Atentaría contra el progreso cultural el homogeneizar culturas, en el sentido de una reducción monocultural. La diversidad y la pluralidad cultural nos enriquecen.

Como ya lo afirmamos con anterioridad- no siendo ello óbice para enfatizarlo nuevamente- la ética del discurso no prescribe ninguna forma particular de vida, sino que su objetivo es hallar un principio de fundamentación formal procedimental que regule los conflictos entre “los mundos vidas familiares” diversos, múltiples y plurales.

En los tiempos que estamos viviendo, se hace necesario ir más allá de las éticas convencionales, ligadas al “ethos” contextualizado, para poder dar una solución a los conflictos de índole global que trascienden la cultura particular. Como dice Apel: esta es la parte “exotérica” de la ética del discurso⁷, lo que es relevante, desde el punto de vista filosófico, es la dimensión interna “esotérica”. En la misma se pone de relieve una crítica a las posiciones relativistas o historicistas como así también revela la herencia del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, que desembocaron en la imposibilidad de una moral universal posconvencional. Creemos que el elemento central es, para la asunción de la mediación del lenguaje, y al mismo tiempo la defensa de la universalidad es la distinción que realiza Apel entre “constitución de sentido” y “justificación de validez”.

Es decir, hay elementos comunes entre los juegos lingüísticos diversos, que radican en el hecho del aprendizaje de un lenguaje con la forma de vida entrelazada en el uso de ese lenguaje. Es en un proceso de socialización que se adquiere la capacidad para efectuar una reflexión sobre el propio lenguaje o forma de vida y para comunicarse. Entiendo que es a partir de este concepto de “competencia lingüística que nos permite proyectar el concepto

⁷ Apel, K.O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 150.

de persona trascendiendo la particularidad y accediendo a la universalidad, despojado del dogmatismo metafísico”.

Pero el filósofo, para Apel, tiene una tarea específica, velar por la correcta distinción entre normas materiales y normas formales procedimentales, y a su vez debe cuidar la representación de los intereses de aquellos que están ausentes, pero sí afectados por los discursos y sus resultados.

Aunque está implícito en lo que venimos diciendo no está de más afirmar que, la lucha por la universalidad es, entonces, el reconocimiento que todos los seres humanos son personas iguales, sujetos iguales, lo que implica una lucha por la igualdad cultural, material y la resolución de conflictos, “condición de posibilidad de la “simetría” de discursos prácticos”⁸.

Categorías de la sociedad global

Desde que se aceleró el proceso de globalización del mundo se modificaron las categorías de espacio y tiempo. Se modifican los parámetros de la cosmovisión de la realidad, la manera de actuar y de devenir. Se revelan otras realidades, se abren otros mundos, otros horizontes. La historia y la geografía vuelven a moverse espectacularmente, más allá de lo previsible.

Visto así, de manera global, aparecen nuevas formas sociales del espacio y del tiempo; son múltiples develadas por los desdoblamientos de la globalización: lo local y lo global; lo micro y lo macro, la homogeneidad y la diversidad, la primacía del presente y la recreación del pasado, el norte y el sur, el oriente y el occidente, lo real y lo virtual, la experiencia y el simulacro, el mensaje y el *videoclip*, la velocidad y el instante, lo fugaz y el silencio.

En el espacio y en el tiempo se entrecruzan y pluralizan modelos desconocidos, aún no codificados. Dislocan modos de ser y de devenir... Se tiene la impresión de que se disuelven las fronteras, los mares, las religiones, las culturas, la civilización. Se crea la ilusión de que el mundo se volvió esférico o plano. Se diluyen las realidades, las diversidades en el mundo del simulacro y la virtualidad, aunque se reafirman y desarrollan las desigualdades.

La sociedad global se torna en un vasto mercado de cosas, de gente, de ideas, de posibilidades, de ilusiones, integrando también homogeneidades y diversidades. “Al final de esta difícil mutación, el hombre se convertirá al mismo tiempo en “portador de objetos nómades” y en “nómade-objeto” él mismo. Su cuerpo se cubrirá de prótesis, hasta venderse y comprarse como objeto”⁹.

⁸ Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 232.

⁹ Attali, J.: *Milenio*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 87.

El mundo se transforma en el territorio de todo el mundo. Todo se desterritorializa. No solamente cambia de lugar, se desarraiga, circulando por el espacio, atravesando mares, religiones, culturas. Las fronteras son abolidas o se vuelven irrelevantes, se fragmentan, cambian de forma, parecen pero no lo son. Los descubrimientos científicos, transformados en tecnologías de producción y reproducción material y espiritual se esparcen por el mundo. Los medios impresos y electrónicos, acoplados a la industria cultural, transforma el mundo en un mundo de imágenes.

Este es el universo de la fragmentación; se fragmenta el espacio y el tiempo, lo pensado y el pensamiento, la realidad y la virtualidad, el todo y la parte. Se disuelven los modos de ser sedimentados y las formas de pensar cristalizadas. Nos expresamos con otros lenguajes, tenemos otra manera de narrar, de soñar, de imaginar. La narración es atravesada por la dispersión de signos, connotaciones y significados. Se inauguran nuevas formas de narrativas: el gran relato deviene insuficiente, insatisfactorio. De la gran narrativa pasamos a la pequeña narrativa, del simulacro, el virtualismo.

La historia también aparece sustituida por lo efímero, la imagen del instante lo inunda todo, todo se disuelve en el momento presente, inmediatamente superado por otra imagen, por otro mensaje. Así vemos cómo se deteriora y diluye el pasado inmediato y el lejano. No se interrumpen las secuencias, solo desaparecen del horizonte, dejan de ser, anuladas. Hay un privilegio del dato inmediato, fugaz, sorprendentemente prosaico. La violencia urbana y la guerra, de la misma forma que el “show” de la televisión o el “shopping” son imágenes del espectáculo cotidiano de la experiencia de la vida, de las tensiones, de los movimientos de la historia.

La razón *instrumental* se vuelve electrónica, y el mundo aparece estructurado de manera sistemática, pragmática, todo con medida en forma cuantitativa. Esta preponderancia de la “cantidad” acelera todos los niveles de la vida social, se generaliza por todo el mundo. En la época de la globalización del capitalismo, de los mercados, de la exigencia de la producción y del lucro, el principio de cantidad se extiende también a las producciones culturales, modos de ser, de pensar de sentir. Asistimos a una nueva cosmovisión del mundo.

El tiempo electrónico, ha superado al tiempo del reloj, lleva la medida del tiempo mucho más allá de la percepción humana. Podíamos decir que representa a la perspectiva europea occidental, donde el propio tiempo se transforma en una mercancía.

El lenguaje del mercado es el inglés, que se difunde por el mundo acompañando al mercado. Se hace presente en muchos lugares, invade casi todos los círculos de relaciones sociales.

Visto como proceso civilizatorio, el clima que se crea con la globalización del capitalismo, genera simultáneamente el clima de la modernidad-mundo. Son patrones y valores socio-culturales, alteraciones en las formas de sociabilidad, desarraigo de personas, ideas y objetos. La modernidad es esencialmente globalizante y puede ser definida como la intensificación de las relaciones sociales en dimensión mundial, al ligar localidades distantes de manera tal, que los aconteceres locales son modelados por acontecimientos que ocurren a miles de kilómetros. Se trata de un proceso dialéctico, porque los acontecimientos locales pueden desplazarse en relación inversa a las relaciones muy distanciadas que lo modelan. Este proceso de desarrolla en forma problemática. Porque al mismo tiempo que impulsa la homogeneización, o integración genera rupturas, fragmentaciones. Se multiplican los desencuentros de todo tipo, en los ámbitos: locales, nacionales y mundial proyectándose a las relaciones y procesos económicos, políticos y culturales.

Es el imperio de la contemporaneidad, como ya bien lo señalaba Víctor Massuh, el pasado y el presente, lo mismo que el espacio y el tiempo se introducen por todos los rincones. "Se despoja al espacio de cualidades accidentales, de rasgos peculiares, distancias, y al tiempo de las tres dimensiones del flujo de la conciencia: pasado, presente y futuro. Ambos dejan de ser modos de percibir la diversidad del mundo, que viene a ser reemplazada por el reino de lo homogéneo y de lo simultáneo. La consecuencia es un milagro solo reservado a los Dioses: el ser humano puede estar al mismo tiempo en todas partes y mantener con sus interlocutores un diálogo abierto en direcciones infinitas. Podemos pensar esta condición privilegiada de dos maneras en que el ser humano se instala en el mundo porque este es su patria verdadera o por el contrario, el es un sin-patria en el mundo. Esta antinomia resume la grandeza y la miseria de la globalización. El ser está en todas partes y hace del planeta su morada"¹⁰.

Por supuesto que la universalidad global no significa universalismo, ni los contactos múltiples que se dan en la instantaneidad, como ya señalamos, los contactos con el mundo significan una apertura planetaria. Pero este proceso de globalización no debe ser un modo en que nos olvidemos de la circunstancia inmediata, la cercanía vital "del otro" como persona humana.

Las tramas de la no contemporaneidad permiten revelar formas insospechadas del tiempo escondidas en la bruma de la historia. La no contemporaneidad puede ser un momento heurístico, cuando se trata de sorprender las formas sociales del tiempo, las configuraciones y los movimientos de la sociedad. En la época de la globalización, la no contemporaneidad se

¹⁰ Massuh, V.: *Cara y contra-cara*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 70.

revela nuevamente emblemática, para desafiar a la ciencia, al arte y a la filosofía. En este ámbito aparecen nostalgias y utopías, delante del nuevo e inesperado sismo de la globalización, cuando las naciones, las culturas y las civilizaciones son desafiadas; se mezclan, se pelean, se reafirman o se modifican.

Hoy la globalización recrea el pasado e ilumina el presente, y gran parte de ese pasado reconocido, es recreado en el presente. Si se me permite, es como si ese presente se fuese lejos en busca de sus orígenes, de sus raíces, para indagar sobre lo primordial escondido. Un pasado que puede surgir como historia y memoria, pluralidad e identidad; encarnado en héroes y santos, en hazañas y glorias. Son metáforas difuminadas por el espacio y desgajadas por el tiempo. La larga duración puede revelarse en toda su amplitud, de la misma manera que el instante puede adquirir su universalidad.

Se puede pensar todo nuevamente: la corta y la larga duración, lo fugaz, el instante, la regularidad, la ruptura o quiebre, el pasado y el presente, la persona y la humanidad.

Toda crisis generalizada es propensa al resquebrajamiento y desdoblamiento del tejido y entramado social que tiene como correlato del desmoronamiento de las normas morales, el surgimiento de actos de violencia, que no son actos aislados, sino el resultado de un proceso de desamparo -estructural y subjetivo- de fragilidad en los lazos afectivos, donde no darle el lugar “al otro” suscita una violenta acción-reactiva. Este avance de la flexibilidad de lo social, el resquebrajamiento de los vínculos y la disolución y laxitud de las estructuras normativas de la sociedad fuerzan a la libertad. Las personas no tienen otra opción que elegir, optar, y a través de sus elecciones definen quiénes son. Constituyen, de esta manera, su propia biografía en el sentido de lograr su identidad. La intimidad se ve sobrecargada de demandas, debe negociar múltiples conflictos. La esfera privada se vuelve más íntima de la misma manera que la esfera pública se privatiza.

Todo fluye en diversas direcciones, como ocurre con el desplazamiento de la gente, circulación de mensajes y transporte de bienes.

La experiencia cultural de la persona se vuelve “ecléctica”, en el sentido de Lyotard. Ella, la experiencia cultural, en virtud de los medios de comunicación, se está transformando en un proceso multicultural y desterritorializado para la gran mayoría.

La comprensión del espacio comunicativo obliga a la diversidad de tradiciones existentes, a “des-nudarse” y a argumentar comparativamente sus fundamentos de valor. El descubrimiento “del Otro”, y de lo otro, obliga a

dar una nueva dimensión a la propia identidad y a las certezas sobre las que se funda.

Pero si muchos pueblos reeditan la introspección iberoamericana es porque desde hace 50 años los países más desarrollados de Europa, Asia y América -de identidades relativamente definidas- recibieron contingentes humanos de raza, educación, religión y costumbres muy diferentes a las dominantes en las tierras de asilo. Generaciones de inmigrantes habitan un suelo extraño, allí nacieron sus hijos, y vivieron un proceso de arraigo irregular y confuso. A ellos se agregaron las oleadas de refugiados atraídos por el clima de libertad y trabajo. Todos juntos gravitaron en la identidad nativa, distorsionaron su fisonomía tradicional, y la pregunta ¿quiénes somos? se planteó en forma acuciante.

También esta pregunta aparece hoy por razones que hace a la vida intrínseca de algunos pueblos. Ellos asisten a la liberación dentro de las propias fronteras, de etnias y tradiciones culturales largo tiempo reprimidas por la unidad imperiosa del Estado-nación. En tal coyuntura, la globalización se presenta como un llamado cultural a favor de esta resurrección, de lo que quedó en un rincón del pasado. Renacen dialectos, etnias y tradiciones, regionalismos y prácticas religiosas, que alguna vez tuvieron vigencia, pero que luego quedaron silenciados bajo el manto de la unidad nacional o del hegemonismo de una cultura sobre otra. Las minorías se movilizan y desatan una voz enmudecida. Toda esta vida se resuelve dentro de la propia identidad y entonces este activo caleidoscopio interno estalla en una pregunta: ¿Quiénes somos? ¿Cuál de estos múltiples yoes define el ser de un país o de una cultura?

Hoy la globalización alimentaría una promesa mayor. Las lejanías espaciales y las diversidades temporales fueron, en su momento, abolidas para que la comunicación diera un paso más: la posibilidad que la propia identidad individual, regional o nacional integre una identidad plural mucho más vasta, una verdadera mundialización. Aquellos países que se preguntan: ¿Quiénes somos? Ojala integren en sí a sus excluidos, discriminados y marginados, como versiones nuevas del propio yo. Que esa ciencia, hasta hace poco, todopoderosa en su soledad, integre otros saberes como la filosofía, y la religión. No es el choque de civilizaciones el lenguaje que debiera frecuentar la globalización. Nada de empeñarnos por saber contra quiénes estamos. Solo sabremos lo que somos cuando habiendo tendido un arco de solidaridad con la última criatura de la Tierra -distante, diferente-, la hayamos incorporado a nuestro ser.

Identidad, multiculturalismo, intraculturalismo

Siguiendo las ideas rectoras de Ricardo Maliandi en su obra *Éticas; dilemas y convergencias*; abordaríamos en primer lugar los alcances y significados

del término identidad. Pensar la identidad implica pensar también lo diferente y viceversa. En realidad, estos términos guardan entre sí una estrecha relación, son conceptos complementarios, a la manera como ocurre con otros términos, como valor-disvalor, metafísica-antimetáfísica, oferta-demanda, adelante-atrás. ¿Por qué están interconectados? Porque cada uno remite inexorablemente al otro.

Pero, nos señala el autor, que identidad y diferencia mantienen su correlativa complementariedad desde la perspectiva sincrónica y diacrónica. En el sentido de la sincronía, algo es idéntico a sí mismo en la medida que posee caracteres diferenciales y que lo diferencian de cualquier otra cosa. “En sentido diacrónico, algo es idéntico a sí mismo en la medida que conserva los caracteres a través de los cambios temporales”¹¹.

A pesar de las diferencias que le produce, el tiempo es diacrónicamente idéntico, aunque esté sometido a la finitud, a lo efímero, a la caducidad.

El mundo específico del hombre se da correlativamente tanto en el ámbito de lo individual como en el de las comunidades. Desde lo individual, si nos pensamos sincrónicamente, no nos confundimos “con el otro”. Capto mi mismidad, mi identidad, pero también presupongo la multiplicidad. Me apropio de los que es mío y me contrapongo a la alteridad, a lo extraño. Como ser individual capto mi identidad diacrónica en la pertenencia de mis recuerdos. Desde el presente que soy, reconozco mi propio pasado. Mas toda identificación revela un acto de comparación; lo mismo sucede en las comunidades humanas.

La etnia, el clan, la familia, el grupo cultural y social, el país manifiestan el carácter sincrónico de mi identidad. Los miembros de una determinada comunidad se reconocen entre sí porque se saben diferentes de otras comunidades. En cambio, la identidad diacrónica de las comunidades está constituida por la tradición; que son un conjunto de rasgos característicos que se tramitan a través del tiempo y, de ese modo, perduran. No hay comunidad sin tradiciones, sin memoria comunitaria.

Tanto en los individuos como en las comunidades la conciencia de la propia identidad sincrónica deviene a través de formas de diálogo. Porque somos seres racionales, en cada uno la conciencia de sí mismo depende de la relación comunicativo-dialógica con los otros. Asumir esta característica no va en desmedro de nuestra autonomía, sino todo lo contrario, la afirma con más énfasis. “Cada uno se autoreconoce como un “yo”, porque es reconocido por un “otro” como un “tú”¹². Esto significa que la relación que cada

¹¹ Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 21.

¹² Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 23.

uno establece consigo mismo, tiene como base la relación con el otro, y su identidad sincrónica se automatiza en la medida que se patentiza; que es a través del lenguaje que se establece un puente comunicativo y de significaciones que permiten las relaciones interpersonales.

En este marco de identidades y diferencias surgen divergencias y conflictos que hacen necesaria la búsqueda de “convergencias” que está implícita en todo discurso pragmático. Para esto, se requiere una convergencia crítica, un trabajo conjunto que significa subordinar las propias opiniones e intereses al acuerdo intersubjetivo. Debemos aquí recurrir al carácter dialógico de la razón, porque hay que superar las perspectivas egocéntricas o etnocéntricas que van ligadas a la conciencia de las identidades sincrónicas, y así, superar el estancamiento cultural que puede sobrevenir desde el ámbito de la tradición (identidad diacrónica).

En el diálogo crítico intergrupual son necesarias, a su vez, la homogeneidad, la tradición, el pluralismo y la creatividad.

El problema de la comprensión es un problema ético-político a la vez, de particular importancia y urgencia sobre todo en nuestra región: América latina. El actual proceso de globalización trae consigo, en lo cultural, la paradoja de que ya es pensable, y se va haciendo cada vez más real, la simultaneidad de los fenómenos: todas las culturas en un solo lugar y a la vez la misma cultura en todos los lugares.

Al primero suele llamársele multiculturalidad, y se caracteriza por la convivencia, sin duda conflictiva, de formas culturales muy diversas en las grandes ciudades, por la inmigración de gente de los orígenes más variados. El segundo, está ligado a la expansión del mundo hegemónico de EE.UU.

La globalización se manifiesta, vista desde esa perspectiva, como una confluencia colectiva de identidades culturales heterogéneas. Surgen organismos que regulan el comercio mundial y el propósito confeso es equilibrar las oportunidades de países desarrollados y emergentes. La uniformidad global no significa universalismo, ni la instantaneidad de los contactos múltiples con el mundo equivale a una apertura planetaria. Ni la abolición de la distancia, ni la cercanía verdadera, ni la abundancia de la información nos ponen en los umbrales del conocimiento. La eventual omnipresencia de la globalización no debe ser un modo de olvido de la circunstancia inmediata.

Intraculturalismo

El interculturalismo es la base de un intercambio entre culturas diferentes y entre contenidos múltiples dentro de cada una de ellas. Nos referimos a esa experiencia según la cual los contenidos científicos, filosóficos y literarios

pertenecientes a culturas diferentes, no entran en colisión entre sí sino que se integran en una síntesis superadora.

Se aproximan los pueblos entre sí, pero también las creaciones del hombre. Las técnicas literarias invaden el campo de la historiografía, la razón dialoga con mitos arcaicos, y el arte no solo es un éxtasis estético, sino una forma de conocimiento. El lenguaje de la tolerancia y el reconocimiento del “el otro” habla de un proceso de *intraculturalismo*.

Hoy son numerosos los campos que se asoman juntos al misterio. Es justamente este *intraculturalismo* que echa las bases de la identidad plural de una civilización. El juego de culturas que miran las ajenas como complementarias, como la prolongación de sí mismas, con la esperanza de enriquecerse incorporando contenidos que se tuvieron como heterogéneos, extraños y hasta hostiles. De allí que la pregunta por la propia identidad vuelva a plantearse en países de larga maduración histórica y con una tradición definida. La pregunta ¿quiénes somos? no es nueva para nosotros, iberoamericanos: nos la hemos formulado desde los días de la independencia.

Si se pudiera dar una respuesta desde la perspectiva de la globalización diríamos. Todos. Ningún contenido de valor debería quedar excluido. Tendremos la respuesta cuando comprendamos quiénes son esos múltiples “yoes” que nos constituyen y se agitan en la propia civilización, tratando de lograr su aspiración todavía incumplida: la universalidad. ¿Cuál es nuestro desafío? Integrar a los excluidos, a los marginados, como versiones nuevas del propio yo. Que podamos “restaurar” la inmediatez vivencial de lo humano.

Conclusión

Los cambios contemporáneos provocan incertidumbre, la pérdida de identidad personal y cultural como así también de la dignidad personal. Pensar la globalización es inescindible e irrenunciable de una reflexión antropológica y el desafío para una ética planetaria de la responsabilidad, con carácter universal, que genere una llamada a la responsabilidad cívica, a iniciar e instalar un período renovador.

La sed de libertad y de emancipación que caracteriza nuestro tiempo, olvida a veces que la verdadera libertad es aquella que permite el pleno desarrollo de la persona, la que rompe los vínculos alienantes para que existan vínculos liberadores y auténticos.

La libertad tampoco debe ser ausencia de preocupaciones, tener todo lo que se desea, no cargar con el peso de la responsabilidad de nadie, dejar

que los demás piensen y hagan por uno mismo. No puede existir libertad adulta sin asumir la responsabilidad frente a otras personas. Por ello la verdadera libertad se realiza donde se supera la indiferencia, en medida en que se asumen determinados valores que comprometen a las fuerzas activas del hombre.

Es posible pensar que el malestar que experimenta el hombre hoy, sus miedos, sus angustias tienen sus raíces en la incertidumbre moral; que ese “desamparo del ‘ser’”, en el hecho que no siente la moral como su casa, porque la casa se ha llenado de múltiples voces.

En América latina y en la Argentina, tiene lugar hoy una lucha sin cuartel contra la supervivencia de la ética y el escenario de esa lucha es político, que se manifiesta en la crisis de la representatividad y de la credibilidad de los partidos políticos. Urge moralizar el ejercicio del poder político, asentando su sensibilidad social. Se trata de decidir si la vida es un valor trascendente o si, en relación a ella, todo se reduce a fijarle un valor de cambio.

El orden de las naciones de América latina, se consiguió a expensas del dolor y sufrimiento humano: florecieron los excluidos y los marginados, los expulsados del sistema comenzaron a habitarlo.

La gran nostalgia, en nuestros países, no es por lo que se fue, sino por lo que nunca tuvieron: un mundo más rico en el plano convivencial. Las nuevas modalidades de la globalización, en América latina, no provienen, por el momento, del espíritu cooperativo, no alientan la justicia, buscan la uniformidad sin sensibilidad hacia los matices, hacia lo diverso.

El mercado, principio organizador de las sociedades, genera una competencia descarnada en la sociedad en su conjunto; y es el Estado el que debe promover una política integradora y no lo podrá hacer frente al mercado si no se inscribe en un proyecto ético. La preocupación con respecto a la globalización no es el control físico de los cuerpos, ni la conquista de territorios, sino el control y la posesión de las riquezas. La globalización constituye sociedades duales con un alto grado de conflictividad: de un lado un grupo de privilegiados e hiperactivos; y el otro, una inmensa masa de precarios y marginales. La pobreza disminuye el sentido de la democracia porque la globalización es cada vez más excluyente.

La tarea que se le presenta al pensamiento y a la acción es la de recuperar la ética de la responsabilidad para visualizar un futuro en el que el riesgo se transforme en aventura, y por consiguiente no sea indiferente al dolor, asentado en el conocimiento de que el hombre es UNO.

Conflictos de soberanía en la filosofía política medieval: papado, imperio y reino de Francia

Antonio Tursi*

Resumen

Se puntualizan los cuatro significativos conflictos medievales dados entre el poder político y el papado romano. Se subraya el hecho de que el único conflicto en el que el papado fue derrotado teórica y prácticamente es el que enfrentó al papa Bonifacio VIII con el rey de Francia, Felipe “el hermoso”. Se analiza sucintamente a partir de uno de los textos escritos a favor del rey francés, el *Sobre el poder regio y papal*, de Juan Quidort de París (c. 1304), la delimitación que establece entre las jurisdicciones papal y real, la condena al poder imperial y el origen de los conflictos entre esas jurisdicciones y su resolución.

Artículo

Los manuales de historia de la filosofía política suelen destacar el período medieval latino como una especie de gigantomaquia entre el poder espiritual, representado por el papa romano, y el poder secular o temporal, en manos del emperador. El debate que domina todo el período y descuello en la Baja Edad Media discurre esencialmente sobre qué ámbito atañe a cada uno, qué fundamento y derecho les asisten y qué relaciones guardan entre sí ambos dominios. Bastaría con pasar revista a los conflictos más significativos entre papas, de un lado, y emperadores, por otro, y, como consecuencia, a los documentos producidos por la curia romana, de la más variada índole, y a los esfuerzos de los teóricos pro imperialistas, para cerciorarse de la importante literatura política que produjeron. Como principales conflictos citemos 1) el de la última cuarta parte del siglo XI enfrentó al papa Gregorio VII con el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Enrique IV, conocido como la “Querrela de las investiduras”; 2) el de la primera mitad del siglo XIII entre el papa Gregorio IX y el emperador Federico II; 3) el de comienzos del siglo XIV entre el papa Bonifacio VIII y el rey de

* Es profesor de lengua y cultura latinas, filosofía y política medieval en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de San Martín y en otras instituciones universitarias. Ha traducido textos clásicos, medievales y renacentistas, publicado libros y artículos en revistas especializadas, y asistido a congresos nacionales e internacionales.

Francia, Felipe IV, apodado “el hermoso”, y 4) el de la primera mitad del siglo XIV entre el papa aviñonés Juan XXII y el emperador Luis de Baviera.

El primer conflicto coincidió con la reforma que llevó a cabo el papa Gregorio VII destinado a fortalecer la unidad de la Iglesia romana después del Cisma con Oriente y extirpar los vicios de simonía y nicolaísmo de su seno. La principal medida consistió en reforzar los lazos de sumisión de toda la Iglesia, entendida como una totalidad jerárquica. El papa ocupaba la cabeza de esa jerarquía, pero estaba por encima de ella. La Iglesia le había sido encomendada para su dirigencia (*ecclesia nobis commissa*). Y si bien de él emanaba todo poder como desde una cima a la base, la rendición de cuentas ascendía, por lo cual toda responsabilidad era juzgada por el papa y él era solo responsable de sus actos ante Dios. Esta concepción jerárquica o hierocrática, para la cual había trabajado una tradición de pensadores ligados a la jerarquía eclesiástica que la historiografía denominó con el rótulo de “agustinismo político”¹ -con lo cual se pretende señalar el desarrollo de cristianización de Occidente, desde ciertos conatos que se encuentran en la obra de Agustín de Hipona hasta la absorción absoluta del derecho natural del estado en el derecho eclesiástico- alcanzó su madurez justamente con el papa Gregorio VII². El enfrentamiento con Enrique IV se dio cuando el emperador se arrogó el derecho de investir súbditos suyos como obispos, pese a la prohibición que había establecido el papado al respecto. En rigor, a la base estaba el hecho de que Gregorio quería emancipar a la Iglesia de toda injerencia laica en la constitución de su jerarquía³. En la primera excomunión decretada contra Enrique, Gregorio fundamentó sus actos en el poder que se le ha concedido de atar y desatar en los cielos y en la tierra, según el pasaje de Mateo 18, 18: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia <...> y te daré las llaves del reino de los cielos y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos”⁴. Este pasaje fue llamado el principio de la “totalidad del poder” (*plenitudo potestatis*) o “poder de las llaves” (*potestas clavium*), según el cual el sucesor de Pedro, vicario de Cristo, tiene, por boca de Dios mismo hecho hombre, un poder absoluto que conlleva un cierto automatismo, pues lo que suceda en el cielo es consecuencia necesaria de lo que suceda en la tierra, y ello abarca toda cosa y persona de cualquier condición⁵. Este pasaje por el cual Cristo transmite su Iglesia y

¹ Arquillière (1972).

² Ullmann (1983), p. 99.

³ Ullmann (1983), p. 112.

⁴ *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam <...> et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.*

⁵ Ullmann (1985), p. 40.

elige a su sucesor, es traducido por los curialistas como el establecimiento de una sociedad, la Iglesia, y su gobierno, el papa, soberano de un régimen universal. A su vez, ese principio es asistido por otro complementario y también de alto rendimiento en la política papal: el de las “dos espadas” (*duo enses*), según el pasaje de Lucas 22, 18: “He aquí dos espadas”, a lo que se responde que son suficientes⁶, por el cual el sucesor de Pedro posee las dos espadas que simbolizan los dos poderes, el espiritual y el temporal. Se reserva la espiritual y delega la temporal. El príncipe posee, entonces, el poder temporal por concesión del poder espiritual, no porque de suyo le pertenezca.

El segundo conflicto se dio entre el papa Gregorio IX y Federico II, emperador también del Sacro Imperio Romano Germánico. El rebelde Federico, que fue excomulgado por desobedecer al papa y que había incluso pactado con los sarracenos, enemigos de la cristiandad, esgrime ante el papado una serie de argumentos pergeñados por su cancillería. Uno de ellos es un *argumentum ad hominem*, inculpar al papa de ingrato, corrupto y sembrador de discordias. Otro es aceptar que el poder del papa lo habilita en lo temporal a coronar al emperador, pero no a deponerlo. Un tercero consiste, a partir de la creación de las dos luminarias según Génesis 1, 16, en establecer dos regímenes autónomos para gobierno del hombre: el corporal y el espiritual, oponiendo así a la concepción unitaria de la Iglesia una dicotomía difícil de fundamentar y ficticia.⁷ Y, por último, está la recurrencia a un concilio de la Iglesia como tribunal ante el cual el papa deba rendir cuenta de sus acciones. En los últimos años de su principado Federico debió padecer una segunda excomunión bajo las prerrogativas del papa Inocencio IV quien en virtud de la *plenitudo potestatis* se presentaba como rey y sacerdote (*rex et sacerdos*) De hecho, Federico, como antes Enrique, perdió la batalla, pero se evidencia, en este segundo conflicto, un avance en las posiciones teóricas imperialistas ante los mismos argumentos curialistas.

Entre estos dos conflictos y los dos subsiguientes, el que enfrentó al papa Bonifacio con el rey de Francia, y el del papa aviñonés Juan XXII con el emperador Luis de Baviera, aparece en el ámbito europeo latino el *corpus aristotelicum* y especialmente, hacia la segunda mitad del siglo XIII, los *libri morales*, compuestos por las obras de filosofía práctica de Aristóteles, la *Ética* y en particular la *Política*. El ingreso, la recepción y el comentario de la *Política* de Aristóteles no son obra de ningún pensador interesado en cuestiones políticas prácticas, sino de maestros de teología del ámbito universitario y parisino, Alberto Magno y Tomás de Aquino muy especialmente. Tomás. Tomás precisamente restablece la política como *scientia* sobre

⁶ -*Ecce duo enses. -Satis est.*

⁷ Ullmann (2003), pp. 164-5.

el hacer (*agere*) humano, destacada por su dignidad y necesidad (*dignitas, necessitas*) entre las *scientiae morales*, como lo dice en su Proemio al comentario al texto aristotélico, ya que es la más principal y arquitectónica (*principalior, architectonica*) por cuanto especula sobre el último y perfecto bien en las cosas humanas (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*), el vivir plenamente (*bene vivere*) que solo se logra en comunidad.⁸ La novedosísima ciencia estaba fundada en la naturaleza del hombre, la misma que la tradición canonista había descuidado. Y aunque Tomás reacomoda el fin natural del hombre político al mismo fin sobrenatural que la tradición había prefigurado, con lo cual continúa la sujeción de lo político a lo teológico, con todo los teóricos del rey y del emperador disponen y utilizan a su manera la nueva base consistente en las tesis naturalistas respecto del origen, la constitución y el fin propio del poder político para oponerse a la concepción hierocrática papal. Más allá de comentar la filosofía práctica aristotélica, escribir algunos opúsculos sobre temas políticos, tal el caso de *Del reino*, en el que no trata del Imperio, y de repetir la fórmula aristotélica respecto de la naturaleza política del hombre varias veces en algunas de sus obras más importantes, Tomás no muestra un interés por el conflicto papado-imperio. De hecho, sus escritos políticos se ubican en un período, la segunda parte del siglo XIII, en el que no hay problemas relevantes entre papado, imperio y reinos, antes bien se los encuentra aliados en los últimos trámites de las Cruzadas, aunque durante su juventud en el sur de Italia Tomás no pudo ser ajeno al segundo enfrentamiento que referimos. Por otra parte, notemos que la aparición de la *Política* aristotélica coincide con una nueva realidad social europea: el fortalecimiento de reinos nacionales con instancias militares, legislativas y ejecutivas propias.

El conflicto que cronológicamente ubicamos en cuarto lugar enfrentó al papa aviñonés Juan XXII con el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Luis de Baviera y su aliada política, la Orden Franciscana. Juan pretendió restituir su poder sobre el imperio y sobre Italia, para lo cual estableció que ningún candidato al imperio podía adjudicarse el título de emperador sin su consentimiento. Ante el enfrentamiento de dos candidatos al cargo, Federico de Austria y Luis de Baviera, el papa, basándose en una decretal del primer papa aviñonés, Clemente V, según la cual al estar acéfalo el imperio la corona vuelve al papa, nombró a su vasallo Roberto de Nápoles como emperador y no reconoció y hasta excomulgó a Luis, después del triunfo sobre su contrincante. Luis para ser coronado nombró un antipapa en Roma, que rápidamente abdicó, y estableció su corte en Munich en la que protegió a los intelectuales antipapalistas más prominentes, Marsilio de Padua, Miguel de Cesena, general de los hermanos menores, y Guillermo de Ockham. Los franciscanos encontraron en el emperador un apoyo en su lucha contra el papado en defensa de la pobreza evangélica.

⁸ Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Prooemium.

La disputa ocurrida a principios del XIV entre el papa Bonifacio VIII y Felipe IV comparte con los conflictos medievales apuntados entre papado e imperio la producción de literatura política, pero se separa absolutamente de éstos, y en esto consiste su originalidad, no solo por el carácter de esa literatura, por demás prolífica, pues frente a las dos luminarias, papa y emperador, se interpone ahora el rey de Francia que reclama para sí autonomía en lo temporal, sino también por el hecho inédito de que teórica y prácticamente el papado fue derrotado.

El origen del conflicto entre el papa y el rey fue porque Felipe en su enfrentamiento con Inglaterra por la posesión de Aquitania -estamos en los comienzos de la Guerra de los Cien Años-, violó las inmunidades eclesiásticas al obligar al clero a pagar tributos, jurar fidelidad a su persona, y prohibir la salida de monedas de su Reino, fuente principal de los ingresos del papado, obteniendo con ello la reacción del papa en una serie de bulas en las que reiteraba la sujeción del poder temporal al espiritual. Por caso, resulta significativo que dos figuras antagónicas como el papa Bonifacio y Dante Alighieri coincidan en sus críticas al rey de Francia. Bonifacio le recomienda a Felipe que no se deje engañar por aquellos que quieren persuadirlo de que no tiene superior y de que no está sujeto a la cabeza de la jerarquía eclesiástica⁹ y Dante tilda de presuntuosos a los legistas franceses que no reconocen el derecho del Imperio¹⁰. Pero esos consejeros que refiere Bonifacio y los legistas mencionados por Dante cuentan con el aval del pueblo y de la casi totalidad de la intelectualidad francesa¹¹.

El rey Felipe promocionó la confección y divulgación de tratados, confeccionados por sus publicistas y caracterizados por un ferviente galicanismo, como aval y justificación jurídica del llamamiento del rey a un concilio contra la conducta herética del papa, hecho inédito hasta ese entonces en la historia del cristianismo. En febrero de 1302, el rey reunió a los Estados Generales y logró que la nobleza y el pueblo no reconocieran a Bonifacio como papa y que le pidieran la rectificación de sus dichos con la afirmación de que el rey siempre había ejercido su poder derivándolo directamente de Dios, sin ningún intermediario. El acuerdo fue firmado por “todas las ciudades y regiones del Reino de Francia” (*universitas civitatum et villarum Regni Franciae*)¹². El papa entonces promulgó la Bula *Unam Sanctam* que

⁹ “<...> *quod superiorem non habeas et non subis summo ierarche ecclesiastice*”. *Ausculata, fili*, Bula del 5 de diciembre de 1301, Gallego Blanco, E. (1973), p. 274.

¹⁰ “*Videant nunc iuristae praesumptuosi, quantum infra sint ab illa specula rationis, unde humana mens haec principia speculatur, et sileant, secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti*”. *De monarchia*, II, 11.

¹¹ Courtenay (1996), p. 603.

¹² Ullmann (2003), p. 194; Black (1996), p. 73.

presentó como constitución de la Iglesia a cuya cabeza “toda criatura humana” (*omnis creatura humana*)¹³ debía estar sujeta para su salvación. La Bula insistía una vez más y enérgicamente en el poder absoluto, espiritual y temporal, que tiene el papado gracias a la *plenitudo potestatis* y, en consecuencia, la sumisión que se le debía. A la par, depuso nominalmente a Felipe -de hecho, no llegó a publicar la Bula de excomunión- y ofreció la corona de Francia a Alberto de Habsburgo, rey de Alemania. El rey envió a su brazo derecho, Guillermo de Nogaret quien contaba además con el apoyo de los Colonna, enemigos de los Gaetani, la familia de Bonifacio, a Roma con la convocatoria real al concilio. El legado del rey, el 7 de septiembre de 1303, asaltó el palacio familiar de los Gaetani en Anagni, donde se hallaba el papa, y allí ocurrió el episodio de la famosa bofetada al papa que fue tomado prisionero. A pesar de que por la presión popular fue liberado, el 20 de octubre de 1303 falleció. Lo que sigue es conocido: la disputa interna en el Colegio cardenalicio entre los bonifacistas y los antibonifacistas y las presiones del rey francés que terminaron logrando un papa afín a la corona, Bertrand de Got, quien como Clemente V suavizó la Bula *Unam Sanctam* y trasladó la residencia papal a Aviñón, dando comienzo así a lo que la Iglesia Romana llama aún hoy el período del cautiverio francés.

La eficacia lograda en los hechos por parte del rey de Francia sobre el papado tiene a la base significativas consideraciones de los publicistas franceses sobre los fundamentos de las jurisdicciones espiritual y temporal, de las que a continuación puntualizaremos sucintamente y confrontaremos a partir del texto más reconocido de los teóricos franceses, el *Tratado sobre el poder regio y el poder papal* de Juan Quidort de París, para finalmente identificar los motivos de conflicto entre los poderes.

1. La jurisdicción regia

La fundamentación del poder regio está dada, de un lado, por la absoluta identificación que hace Juan entre soberanía (*dominium*) y propiedad sobre bienes materiales (*proprietas in rebus*), y, de otro, por la diversidad natural de los pueblos. Juan establece tres instancias sucesivas que conllevan sus respectivos derechos. En un primer momento por derecho natural (*ius naturae*) el hombre es gregario y apropiador de bienes para su sustento. Hay absoluta libertad y una posesión común (*communis possessio*) de los bienes. Pero entre esos dos instintos, la sociabilidad y la posesión, hay una suerte de tensión, pues la posesión atenta contra la sociabilidad, ya que el hombre usurpa, acapara más de lo necesario y no lo comparte. En un segundo momento, algunos hombres más sagaces persuaden a la multitud de deponer esa actitud belicosa y de la conveniencia de la instauración de una instancia reguladora. Esas razones persuasivas están equiparadas

¹³ Gallego Blanco, E. (1973), p. 283.

al derecho de gentes (*ius gentium*). Y finalmente, se da el establecimiento popular de un rey. La instancia real solo tiene jurisdicción, no dominio. El rey, surgido y que esté por encima de los particulares, debe actuar como juez que discierne lo justo de lo injusto, debe fijar normas vinculantes entre los bienes privados y castigar su no cumplimiento. En esto consiste el derecho civil (*ius civile*): el rey es administrador general de los bienes particulares en vistas al bien común. El derecho civil perfecciona el conato dado bajo el derecho natural, pues el régimen propio del estado de naturaleza, un régimen individualista (*regimen unius*) por el estado bestial (*quasi bestiae*), formalmente se conserva en el derecho civil: una multitud cohesionada y regida por un rey. Y los bienes inseguros en el estado natural, son asegurados bajo el derecho civil. El derecho garantiza, pues, la inviolabilidad de la propiedad privada, por cuanto la ley, que debe procurar las necesidades comunes, no puede ser opuesta al bien particular de los individuos.

Por otra parte, las notas propias de cada pueblo determinan diversos modos de vivir, costumbres, hábitos, culturas, y, por lo tanto, diferentes regímenes. Esos regímenes deslindarían la idiosincrasia de cada uno de sus pueblos respectivos. Juan está acompañando notablemente, de un lado, la regionalización política y económica que de hecho comienza a predominar en la Europa de su época, con una fundamentación jurídica, natural al menos (*ius naturale*), y de otro, las incipientes culturas nacionales europeas.

2. Jurisdicción eclesiástica

Respecto del poder espiritual, como la Iglesia no trabaja, las personas eclesiásticas no son propietarias. Los bienes eclesiásticos son producto de donaciones. Lo donado constituye la propiedad común de la Iglesia y el papa es su administrador general. Por otra parte, la Iglesia no surgió de un derecho natural, ni de gentes ni de uno positivo, sino de un derecho divino, de boca del Señor (*ius divinum, ex ore Dei*). Juan entiende que los poderes transferidos por Cristo a su sucesor son de dos tipos: un poder de orden (*potestas ordinis*) y un poder de jurisdicción (*potestas iurisdictionis*). El poder de orden atañe a los asuntos sacramentales, se trata de un poder carismático que es otorgado a las personas eclesiásticas bajo determinadas ceremonias litúrgicas y que consiste fundamentalmente en el poder de consagrar, de administrar los sacramentos y de predicar. El poder de jurisdicción atañe a los asuntos jurisdiccionales implicados en la transferencia de la plenitud de poder (*plenitudo potestatis* o *potestas clavium*), y que consisten en la corrección jurídica exterior y la jurisdicción o censura. Con todo, ambos poderes son absolutamente espirituales. Además, esos poderes se ajustan a una hierocracia ya dada desde sus orígenes y que se reduce fundamentalmente a dos órdenes, pues los doce apóstoles son la forma primitiva de los obispos de primer orden, y

los setenta y dos discípulos lo son de los de segundo orden. Con todo, de entre los apóstoles se privilegió a uno, a Pedro, por la cohesión que debe guardar la Iglesia.

Entonces, la Iglesia establecida por ley de la divinidad (*lex divinitatis*) está conformada por una estructura de origen sobrenatural y por ello formal e inmutable, con tres peldaños fundamentales, a saber, sacerdotes, obispos y papa. El poder de orden conlleva grados de perfección que se subsumen: el sacerdote consagra, el obispo consagra y ordena sacerdotes, y el papa consagra y ordena obispos. Este poder es indeleble, puede ir acrecentándose en funciones, desde el momento en que se asciende en la escala, pero nunca quitado. Además sus funciones constantes son idénticas. El obispo tiene el mismo poder de oír confesiones, dar penitencias o celebrar misa que un simple sacerdote, aunque las funciones del obispo sean más, p. e. ordenar sacerdotes. El poder de jurisdicción que va en un orden creciente desde abad cuya jurisdicción abarca la iglesia que tiene a cargo, y así pasando por el obispo en la diócesis, el arzobispo en la provincia, el patriarca o primado en el reino, el concilio general o colegio de cardenales, hasta el papa a quien le incumbe la jurisdicción de toda la Iglesia. La juridicidad es el poder de atar y desatar espiritual. Pero Juan introduce aquí la idea de una cooperación entre el cargo, de origen divino, y la persona, de origen humano con las falencias y, en consecuencia, las correcciones que lo humano conlleva. Pues, de hecho, el fundador de la Iglesia no eternizó en sus cargos a las personas que nombró. Así pues, el poder de jurisdicción es movable ya que, a diferencia del poder de orden, es dado por consenso humano. La estructura jerárquica que se identifica con la Iglesia es justamente eso, una estructura que debe ser ocupada por personas que ejerzan la jurisdicción propia del peldaño a ocupar, y esas personas se establecen por consenso entre los creyentes. Juan sugiere como mejor gobierno para la Iglesia un régimen mixto, como lee en Aristóteles, que armonice las tres formas no corruptas: la democracia que identifica con el pueblo de los fieles, la aristocracia representada por el concilio general y la monarquía en manos del papa. La cabeza de la Iglesia, en rigor, es Cristo, pero estando este *in absentia*, lo es el vicario de Cristo cuya jurisdicción obtiene, en última instancia, de depositario de la fe: del pueblo de los fieles.

3. Confrontación entre el poder regio y el eclesiástico

Así, entre ambas instancias, la real y la papal, hay ciertas coincidencias formales, pues se identifican por el hecho de que solo tienen jurisdicción y no dominio sobre los bienes de los particulares y por el hecho de que los individuos son, en ambas, los dadores de jurisdicción. La jurisdicción pública, sea civil o eclesiástica, consiste en la administración de un bien común: la civil vela por la unidad y la paz; la eclesiástica brinda los medios para la salvación. La jurisdicción pública es una instancia consensuada y, por lo

tanto, tiene autoridad, legisla. La civil tiene poder coercitivo; la eclesiástica solo persuasivo.

Pero, ambas instancias se separan por su origen: natural en la real; y sobrenatural en la papal. La fe fue dada de golpe, digamos; ahorró en el ámbito espiritual un camino que en el natural resultó complejo, justamente el derrotero de la razón. A su vez, es absolutamente diferente su ámbito de injerencia. Pues la índole espiritual de la fe mantiene una unidad: hay una sola fe, un solo pueblo, el de los fieles, y una sola Iglesia, cosa imposible que se dé en el ámbito natural, pues las notas naturales de las diferentes regiones determinan diferentes regímenes.

Ahora bien, el consenso humano en el ámbito de la fe rellena, digámoslo así, una estructura jerárquica puramente formal, impuesta por mandato divino. En cambio, en el ámbito civil el consenso crea formal y materialmente las instancias dirigenciales. La estructura eclesiástica tiene un origen divino a diferencia del origen formal y materialmente humano de las instancias civiles. Estas quedan restringidas a determinadas regiones, cada una de las cuales caracterizada por notas particulares que justamente permiten esas divisiones. Y esos reinos con sus respectivas regiones no son reductibles a una instancia superior, porque si lo fueran, se quebrantaría el orden natural que los reinos deben guardar jurisdiccionalmente.

La participación de los individuos, que conforman el pueblo de los fieles, en la Iglesia se da por medio de la fe, por la que, precisamente, obran como electores. Las relaciones que guarda, en el plano de la Iglesia, el papa con las instancias que están por debajo de él son de consenso y jerarquía. Cada instancia depende consensualmente de la inmediata inferior y jerárquicamente de la inmediata superior. Consensualmente el poder de jurisdicción se va concentrando en unidades cada vez más generales: desde la convicción fideísta íntima de cada creyente hasta el papa, autoridad máxima en cuestiones de fe. En estos términos debe entenderse para Juan la reducción a uno (*reductio ad unum*) respecto del papa. Este poder de jurisdicción como depende del arbitrio humano es revocable. En cambio, el poder de orden, como lo recibe el papa por herencia directa de Pedro, el papa la distribuye jerárquicamente. Pues el poder de orden se va restringiendo en multiplicidades cada vez más particulares: desde el pleno poder ministerial y sacramental del papa hasta el simple poder consagradorio del sacerdote.

A su vez, en el ámbito laico los individuos tienen dominio y jurisdicción. Pues el dominio particular conlleva que también posean una jurisdicción particular, *ad libitum*, sobre esos bienes, que es inviolable en el ámbito privado. Públicamente, los particulares se avienen a una instancia que regula las relaciones entre ellos en vistas al bien común. Los individuos conforman

pueblos que coinciden con regiones naturales. Y cada región no es homolizable a otra. El consenso de cada uno de esos pueblos es el que instituye el poder político con sus funciones jurídico-administrativas. Ahora bien, como cada reino coincide con su pueblo respectivo, cada reino es, por así decir, un *sui generis* y, por lo tanto, es imposible una reducción a uno en el plano político.

4. Jurisdicción imperial

Los teóricos franceses tienen dos frentes de ataque: el papado romano y el emperador romano. Respecto del papado ya notamos la restricción al ámbito estrictamente espiritual de su poder y jurisdicción a partir de las consideraciones hechas sobre la propiedad y de la fuente de la cual emana jurisdicción: la fe de los creyentes. Digamos ahora que frente a la estructura eclesiástica de origen sobrenatural para cuyos cargos las personas eclesiásticas surgen por consenso, y frente al establecimiento formal y material de los diferentes reinos naturales, el imperio se presenta como un híbrido, ya que se erige en el ámbito temporal con aspiraciones propias del ámbito espiritual.

Los diferentes reinos no tienen nada en común y por ello no son subsumibles en una instancia superior, por caso, en un imperio universal. Pues si ello sucediera, se rompería un orden natural. Además en el ámbito civil coincide la construcción de jurisdicción con la de orden, por ello tampoco hay ningún tipo de deducción desde una instancia suprema temporal que abarque los diferentes reinos. El imperio, por tanto, es artificioso tanto si pretende reducir los diferentes reinos naturales a uno universal, como si se presenta, con cualquier excusa, como instancia por sobre los diferentes reinos nacionales. Si el origen de la institución Iglesia es sobrenatural y el de los reinos, natural, el origen del imperio es contranatural y en consecuencia siempre ejerce violencia. La constatación de estas afirmaciones es, para Juan, fáctica.

La historia sin sobresaltos hubiera sido la historia de los reinos que conservan, protegen y regulan la naturaleza esencial del hombre: gregario y poseedor, y respetan las diversidades entre los pueblos. En cambio, para la concepción curialista la historia es la historia de la traslación del Imperio (*translatio imperii*), esto es, una sucesión providencial de imperios en un movimiento que va de Oriente a Occidente, hasta que el Imperio Romano se hace cristiano. Pero la historia demuestra que esa sucesión de imperios en rigor lo ha sido de guerras y despojos.

La interpretación que hacen los curialistas de la plenitud de poder coadyuvó a absorber el poder temporal en el espiritual. Pues, trasladaron un orden jerárquico de dominio y jurisdicción que es impuesto y espiritual al ámbito

temporal. Con lo cual no solo trastocaron su orden natural sino también transformaron al papa en un supraemperador que se arrogó un origen divino con los consecuentes conflictos de soberanía que apuntamos.

Frente a las pretensiones papalistas e imperialistas los teóricos franceses pueden presentar al reino de Francia como virtuoso, porque responde perfectamente a las notas esenciales que debe guardar el poder político: un pueblo en una región determinada naturalmente y el poder consensuado, convalidado desde su historia ya que los francos nunca estuvieron sometidos al poder romano y sus reyes siempre fueron proclamados popularmente.

5. Los conflictos

Los casos conflictivos, finalmente, referidos por Juan y que trastocan las relaciones jurídicas entre los poderes real y papal, los individuos, e incluso la inviolabilidad de la propiedad privada pueden ser externos a las instituciones eclesiástica y regia o internos. Los externos consisten o bien cuando un reino es amenazado por otro con pretensiones imperialistas. En ese caso se trata de una guerra justa contra el invasor en defensa de la patria. O bien cuando la fe es amenazada. En ese caso se trata de una guerra santa. Como, de hecho, ello incumbe a la Iglesia, el papa puede disponer, como declarador de derecho y solo durante el tiempo que dure el conflicto, de todos los medios necesarios para contrarrestar la amenaza, inclusive las propiedades de los laicos. Los conflictos internos consisten fundamentalmente en dos. Uno cuando el rey se vuelve tirano al perseguir un bien particular. En ese caso quien lo depone es aquel por quien fue electo: el pueblo a través del Consejo, y puede el papa ejercer su influencia moral sobre el pueblo. Y el otro, cuando el papa se vuelve hereje o no administrara en favor del bien común de la Iglesia. Y en este caso quien lo depone, si amonestado no corrigiera su actitud, es el Concilio, de quien recibió jurisdicción, e incluso podría el Concilio pedir la ayuda del brazo secular.

Bibliografía citada

Alighieri, Dante: *Opere*. En: Moore, E. (ed.), Oxford, Oxford U.P., 1924.

Aquinatis, Thomae: *Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, a cura di Busa, R. S.J., Milán, Electronica Editel, 1992.

Arquillièrre, H.X.: *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, París, Vrin, 1972.

Black, A.: *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge U.P., 1996.

Courtenay, W.J.: "Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303". En: *Speculum*, 71 (1996), 577-605.

Gallego Blanco, E.: *Relaciones entre la Iglesia y el estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

Ullmann, W.: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.

Ullmann, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985.

Ullmann, W.: *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

von Paris, Johannes Quidort: *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, E. Klett Verl, 1969.

III. Fenomenología y hermenéutica de la conflictividad

El acto ético responsable y la perspectiva de la tercera persona

Reflexiones acerca del estatuto semiótico de la filosofía de lo impersonal de Roberto Esposito

Adrián Bertorello*

Resumen

Se sintetiza el enfrentamiento protagónico de la juventud latinoamericana contra el *establishment* durante las guerras decimonónicas de la independencia, a fines del siglo XIX y en el movimiento reformista de Córdoba, en la revolución generacional de los 60 y en vísperas del Bicentenario a través del complejo fenómeno de la altermundialización. Mediante posiciones disidentes y remisas al principio de autoridad, aquellos han exigido la modernización de la enseñanza y el acceso a los adelantos científicos, junto a la apertura de la universidad al pueblo y la sociedad.

Artículo

1

En el libro *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía impersonal* Roberto Esposito propone un diagnóstico de la vigencia real y efectiva de los derechos humanos en la situación ético-política contemporánea. Existe un cortocircuito enunciativo -señala- entre la proclama, adhesión y reconocimiento de los derechos universales del hombre y su fuerza ilocutiva. Las guerras, el hambre, las enfermedades endémicas ponen en evidencia el fracaso de los derechos humanos, especialmente el primero de todos, el derecho a la vida. Estos hechos fuerzan a buscar una explicación a este divorcio entre la práctica y la enunciación de principios. La tesis provocativa de Esposito

* Doctor en Filosofía por la UBA y magíster en Análisis del Discurso por la UBA. Es investigador de carrera del CONICET. Entre las últimas publicaciones, se encuentran: "Bajtín: Acontecimiento y lenguaje", en la Revista *Signa*, Madrid (2009); *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos (2008); "Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger", en la Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid (2008); "Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927)", en la Revista *Logos*, Madrid (2007); "El concepto de origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923) de M. Heidegger", en la Revista *Diálogos* de la Universidad de Puerto Rico (2006).

consiste en que la primacía ontoteológica de la categoría de persona (Esposito, 2009: 11) en la filosofía contemporánea es la responsable del fracaso de los derechos humanos. El dispositivo de la persona crea un régimen de sentido que es el responsable, por decirlo así, de esta dicotomía.

Para salir de este régimen Esposito propone, por un lado, llevar a cabo una arqueología del dispositivo de la persona para descubrir el vínculo entre su estructura significativa y las relaciones de poder. Y, por otro, intenta delinear un esquema que permita salir de la filosofía de la persona. La tarea de deconstruir los estratos de sentidos sedimentados en la categoría de persona llevan consigo una comprensión de lo que se está buscando. En otros términos: implica una caracterización de la persona. Esposito a lo largo del texto vuelve siempre a la misma definición: persona es “sujeto racional capaz de autodeterminación en relación con otros individuos dotados” (Esposito, 2009: 35) (Cfr. también Esposito, 2009: 129 y 134). La hermenéutica arqueológica toma como punto de partida la herencia de categorías biológicas en las ciencias humanas. En la lingüística en primer lugar, en la teoría política y la antropología. Y llega a su plena realización en la despersonalización de la tanatopolítica del régimen nazi. En un segundo momento, se detiene en el problema de los derechos humanos. Como reacción a los crímenes contra la humanidad del nazismo se proclaman la universalidad de los derechos del hombre. La fundamentación filosófica de este concepto descansa sobre la noción de persona (Esposito, 2009: 105). Esto lo conduce a dirigir la tarea de destrucción semántica a diversas teorías del derecho de tradición liberal (desde H. Arendt y Maritain hasta la bioética de P. Singer y H. Engelhardt).

El régimen semántico de la categoría de la persona produce una separación entre el estrato biológico, corporal, el dispositivo anatómico del hombre y una realidad que no se reduce a ello y que tiene los rasgos de la racionalidad y la voluntad, es decir, su status personal. Como resultado de la tarea de destrucción de este dispositivo se sigue que la distinción operada en el ser mismo del hombre entre una parte cosificada y otra personal nutren, es decir, le proveen el marco referencial, tanto al nazismo como a las diversas concepciones liberales de los derechos humanos (Esposito, 2009: 133).

Desde una perspectiva hermenéutica que mira hacia atrás, capaz de captar, bajo las grietas superficiales, los estratos geológicos profundos en los que estas se abren, resulta evidente que el punto de partida de ambos es un elemento de larga data: la definición aristotélica del hombre como animal racional. Al igual que, en otro contexto y con otro propósito, también Heidegger lo hizo notar, una vez establecido este presupuesto no es posible optar entre dos perspectiva en última instancia especulares: o se tiende, como la biofilosofía decimonónica, a absorber la vida humana en la animal, a lo largo

de una parábola que el nazismo llevó a su extremo, o bien se establece entre ellas una relación asimétrica que somete una parte, la animal, dominio incondicionado de la otra, sobre la base de su preliminar caracterización racional y voluntaria (Esposito, 2009: 132).

Ahora bien, Esposito no se limita simplemente a mostrar el origen del cortocircuito enunciativo, intenta además delinear el esquema de una salida del régimen de la persona. Este intento tiene un valor provisorio y se ciñe solo a algunas figuras de la filosofía (Esposito, 2009: 26-27). La idea central sería entonces volver a reunir lo que el dispositivo de la persona separó, a saber, *zoé* y *bíos* (Esposito, 2009: 33 y 216). Para ello es necesario salir del régimen personal. La tercera persona gramatical le permite precisamente encontrar esta salida. La argumentación se articula en dos pasos. En el primero construye la noción de tercera persona recurriendo al análisis de E. Benveniste. Para el lingüista del discurso la tercera persona en la medida en que está por fuera del circuito del diálogo; carece de la relación de mutua implicancia inherentes al *yo* y el *tu*. La tercera persona abre un horizonte ajeno a la primera y la segunda personas. Para reafirmar esta ajenez, es decir, para dar cuenta de que está más allá de la lógica de la persona (Esposito, 2009: 154) Benveniste la caracteriza como una no persona (Benveniste, 1995a: 164).

Una vez establecida que la tercera persona se inscribe fuera del límite del diálogo, Esposito intenta darle un estatuto filosófico. La razón de ello radica en que los análisis de Benveniste pretenden solo una interpretación lingüística; no dicen nada sobre su valor filosófico (Benveniste, 1995b: 218). De ahí que Esposito recurra a determinados filósofos del siglo XX que intentaron formular un pensamiento de lo impersonal para precisar justamente el estatuto ontológico de la tercera persona. Con esta última expresión me refiero al hecho de que lo impersonal es aquella categoría que permitiría la reunión de lo que el régimen personal separó (Esposito, 2009: 33). En este sentido va más allá de la lingüística. Lo impersonal demarca un territorio que tiene su propia articulación semántica. Las marcas de la nueva territorialidad se construyen a partir S. Weil, Kojève, Jankélévitch, Levinas, Blanchot, Foucault y Deleuze. Pero de todos ellos los que le permiten formular una noción de vida humana, una filosofía del acontecimiento, son Weil, Blanchot, Foucault y, en particular, Deleuze. El libro cierra con una exposición de la inmanencia del acontecimiento de la vida en este último autor. A propósito de ello afirma:

La única vía para escapar a la dialéctica, que conocemos bien, entre personalización y despersonalización consiste en la deconstrucción de la categoría de persona, en una lógica que privilegie la multiplicidad y la contaminación por sobre la identidad y la discriminación (Esposito, 2009: 208).

2

Querría detenerme en la idea de que existen dos lógicas irreductibles: la de la persona y la de lo impersonal. Sobre todo me interesa reflexionar sobre sus implicaciones éticas. Resulta claro que para Esposito la paradoja del régimen de la primera persona no solo opera una escisión ontológica en el hombre sino que al mismo tiempo produce un efecto ético-político (o mejor, biopolítico), a saber, establece una dicotomía entre las nobles intenciones de fundamentación de la dignidad del hombre y el debilitamiento de su fuerza ilocutiva para llevar a cabo dicha intención. La lógica de la primera persona tiene una fuerza ilocutiva muy pobre que puede verificarse muy fácilmente con los hechos dominantes de la situación político contemporánea. Ahora bien, tenemos que suponer que, si existe una lógica alternativa a la de la primera persona, una lógica de la multiplicidad y la contaminación, ella trae consigo una fuerza ilocutiva mayor que la anterior. Por lo menos se debe suponer que este régimen semántico de lo impersonal puede producir efectos de realidad cuya efectividad no solo tendría una fuerza mayor, sino también que es *mejor* que la del antiguo régimen. De lo contrario no tendría sentido emprender una arqueología deconstructiva de la persona y mucho menos tendría sentido proponer una salida. Desde la perspectiva semántica de lo impersonal sería posible delinear un régimen discursivo donde la justicia adquiriera su plena fuerza ilocutiva¹.

Examinaré, a continuación, brevemente dos dificultades que encierra una filosofía del acontecimiento que toma como punto de partida la perspectiva de lo impersonal. La primera de ellas se refiere al análisis de la tercera persona. En un pasaje en el que Esposito expone el pensamiento de Deleuze afirma que el acontecimiento propone una nueva concepción de la individuación. Lo individual e irrepetible no es el sujeto, sino la vida misma. Para

¹ Esto es lo que sugiere el siguiente pasaje en el que Esposito se refiere a S. Weil: "Hasta aquí la deconstrucción de un paradigma que, no obstante sus cambios de registro léxico y a través de ellos, encierra a la íntegra civilización occidental en una órbita signada por el principio de la discriminación. Con todo, Weil no se limita a esto (...) sino que inaugura un vector de argumentación potencialmente argumentativo. Si la categoría de persona es el cauce por el que ha discurrido un ininterrumpido poder de separación y de subordinación entre los hombres, la única posibilidad de sustraerse esa coacción consiste en convertirla por inversión en una modalidad de lo impersonal: "Lo sagrado, lejos de ser la persona, es aquello que en el ser humano es impersonal. Todo lo impersonal en el hombre es sagrado, y tan solo ello". Por consiguiente, solo a ello le corresponde -y solo a través de ello es dado- exigir justicia, concepto que Weil diferencia radicalmente del derecho. Así como el derecho es propio de la persona, la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo (...) Weil no explica qué es este modo de ser que está más allá, o más acá, de la primera persona. En cualquier caso, lo introduce en un horizonte semántico, que ella define como místico, al que no es oportuno hacer ahora objeto de análisis directo. Lo que importa es la noción de impersonal es el nexa que empieza a esbozarse con la noción, en apariencia contrapuesta, de individual. Solo desactivando el dispositivo de la persona se podrá por fin pensar al ser humano en cuanto tal, por aquello que tiene de más único pero a la vez de más común con todo otro" (Esposito, 2009: 147-149) (destacado en el original).

comprender cabalmente su especificidad propone un modelo semiótico que privilegia determinadas clases de palabras.

El segundo frente de ataque a la persona consiste en el concepto de individuación, desplazando del horizonte del sujeto al de la vida. La individuación de la vida, de una vida, no coincide con la de un sujeto personal. Entre ambos se interpone la categoría de “ecceidad”. También esta designa, individuándolo, algo muy particular, pero no necesariamente una persona, una cosa o una sustancia. Por ejemplo, una estación o una hora del día son ecceidades igualmente determinadas de los individuos propiamente dichos, pero no coinciden con ellos, como tampoco un fragor de lluvia, un soplo de viento o un rayo de luna (...) Una ecceidad nunca tiene origen ni final: no es un punto, sino una línea de desplazamiento y de concatenación. No está hecha de personas y cosas, sino de velocidad, afectos, tránsitos; su semiótica está compuesta de nombres propios, verbos en infinitivos, pronombres indefinidos. Es decir, una vez más, terceras personas atravesadas y liberadas por el poder de lo impersonal” (Esposito, 2009: 214).

A continuación, cita un texto de Deleuze donde explica su interpretación del pronombre de tercera persona. Como ejemplificación de lo que Deleuze quiere decir, Esposito propone las siguientes secuencias discursivas agramaticales que expresarían el modelo discursivo del acontecimiento de la vida: “Hans convertirse en caballo”, “una muda llamada lobo”, “avispa encontrar orquídea” (Esposito, 2009: 214).

Una semiótica del acontecimiento construida sobre el modelo de los nombres propios, los verbos en infinitivo y los pronombres indefinidos marca una diferencia fundamental con otro modelo filosófico que también reclama para sí la perspectiva de la tercera persona. Me refiero a determinada tradición de pensamiento norteamericano que toma como punto de partida de sus análisis la mirada de la física. Daniel Dennett, por ejemplo, adopta esta posición incluso para investigar la perspectiva de primera persona, lo que denomina “actitud intencional” (Dennett, 1998). El argumento que utiliza es muy simple: por el momento la ciencia no puede dar una explicación satisfactoria de la mirada de primera persona. Esto significa “aun no puede reducirla a la tercera”, “todavía no puede objetivarla”. Por eso, mientras tanto solo cabe adoptar la estrategia intencional, es decir, hacer como si la explicación del obrar del agente humano fuera de primera persona, pero con la convicción de que en un futuro va a ser reemplazada por una explicación de tercera.

En esta tradición, la filosofía adopta como modelo discursivo enunciados gramaticalmente correctos expresados con verbo conjugado en tercera persona. La razón de ello radica en que el máximo grado de objetivación

que se puede lograr en una lengua natural es precisamente la tercera persona. El discurso se desubjetiviza al punto tal que en el enunciado no hay ninguna marca de las condiciones fácticas de la enunciación (*ego, hic et nunc*). Así entonces, un filósofo que aspira a mirar el mundo como un físico necesita un grado de distanciamiento que solo lo puede brindar un enunciado en tercera persona.

La filosofía del acontecimiento adopta, por el contrario, una interpretación muy distinta de la tercera persona. Ciertamente que no se trata de la distancia objetiva que proporciona el verbo conjugado, sino de una lectura del pronombre “él” que lo independiza de la instancia de la enunciación. En efecto, para Benveniste el pronombre de tercera persona designa el referente o el mundo. En ese sentido es una no-persona, es decir, no mienta la relación de interlocución. Ahora bien, el mundo solo puede ser identificado sobre la base de un eje de referencias que es la instancia enunciativa. Como dice K. Bühler, la situación de discurso (yo, tú, aquí y ahora) es el eje de coordenadas desde donde se puede identificar un ente extra discursivo. El pronombre de tercera persona encierra una paradoja: designa lo que está fuera del discurso, pero sin salirse de él. Por esta razón, la filosofía del acontecimiento pretende ir más allá del discurso.

Una manera posible de romper con la instancia de la enunciación radica justamente en tomar como modelo semiótico de descripción del acontecimiento a los nombres propios, los verbos en infinitivo y los pronombres indefinidos. Estas palabras carecen de relación con la situación de discurso. De esta manera logra un segundo propósito, a saber, situarse fuera de la interpretación de la tercera persona como objetivación. El acontecimiento no es ni algo objetivo capaz de ser expresado en enunciados con verbo conjugado en tercera persona, ni tampoco es algo que suponga la mediación subjetiva de la enunciación.

La dificultad más evidente ante la que se encuentra este modelo de filosofía es la inconsistencia entre el postulado de la inmanencia de la vida y el género discursivo que intenta dar cuenta de ella. El acontecimiento no tiene ni adentro ni afuera. No puede ser objetivado, es un *unicum* (Esposito, 2009: 216). El nombre propio, el pronombre indefinido y los verbos en infinitivo serían las expresiones más adecuadas para expresar su especificidad. Incluso los enunciados agramaticales tendrían como efecto romper con la semántica del enunciado centrado en la función representativa del verbo conjugado. Ahora bien, toda la arqueología de Esposito, tanto en su faceta deconstructiva como en su dimensión positiva, se articula en enunciados gramaticalmente correctos que expresan la filosofía del acontecimiento desde la perspectiva de la función representativa del lenguaje. Esta función representativa (*Darstellung*) organiza el mundo como un drama visto desde

el obrar personal del hombre. El modelo semiótico del acontecimiento está desmentido permanentemente por la coherencia argumentativa del texto que desconstruye la primera persona y articula un esquema impersonal. Dicho de otra manera: el discurso del acontecimiento no se compone ni de verbos en infinitivos, ni de nombres propios ni de pronombres indefinidos.

Una filosofía de lo impersonal que pretende tomar distancia de la tercera persona como objetivación guarda un cierto parentesco con cuatro intentos semejantes. En primer lugar con la mística. De hecho Esposito alude a esta problemática cuando expone el pensamiento de S. Weil. La manera que esta autora tiene de salirse del régimen de la persona es remitirse a lo sagrado. Lo sagrado en el hombre es su dimensión impersonal (Esposito, 2009: 147). La experiencia de lo místico consiste en advertir que el egocentrismo del discurso y la acción pierden su sentido cuando se descubre que hay un acontecimiento, lo sagrado, que es la fuente del sentido y del obrar. En el misticismo nos hallamos inmersos en una esfera de sentido anterior a la subjetividad.

Un segundo parentesco en el cual se podría hablar de un acontecimiento anterior y fundante de la subjetividad es la noción de semiosfera de Lotman. Lo interesante de esta comparación es que el modelo semiótico de producción de sentido guarda un cierto parecido con el de la lógica del acontecimiento, pero es consistente. En efecto, la semiótica cultural de Lotman está influida también por la biología; de ella toma las nociones centrales de la producción de sentido. Asimismo, propone una concepción múltiple, dinámica y heteróclita de la generación de mensajes. No obstante, la producción del sentido se da por las relaciones de diferencia de nivel (arriba vs. abajo y adentro y afuera). Este modelo no propone una concepción de acontecimiento que se rige por la semántica del infinitivo o del nombre propio. Estas clases de palabras designan (siempre y cuando se acepte la idea de que pueden significar sin referencia al contexto de la enunciación, es decir, sin reconstruir y, por decirlo así, normalizar la expresión en un enunciado completo) la unidad indiferenciada de un acontecimiento único e irrepetible. Si, por ejemplo, digo mi nombre, Adrián, fuera de todo enunciado, fuera de toda estructura predicativa, me designa inmediatamente como un continuum, como una unidad indiferenciada sin atributos. Lo mismo sucede si digo un verbo en infinitivo cualquiera, “correr”, mienta una acción fuera de la representación dramática del enunciado, sin indicar el sujeto de la acción ni las circunstancias de la misma. El acontecimiento sin atributos que surge de este modelo semántico está muy lejos de la semiótica de la semiosfera de Y Lotman. Hay diferenciación en su interior. Sin ella no podría haber producción de sentido.

Una tercera semejanza se puede establecer con el psicoanálisis de Freud. Pareciera que habría una misma intención entre la filosofía del acontecimiento

y el psicoanálisis ya que los dos intentan expresar en la primera persona la posición de la tercera. La segunda tópica de Freud expresa justamente esa posición. Las tres instancias del psiquismo, por un lado, se oponen de acuerdo a su categoría gramatical: persona (yo y superyó) vs. lo impersonal (ello, Es). También se oponen, por otro, de acuerdo a una perspectiva genética: el impersonal es el origen de las categorías de persona. Desde esta última perspectiva, podría decirse que la imputación de los actos de habla depende en última instancia del impersonal. El *Es* habla en el discurso del yo y del superyó. Esta primacía genética no implica una total subordinación del discurso a la instancia originaria. El discurso psicoanalítico, es decir, la producción de conceptos teóricos que se refieren al impersonal, se mueve en el plano de la primera persona. El discurso psicoanalítico es, por decirlo así, la enunciación en primera persona (en enunciados) de la causalidad necesaria de la tercera.

Un cuarto parecido surge con la filosofía del acontecimiento del último Heidegger. El pasaje de la centralidad del *Dasein* a la primacía del *Ereignis* puede ser interpretado de acuerdo a las categorías gramaticales de la persona y lo impersonal. En Heidegger hay un intento de formular enunciados en impersonal. Así, por ejemplo, en la conferencia *Zeit und Sein* propone todo un análisis de la expresión impersonal “*Es gibt sein*” (hay ser). No obstante, el proceso interpretativo de Heidegger produce una transformación semántica radical de esta frase. Pasa de una lectura impersonal a otra personal y transitiva. Transforma el “*Es gibt Sein*” (hay ser) en un “*Es-gibt-Sein*” (Eso da ser). La estructura del *Ereignis* queda formulada lingüísticamente en un enunciado que expresa el sentido del acontecimiento desde la perspectiva subjetiva. Lo que oficia de sujeto y que realiza la acción no ya el *Dasein*, sino una instancia impersonal. Hay una enunciación sin sujeto que solo puede ser expresada desde la estructura eminentemente subjetiva y personal del lenguaje. No habría estrictamente una filosofía impersonal, anónima tal como pretende Esposito, sino una filosofía transpersonal. Es decir, una filosofía que mantiene y reclama para sí la estructura representativa del lenguaje de las lenguas indoeuropeas, pero que transpone la imputabilidad de la acción: del *Dasein* a una instancia en la que el yo está implicado no como principio del sentido, sino como efecto del mismo.

La otra dificultad a la que querría aludir brevemente para finalizar se refiere a las consecuencias éticas de una filosofía de lo impersonal. Solo la perspectiva de la primera persona puede fundamentar la noción de responsabilidad. Las acciones dependen de mí, significa que soy responsable. Y soy responsable porque puedo decir “yo” (Tugendhadt, 2004). La fuerza ilocutiva de un acto de habla depende también de la primera persona (singular o plural). La pregunta que surge entonces es: ¿hasta qué punto un acontecimiento anónimo, impersonal, puede fundamentar una fuerza ilocutiva capaz de efectuar la

justicia? ¿Pueden una frase agramatical, un verbo en infinitivo, tener fuerza ilocutiva sin reconstruir el contexto de la enunciación? Ciertamente que la filosofía de lo impersonal no se propone resignificar los derechos humanos sino que declara su fracaso. Desde la perspectiva del acontecimiento tal vez no deba hablar más de derechos humanos. No obstante es lícito preguntarse cómo sería posible la responsabilidad en el marco de un acontecimiento hecho de perspectivas, pero sin ningún observador.

Bibliografía

Benveniste, E. (1995a): "Estructura de las relaciones de persona en el verbo". En: Benveniste, E., *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

Benveniste, E. (1995b): "Forma y sentido del lenguaje". En: Benveniste, E., *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI.

Dennett, D. (1998): *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa.

Esposito, R. (2009): *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía impersonal*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores.

Tugendhat, E. (2004): *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa.

Dialéctica y hermenéutica

Oscar M. Esquisabel*

Artículo

Será nuestra intención exponer preliminarmente las continuidades y rupturas entre la dialéctica del pensamiento especulativo y la hermenéutica. Desearíamos proponer estas reflexiones como un planteamiento inicial, que no posee la pretensión de la exhaustividad o de la sistematicidad, sino que pretende más bien seguir el curso de algunas líneas de la argumentación gadameriana, a través de las cuales podemos entrever su recepción de la dialéctica hegeliana y los haces de tensión que esa recepción crea en su propia concepción de la dialéctica hermenéutica.

En el contexto de este planteamiento, es el concepto de experiencia hermenéutica el que nos proporciona, a través del papel del lenguaje en la interpretación, la mejor vía de ingreso para tratar de comprender la importancia del legado de la dialéctica especulativa para la hermenéutica. En efecto, la experiencia hermenéutica implica una transformación recíproca entre lo recibido y el receptor. La apropiación del sentido que la tradición transmite transforma al intérprete, así como el intérprete, en el acto de interpretación, transforma el sentido que recibe. Se produce un efecto de “enriquecimiento” mutuo. Se verifica entonces una “dialéctica” de la apropiación. El sentido de esta dialéctica es claro: se trata del diálogo que transforma a ambos interlocutores: la tradición y el receptor. Por otra parte, el lenguaje es la condición de posibilidad de esa mutua transformación en la experiencia hermenéutica, siempre y cuando lo entendamos como acontecimiento del sentido. Así, en el acto de significación lingüístico se encuentra activa “la cosa misma”, en la medida en que es el sentido de la tradición (o la tradición misma) el que retorna a su actualidad (WuM, GW I, p.467), transformándose. Tenemos así un apagado eco de la dialéctica hegeliana, en el sentido del surgimiento de algo nuevo: la transformación mutua del intérprete y de lo interpretado. En el esfuerzo interpretativo, lo diverso llega a ser lo mismo

* Obtuvo el título de Profesor en Filosofía. Posteriormente, recibió el grado de Doctor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la mencionada Universidad. Actualmente, se desempeña como profesor titular ordinario con dedicación simple en la cátedra de Metafísica, de la Carrera de Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata. Es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Sus áreas de investigación abarcan temas metafísicos, epistemológicos y lógicos del pensamiento moderno y contemporáneo. Sobre estos temas, ha publicado artículos y capítulos de libros en el plano nacional e internacional.

y, así, podemos hablar de un acontecer de sentido (WuM, GW I, p. 467). Veremos en lo que sigue hasta qué punto la hermenéutica gadameriana es fiel a esta premisa.

La experiencia hermenéutica es, en el fondo, de carácter lingüístico. Tiene lugar en el “acontecimiento lingüístico” en el que la tradición, como sentido transmitido e interpretado, es objeto de apropiación. De este modo, la concreción de la interpretación como “fusión de horizontes” se da en el ámbito y en el medio del lenguaje. Sin embargo, desde el punto de vista de Gadamer, esta apropiación es, en el fondo, anterior a todo esfuerzo metodológico, porque actúa *a tergo* a partir del uso del lenguaje como la condición de posibilidad de la interpretación. Es aquí donde se introduce la metáfora de la “acción de la cosa misma” (*die Sache selbst*): en el acontecer lingüístico (básicamente, la interpretación como un tipo de acto de habla) obra la cosa misma que transmite la tradición, acción que, como tal, es anterior a todo “control metodológico”. En suma, se trata de la cuestión que se resume en el giro del “hacer de la cosa misma”, que Gadamer toma de la crítica de Hegel a la concepción moderna del método filosófico (WuM, GW I, p. 467-468).

En el fondo, este hacer de la cosa misma se resume en el hecho de que mediante el recurso de la interpretación, intentamos hablar acerca *de lo mismo* de lo que habla la tradición, de forma tal que lo que nosotros decimos acerca de eso mismo sea conmensurable (aunque sea de forma aproximada) con lo que la tradición también enuncia de ello. Pasemos por alto la serie de aporías que este planteamiento implica. Aquello acerca de lo cual tanto la tradición como el intérprete hablan es, por supuesto, la cuestión misma, cuya identidad, en el fondo, es más programática que dada. En este respecto, no es tanto la tradición la que nos conmina, sino la cuestión misma que nos interpela desde la tradición y activa nuestros esfuerzos interpretativos.

Por otra parte, aquello acerca de lo cual tanto la tradición como el intérprete hablan, solo puede ser (progresivamente) determinado a través de la dialéctica de la pregunta y de la respuesta, que, por supuesto, implica un desempeño lingüístico. El obrar de la cosa misma se despliega y expresa en actos de habla mediante los cuales el intérprete intenta determinar o “fijar” focalmente el sentido de aquello acerca de lo cual habla. Es este precisamente el punto en el que “la cuestión misma” se sustrae al control metodológico externo e impone su propia ley. En términos generales, con “control metodológico” Gadamer parece referirse a un conjunto de reglas o normas de procedimiento formales que se imponen uniformemente a una cuestión, independientemente de su contenido. En contraposición, seguir el obrar de la cuestión misma consistiría en darse la libertad de seguir los estímulos

y sugerencias que impone la cuestión por sí misma, sin someterse a las restricciones de reglas metodológicas uniformes. Así, el obrar de la cosa misma estaría dado por la serie de interpelaciones a la que nos somete, que se concreta en una dialéctica continua de preguntas y respuestas.

En este punto, Gadamer recurre a las dos grandes concepciones de la dialéctica como desarrollo de la “cuestión misma” (o de la “cosa misma”): la dialéctica platónica y la hegeliana. La dialéctica hermenéutica se perfilará a través de una confrontación con la forma en que Gadamer interpreta ambas dialécticas. No es nuestra pretensión establecer la *corrección* de la interpretación gadameriana de ambas dialécticas, sino que más bien deseamos tomar esta interpretación como punto de partida para la caracterización de algo así como la dialéctica hermenéutica.

Así, la dialéctica antigua proporciona el modelo inicial del obrar de la cosa misma. No se trata, sin embargo, de un modelo de dialéctica como el que podríamos encontrar en los *Tópicos* de Aristóteles. Más bien, como ya sabemos, es el diálogo platónico, con su permanente y libre juego de preguntas y respuestas, el que se halla más próximo a la idea gadameriana del consecuente acompañamiento del desarrollo de la cosa misma. Para la confrontación con la dialéctica hermenéutica son particularmente significativos aquellos diálogos que poseen un carácter más bien negativo, ya que su resultado es destructivo o refutativo. Justamente en ellos se da la experiencia de la conversión, por medio de la cual una tesis se convierte en su contraria. En la interpretación de Gadamer, la negatividad del diálogo platónico refutativo tiene un efecto positivo, liberador: consiste en que la cuestión misma se desarrolla a través de la supresión de la unilateralidad de las tesis parciales. Así, el fin final, si es que existe, es la “correcta visión de las cosas” mediante la supresión de la parcialidad (WuM, GW I, p. 468).

De acuerdo con la interpretación de Gadamer, la concepción hegeliana de la dialéctica es heredera de la forma que adquiere en Platón (WuM, 468; DH, 13-15). En la dialéctica hegeliana, como ocurre en el diálogo platónico, se trata también de seguir consecuentemente el obrar o hacer de la cosa misma. Es cierto que Hegel se opone con esta exigencia del seguir consecuente del desarrollo de la cosa misma a las concepciones extrínsecas del método filosófico, tal como podemos encontrarlo en el método de demostración matemático, propiciado por Wolff y la escuela wolffiana (y ya criticado intensamente por Kant). No obstante, deberíamos plantearnos si el énfasis que pone Gadamer en el “desarrollo de la cosa misma” en la afirmación hegeliana no carga demasiado las tintas en el aspecto “ontológico” de la dialéctica hegeliana y no deja a un lado el hecho de que esta dialéctica es (dicho sea *cum grano salis*) o apunta al autoconocimiento del espíritu por sí mismo (véase más adelante). En cualquier caso, entre la dialéctica platónica y la hegeliana

hay dos rasgos en común que la recepción gadameriana pretende rescatar para la hermenéutica. Se trata, como ya lo hemos señalado, del desarrollo consecuente de la cosa (ya sean determinaciones del ser, ya sean determinaciones del pensamiento) y de la experiencia de la conversión en lo contrario, que, por su parte, es un resultado del desarrollo consecuente. No importa tanto que en un caso, en el de Platón, esta experiencia sea resultado del juego de preguntas y respuestas (forma próxima a la dialéctica hermenéutica) y en el otro, en el de Hegel, se trate de un autodesarrollo o despliegue monológico de las contradicciones del concepto, ya sea en la versión de la dialéctica de la conciencia (la *Fenomenología del Espíritu*) o en la forma del desarrollo de la idea absoluta (la *Ciencia de la Lógica*). Lo destacable, en todo caso, es que para Gadamer los mismos rasgos se dan en la experiencia hermenéutica.

La hermenéutica tiene también su propio seguir consecuente de la cosa misma, cuyo ideal, como decíamos, está más próximo al diálogo platónico que a la dialéctica monológica. La consecuencia de la hermenéutica (*malgré* los deconstruccionistas) consiste precisamente, en “prestar oídos” a lo que la tradición transmite o, dicho de otro modo, en “dejar hablar” a la tradición, de tal modo que no nos dejemos descaminar por nuestros propios prejuicios (WuM, GW I, 469). La afirmación no puede menos que sorprendernos, dado que para Gadamer toda interpretación parte y está condicionada por prejuicios y expectativas de sentido previas. Los inconvenientes que se plantean para esta cuestión son realmente importantes y no es sencillo ver de qué modo puede hacerles frente Gadamer. Sin embargo, es consistente con la concepción gadameriana: el texto (o lo transmitido en la tradición) posee un sentido, que nosotros debemos reactualizar a través de nuestros recursos lingüísticos, los cuales, por su parte, implican de antemano determinadas expectativas de sentido (las nuestras o las del intérprete). El punto de vista gadameriano consiste en argumentar que hay expectativas previas de sentido que son compatibles con el sentido del texto y, en cambio, se dan otras que el texto directamente rechaza o niega.

Evidentemente, la metáfora del “prestar oídos” o del “dejar hablar” al texto (o a la tradición) consiste en no imponerle expectativas de sentido que sean incompatibles con él. La tesis gadameriana es crucial y los inconvenientes que plantea no son menores, precisamente. Gran parte de la gigantomaquia acerca de la interpretación del significado de las expresiones lingüísticas gira, precisamente, en torno de cómo y si es posible asignar correctamente significado a las expresiones lingüísticas (propias o ajenas), desde la filosofía analítica y post-analítica hasta la deconstrucción. No es nuestra intención intentar siquiera plantear la cuestión en los debidos términos. No obstante, parece bastante claro que para Gadamer la interpretación no se cumple solamente en la proyección de un sentido sobre el texto o en la creación

de un nuevo sentido, independientemente de lo que pretende transmitir. Desde este punto de vista, la actualización del sentido del texto surge de la dialéctica entre nuestras propias expectativas de sentido lingüístico y las que están contenidas (de alguna manera) en el texto mismo. Por paradójico que sea, la experiencia hermenéutica es el resultado de dicha dialéctica. Así, Gadamer encuentra en la hermenéutica un análogo de la conversión dialéctica en lo opuesto. Se trata de lo que Gadamer denomina “la conversión (*Umschlag*) en el discurso”, la experiencia de que todo enunciado interpretativo es unilateral, por lo que se hace necesario compensarlo con un nuevo enunciado que desarrolla un nuevo aspecto de la interpretación, no considerado por el enunciado anterior (WuM, GW I, 469).

El destino de esta dialéctica de las interpretaciones es, en el fondo, la superación de las unilateralidades implicadas por el desarrollo enunciativo de la interpretación. El final de este desarrollo dialéctico consiste en la autosupresión de la interpretación como aparato “discursivo” en la manifestación del sentido del texto como tal. Aunque en este punto Gadamer no es todo lo claro que quisiéramos, el análogo hermenéutico de la conversión dialéctica en lo contrario parece estar dado por el hecho de que el mismo texto origina interpretaciones incompatibles, cuya dialéctica mantiene la necesidad de la tarea interpretativa. La conclusión de este movimiento hermenéutico estaría dada por la conciliación de todas las unilateralidades interpretativas en una interpretación final que contendría, idealmente, el sentido “verdadero” y final del texto. Así, resultaría una superación dialéctica de la interpretación en la manifestación final del sentido del texto (WuM, GW I, 469).

En efecto, la experiencia hermenéutica, como hemos visto, contiene un acontecer lingüístico que se verifica en la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Precisamente, la comprensión y la interpretación tienen lugar a través de dicho juego. De esta manera, la interpretación, como acontecer lingüístico, intenta captar la unidad de sentido de la cuestión que el texto intenta transmitir. Para ello, se ve obligada a desarrollar los distintos aspectos de la cuestión de la cual el texto trata. En cuanto la interpretación es histórica, es decir, está históricamente situada, es necesariamente unilateral, en el sentido de que lleva a destacar ciertos aspectos de la cuestión, dejando en la oscuridad otros. Esta circunstancia genera la dialéctica de las interpretaciones, en la que las diferentes exégesis intentan compensarse mutuamente entre sí. El esfuerzo de la interpretación tiende a la captación de la omnilateralidad del sentido, cuyo equivalente en la dialéctica hegeliana es la exposición de la totalidad de la verdad mediante la cancelación y superación de todas las posiciones “parciales” (WuM, GW I, p. 475).

Ahora bien, la hermenéutica gadameriana excluye explícitamente la posibilidad de una interpretación final que cierre la posibilidad de otras interpretaciones,

por lo cual la dialéctica hermenéutica, a diferencia de la dialéctica del concepto, constituye un movimiento que, como tal, no puede aspirar a la totalización de un sentido clausurado. Por otra parte, si el movimiento de la interpretación es esencialmente inconcluso, la dialéctica que se verifica en la superación de la unilateralidad de las interpretaciones tiene que ser necesariamente infinita, en el sentido de la “mala infinitud” de Hegel. Así, la dialéctica hermenéutica es de carácter abierto. De esta forma, toda interpretación se muestra como esencialmente unilateral: cualquier interpretación está esencialmente abierta a nuevas interpretaciones. Por otra parte, en la medida en que toda interpretación es una concreción lingüística del sentido que un texto o una tradición transmite, constituye una expresión finita de algo que por sí mismo es inagotable y, por tanto, infinito. Precisamente en este punto ve Gadamer el núcleo del carácter dialéctico de la hermenéutica, a saber, la mediación de lo infinito por lo finito (WuM, GW I, p. 469; 476-477).

Gadamer apela en este respecto al concepto de exposición (*Darstellung*). La interpretación en términos de un producto lingüístico constituye una exposición finita y limitada de un todo de sentido que, por sí mismo, es inagotable y, por ello mismo, infinito, al mismo tiempo que, paradójicamente, está siempre ya antes como motor de la interpretación, no solo como dirección infinita hacia la cual tiende la interpretación en su intención de “dar el sentido” de un texto, sino también como desencadenante que pone en marcha la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Podríamos decir que el sentido ocupa en la dialéctica hermenéutica el papel que el concepto cumple en la dialéctica fenomenológica del concepto. En ambos casos se trata del motor del movimiento dialéctico y en ambos se da una mediación entre lo finito y lo infinito. No obstante, mientras que en un caso el concepto finalmente se absuelve del movimiento dialéctico en la completa mediación de sí mismo en el saber absoluto de sí mismo, el movimiento del sentido, que se concreta en la interpretación, está encadenado a una peregrinación permanente y a la feliz condena de no quedar totalmente dicho de una sola vez. Por supuesto, está también la cuestión del autoconocimiento, que es la meta primaria de la dialéctica hegeliana: saber es fundamentalmente saberse a sí mismo en la totalidad de las figuras de la conciencia y en las determinaciones del ser, mientras que en la hermenéutica gadameriana este autoconocimiento, que siempre es parcial e inacabado, acontece como reflejo o contragolpe del sentido expuesto en la interpretación.

Esta mediación de lo infinito por lo finito pone en el centro de la cuestión a la efectuación lingüística del sentido y, por tanto, al lenguaje mismo, al que, precisamente, Gadamer le concede el papel de centro o mediación, es decir, de punto de reunión en el que se verifica la experiencia hermenéutica del sentido, ya sea que se trate del mundo natural o de los productos históricos.

Así, recaemos en la cuestión central en lo que respecta a la conexión entre dialéctica y hermenéutica, a saber, el carácter especulativo de la experiencia hermenéutica y, por tanto, del lenguaje en cuanto tal. De esta manera, nos instalamos en el centro de la ontología lingüística (si es que podemos denominarla así) gadameriana, que se sintetiza en la afirmación emblemática de la hermenéutica: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (WuM, GW I, p. 478), a través de la cual la unidad idealista de objeto y sujeto encuentra su *pendant* en la tesis de que el lenguaje no es otra cosa que la autoexposición (*Selbstdarstellung*) del ser (WuM, GW I, p. 488).

La discusión del carácter especulativo de la hermenéutica dialéctica tiene como paso obligado, para Gadamer, una confrontación con la concepción de lo especulativo en la filosofía hegeliana y, en particular, con la concepción que sustenta Hegel acerca del enunciado especulativo. De esta manera, a pesar de las diferencias, Gadamer intenta llevar a cabo una reapropiación en términos hermenéuticos de la relación que existe entre lo especulativo y lo dialéctico en la concepción hegeliana del desarrollo del concepto, especialmente en la forma que toma en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*. El ensayo gadameriano de reapropiación del concepto hegeliano de lo especulativo ha recibido críticas recientes (Schäfer, 2007), tanto porque, al parecer, el concepto de lo especulativo no es el hegeliano, como porque en la interpretación gadameriana de la dialéctica de Hegel, se ontologiza el movimiento del concepto como movimiento de la cosa misma, sin aclarar o tener en cuenta que, en definitiva, se trata del movimiento del sujeto en cuanto sujeto (Schäfer, 2007, 95-96). En todo caso, no es nuestra intención llevar a cabo una defensa de la interpretación de Gadamer. No obstante, Gadamer ha intentado ampliar su interpretación de Hegel y cerrar las cuentas con las posibles objeciones que pueda haber levantado. Por ejemplo, en su trabajo sobre la dialéctica de Hegel, Gadamer destaca claramente el carácter autoreflexivo de la subjetividad en la dialéctica hegeliana, al confrontarla con la dialéctica antigua, no sin antes destacar la gran deuda de Hegel con la concepción platónica de la dialéctica (DH, p. 20). Sea de ello lo que fuere, la clave de la ontologización de la dialéctica hegeliana se encuentra en la interpretación de la filosofía hegeliana como una filosofía de la unidad especulativa de ser y pensamiento.

En otra ocasión propuse una interpretación de lo que es especulativo para Gadamer (Esquisabel, 2003). Sostuve así que para este autor lo especulativo se da cuando existe una mediación entre lo finito y lo infinito, de modo tal que dicha mediación tiene lugar a través de un proceso de autodiferenciación y automovimiento que disuelve toda determinación fija. Sin embargo, creo que existe una caracterización mejor, que permite concebir de una manera más clara la relación que Gadamer trata de establecer entre la dialéctica hegeliana y la suya propia. Esta caracterización de lo especulativo

se resume en el principio de la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, tal como expresa Hegel el principio fundamental de la filosofía especulativa. En el caso de Hegel, esta identidad se da en la proposición especulativa y se desarrolla en la demostración dialéctica, mientras que en la hermenéutica la identidad de lo idéntico y lo no idéntico se da en el acontecimiento del sentido a través del lenguaje en la interpretación. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel propone una caracterización de la proposición especulativa con motivo del pensamiento en cuanto pensamiento del autodesarrollo del concepto. Podríamos decir que esta presentación está en consonancia con el punto de vista hermenéutico, puesto que, como hemos visto, se opone a la concepción del método científico como la aplicación de un procedimiento extrínseco al despliegue de la cosa misma. En la proposición especulativa se expresa el movimiento del concepto y, por esa razón, si bien recurre a la forma lógica de la proposición predicativa en la que se expresa el juicio común, de hecho la destruye, puesto que en la proposición especulativa se expresa una identidad absoluta entre sujeto y predicado que aniquila el sentido habitual de la predicación. En efecto, mientras que en el juicio común una representación, la del predicado, se agrega a la del sujeto como una determinación más de éste, en la proposición filosófica, la especulativa, la conexión entre el sujeto y el predicado es el resultado del movimiento del concepto, de modo que el predicado expresa la esencia y la sustancia del sujeto. Así, el sujeto se transforma en el predicado y, como contragolpe, el predicado retorna al sujeto (WuM, GW I, 471, Cfr. PhG, 55-57). De esta forma, la proposición especulativa contiene una identidad que supera la forma predicativa de la proposición. Ahora bien, esta identidad debe ser demostrada o probada. No obstante, el tipo de demostración que exige la identidad especulativa no puede adoptar el procedimiento externo de demostración, como ocurre con la demostración matemática. La prueba tiene que consistir en el desarrollo interno de la identidad especulativa misma, el cual, para Hegel, es el movimiento dialéctico en cuanto tal. Por esa razón, lo dialéctico es inseparable de lo especulativo y, en esta medida, según la interpretación de Gadamer, la diferencia entre ambos tiende a suprimirse (WuM, GW I, p. 472). Se le podría dirigir a Gadamer el reproche de que parcializa, quizá deliberadamente, la caracterización hegeliana de la proposición especulativa, al hacerla aparecer simplemente como el movimiento del contenido de un enunciado, cuya forma debe destruirse mediante el desarrollo dialéctico que requiere, a su vez, de otros enunciados. Pareciera, así, que el movimiento dialéctico es de carácter enunciativo, como lo sugiere un poco más adelante. Queda sin mención alguna, como lo destaca Schäfer (Schäfer 2007, 85-89) que el movimiento que el enunciado especulativo expresa no es solo el movimiento del contenido, sino que, en último término, es el movimiento del sujeto mismo, del yo. Desde el punto de vista especulativo, la estructura del enunciado siempre es inadecuada al movimiento dialéctico, ya que lo detiene al fijar las determinaciones del

concepto en términos de sujeto, predicado y su relación. Así, el lenguaje es esencialmente inadecuado al movimiento dialéctico (Schäfer, 2007, p. 89).

La dialéctica de Hegel no es una dialéctica del y en el lenguaje en cuanto tal, sino una dialéctica del concepto que tiene que expresarse en el lenguaje, a pesar de que, ocasionalmente, Hegel reconozca los elementos especulativos del lenguaje. El desarrollo dialéctico pretende independizarse del lenguaje en su aspiración a llegar a la autoconciencia del concepto y obtener así una mediación total. Es en este punto donde la dialéctica hermenéutica se separa claramente de la dialéctica hegeliana, en la medida en que el lenguaje es el medio imprescriptible en el que tiene lugar toda dialéctica del sentido. Desde este punto de vista, el objetivo de la crítica hermenéutica al concepto hegeliano (y platónico) de dialéctica se dirige a la situación privilegiada de que goza el enunciado (*Aussage*) como expresión de un contenido proposicional independiente del contexto. Desde este punto de vista, el enunciado es la mera expresión lingüística de un pensamiento, cuya naturaleza, ejecución y contenido no está condicionada por el elemento lingüístico (WuM, GW I, p. 472).

Parece claro que la tesis dialéctica de la totalización de las determinaciones del concepto, absuelto de su realización lingüística, es una afirmación inaceptable para la hermenéutica gadameriana, porque precisamente el lenguaje es un medio universal irrebasmable, fuera del cual no es posible salirse. Dicho de otro modo, el pensamiento encuentra su medio esencial en el lenguaje, que constituye así su finitud esencial. En efecto, cuando hablamos del lenguaje, hablamos fundamentalmente de lenguas o, dicho de otro modo, la lingüisticidad de nuestro pensamiento se difracta en lenguas, las cuales, a su vez, se dispersan en forma de lenguaje articulado, en una pluralidad de “palabras”. En la medida en que el pensamiento busca su totalización en el medio del lenguaje, debe ganar su unidad a partir de esta doble dispersión, la de las lenguas y la de la articulación de la pluralidad de las “palabras”. Por esa razón, el pensamiento no puede absolverse del medio lingüístico, así como también le resulta fallido y unilateral todo intento de totalización.

Ahora bien, si el enunciado es una entidad lingüística, ¿por qué no puede ser, en cuanto tal, vehículo de la dialéctica hermenéutica? Evidentemente, toda interpretación tiene que expresarse y realizarse a través de enunciados, para lo cual debemos recurrir siempre y necesariamente, a una lengua determinada. En realidad, no se trata tanto de un rechazo del enunciado como tal, sino de la forma de concebirlo como una entidad lingüística portadora de significado. En efecto, la crítica fundamental que dirige Gadamer hacia la dialéctica hegeliana gira en torno del privilegio que se le concede en esta al enunciado como portador descontextuado de significado, es decir, en

cuanto expresa un contenido proposicional que se ha autonomizado tanto del acto de emisión como de las condiciones contextuales en las que se realiza el acto de enunciación. Así, el enunciado se identifica con la oración cuyo significado proposicional puede ser obtenido lisa y llanamente del significado de sus partes componentes, sin que se tenga en cuenta el hecho de que el significado lingüístico incorpora también las condiciones pragmáticas de la emisión. No estamos en condiciones aquí de juzgar si esta evaluación de la dialéctica hegeliana a partir de una concepción del significado lingüístico es justa o no, pero es indudable que, desde el punto de vista de Gadamer, la dialéctica hegeliana está afectada por una concepción del significado enunciativo de carácter compositivo y autónomo respecto del contexto de enunciación (uno se atrevería a decir “concepción excesivamente logocéntrica”, si la expresión “logocentrismo” no estuviese teñida de connotaciones que también afectan a la hermenéutica gadameriana) (WuM, GW I, p. 473-474).

Desde el punto de vista de Gadamer, en cambio, el enunciado nunca se sostiene semánticamente a sí mismo, ya que lo que enuncia explícitamente está conectado, a través del acto de enunciación, con un todo que nunca se hace explícito y queda como trasfondo no dicho. Dicho de otro modo, el enunciado es enunciado, dice algo, en cuanto es un acto de habla (“palabra”, en el sentido gadameriano) cuyo significado está atado a las condiciones de emisión (WuM, GW I, p. 473). Comprender un enunciado, al menos desde el punto de vista hermenéutico, consiste en colocarlo nuevamente en el contexto de emisión adecuado, en reactualizarlo como acto de habla. Evidentemente, como esta reactualización es siempre mediada, es claro que la reactualización del significado del enunciado y de su sentido (como aquello hacia lo cual tiende, es decir, una cierta totalidad) será siempre incompleta y revisable. Así, la dialéctica hermenéutica acentúa el aspecto del lenguaje como *acto* de la palabra por el cual se da y se recibe un significado, es decir, en buen romance, el lenguaje es fundamentalmente *comunicación* y solo así comunicación de verdades. Por esa razón, la dialéctica hermenéutica tiene que tener un signo distinto de la dialéctica hegeliana, que es de carácter monológico (y enunciativo, en la interpretación de Gadamer), e incluso aspira a diferenciarse de la dialéctica platónica, que está orientada fundamentalmente a la refutación (y por eso también tiene que estar orientada hacia el enunciado). En el fondo, la dialéctica hermenéutica se cumple en el juego de las preguntas y las respuestas, a través del cual, los que dialogan buscan un acuerdo acerca de la cuestión de la que hablan mediante el mutuo juego de las interpelaciones. Si se me permite la metáfora, la dialéctica hermenéutica está regida por una política del acuerdo, no de la refutación o de la totalización del sentido.

En este marco es que se pueden entender dos motivos fundamentales de la hermenéutica gadameriana, uno que la aleja de la dialéctica hegeliana y

otro que la acerca. El primero es su énfasis en la revalidación de los títulos de la retórica, para lo cual Gadamer retoma el tema argumento que convence (*einleuchtet*) pero no demuestra (WuM, GW I, p. 488). Mientras que este rasgo nos aleja de la dialéctica hegeliana, porque en esta última se pretende demostrar, y demostrar de una manera nueva, el segundo nos vuelve a aproximar a la metafísica hegeliana. Y es que, en definitiva, el movimiento del concepto en la dialéctica hegeliana se transforma para la dialéctica hermenéutica en el movimiento del sentido, que, como algo no definitivo e inalcanzable, se realiza una y otra vez en los actos lingüísticos por medio del cual nos reapropiamos del sentido de lo transmitido. Si en el caso de Hegel la substancia es el sujeto, en el caso de Gadamer casi estaríamos tentados de decir que la substancia es el sentido, que acontece siempre ya antes a espaldas de las intenciones explícitas del intérprete como sujeto de habla. Y como el sentido siempre y esencialmente se concreta en las lenguas y en los actos de habla que a ellas pertenecen, podríamos decir que la substancia, que es el sentido, acontece en los actos de habla, que son de carácter comunicativo y que constituyen el lugar por excelencia de la interpretación, es decir, donde se verifica en concreto la “fusión de horizontes” en el acto interpretativo.

Por más que este acaecimiento del sentido en los actos de habla permanezca esencialmente abierto, contribuye a crear tensiones dentro de la propuesta de la dialéctica hermenéutica. En efecto, después de todo, el sentido que acontece es siempre el mismo, pero siempre de modo diferente. Se trata, por cierto, de un rasgo especulativo del sentido y, por tanto del lenguaje, que pone en aprietos a otra dialéctica que se halla presente en la hermenéutica gadameriana, a saber, la dialéctica de la alteridad y la mismidad en la fusión de horizontes. En efecto, si el sentido es siempre el mismo, por más que acaezca de modo diferente en cada interpretación, ¿no pierde acaso validez el hablar de fusión de horizontes? En la fusión de horizontes, lo diferente se convierte, circunstancialmente, en lo mismo. En cambio, en un acaecimiento del sentido como substancia, lo mismo se hace diferente o se autodiferencia a sí mismo, por presentarse de manera parcial. En ese caso, la fusión de horizontes se convierte en una mascarada en la que lo mismo ya está actuando *a tergo* y de manera velada, de manera que cautiva al intérprete para autorrealizarse a sí mismo.

En conclusión, a nuestro modo de ver, la dialéctica hermenéutica se mueve entre esos dos extremos: la dialéctica de la pregunta y de la respuesta, en la que la alteridad se presenta como la pregunta que pone en cuestión nuestros propios supuestos y en la que se privilegia al argumento convincente, que irrumpe desplazando nuestro punto de vista, sin demostrar, y la metafísica del sentido, en la que una verdad unitaria que puede enunciarse solo parcialmente, acontece siempre, una y otra vez, en cada acto interpretativo de

recepción de la tradición, sin clausurarse nunca en sistema. En conclusión, diríamos que la dialéctica hermenéutica de Gadamer se mueve ambiguamente entre novedad y tradición.

Obras citadas

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, volumen I, 1990 (citado como WuM, GW I).

Gadamer, Hans-Georg: 2000, "Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos". En: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000 (citado como DH).

Schäfer, Rainer: "Sein der Sprache un Sprache des Seins. Gadamers Hermeneutik und seine kritische Rezeption von Hegels Lehre vom Spekulativen Satz", *Existencia. MELETAI SOFIAS*, XVII, 2007, pp. 72-100.

Esquisabel, Oscar M.: "Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer". En: Wischke Mirko y Hofer, Michael (comp.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 282-301.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, ed. Glockner, Stuttgart-Bad Canstatt, 1964, volumen 2, (citado como PhG).

Edmund Husserl y la cuestión del conflicto

Julia V. Iribarne*

Resumen

El tema se desarrolla a lo largo de cinco pasos. Primero: se refiere a la doble raíz del término “conflicto” pues resume adecuadamente la conclusión de este estudio. Segundo: el contexto en que se desarrolla el tema se ubica a través de algunas precisiones acerca de la *filosofía fenomenológica*. Tercero: concierne a las razones de la caracterización de Husserl como *pensador de la unidad*. Cuarto: la contraposición con esa vocación unificante muestra la importancia que debió tener para él el desvelamiento de la conflictividad. Por último intentamos una lectura de tal conflictividad por medio de algunas de las categorías aplicadas por Ricardo Maliandi y vinculamos el total del ámbito estudiado a la doble raíz del término “conflicto”.

Artículo

El presente estudio intenta una aproximación a la cuestión de la conflictividad en E. Husserl. Los pasos que seguimos son los siguientes:

1. Sentido del término “conflicto”
2. Acerca de la filosofía fenomenológica
3. E. Husserl, pensador de la unidad
4. Ámbitos de reconocimiento de la conflictividad
5. El conflicto según Husserl en relación con algunas de las categorías aplicadas por R. Maliandi

* Es doctora en Filosofía por la UBA. En la actualidad se desempeña como profesora invitada por la Universidad Católica Argentina para el dictado de la cátedra de Antropología Filosófica. Además de numerosos artículos de su especialidad editados en publicaciones nacionales y extranjeras, es autora de las siguientes obras: *La libertad en Kant*, (1981); *La Intersubjetividad en Husserl* (1987), segunda edición corregida y aumentada, traducida al alemán: *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994); *La Intersubjetividad en Husserl* (1988); *E. Husserl. La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (2002); *Fenomenología y Literatura* (2005); *De la ética la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de E. Husserl* Nacional (2007); *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia* (en prensa).

1. Sentido del término “conflicto”

Según informa el *Léxico Histórico de la Filosofía*¹, “conflicto” viene del latín “*confligere*” que significa chocar, pelear, luchar; y de “*conflictare*” que alude a tener que pelear con o ser atribulado por, por ejemplo, el destino; en el contexto lógico-filosófico se trataría de los dilemas y en el ético-jurídico de colisión, contraposición (en el sentido de sostener posiciones opuestas). Reencontraremos ambos matices del significado en nuestra lectura del conflicto según E. Husserl.

2. Acerca de la filosofía fenomenológica

Esta sucinta presentación del pensamiento de Husserl se basa en lo que consideramos un encuadre necesario para la temática ético-anropológica.

Desde nuestra lectura, y en relación con la filosofía fenomenológica de Husserl conviene tener presente la ampliación temática que, a partir de los años veinte, fue posible por la aplicación del enfoque genético de la fenomenología. Lo que consideramos el itinerario de su pensamiento, nos lleva a sostener, sujeto a discusión, que la tendencia de su temática apuntó de manera creciente a emparentar, si no a identificar, la fenomenología trascendental con la antropología trascendental -tema que hemos tratado en otro lugar²- (y también con la psicología trascendental a la que en esta ocasión no hacemos referencia).

Tal lectura recoge lo pensado por Husserl acerca del sujeto trascendental visto en el ámbito de la práctica. Con eso se toman necesariamente en consideración las características del sujeto trascendental como ser humano comprometido en el mundo de la vida (polos necesariamente correlativos), mundo de las cosas pero también de los otros.

Desde nuestro punto de vista, es inseparable de este planteamiento el hecho de que la fenomenología comience por la reducción eidética y la fenomenológico-trascendental llevadas a cabo por el fenomenólogo; estos recursos metódicos hacen que se desvele el ego concreto y su corriente de vivencias o lo que es lo mismo, el ámbito de la conciencia. Por otra parte, digamos así, en el otro extremo del itinerario de la meditación de Husserl, él instituye a cada fenomenólogo, a cada filósofo, a cada científico (tres denominaciones vinculadas al contexto fenomenológico), como “funcionario de la humanidad”. La distancia que separa estos dos planteamientos incluye la asunción de la facticidad, por parte de Husserl, como dimensión metafísica y el paso desde

¹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, I-K, 1976.

² Ver Iribarne, J.V., *De la ética a la metafísica*, Bogotá, San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

su Filosofía Primera, la fenomenología, a su Filosofía segunda, la filosofía fenomenológica; en el ámbito de esta última se ubica en su mayor parte el tema que abordamos. A él pertenece la problemática ético-antropológica, las preguntas ético-teleológicas y también teológicas.

En este orden de cosas, el camino recorrido por Husserl comienza con sus Lecciones de ética, que se extienden entre 1902 y 1924. Esa primera etapa está impregnada por la convicción de que es posible el mostrar un paralelo entre la axiología formal y la lógica, convicción que va cediendo a medida que se hacen manifiestos los límites y las dificultades de tal proyecto. Los años mencionados incluyen los de la primera guerra mundial (1914-1918) que trajeron consigo la toma de conciencia de Husserl respecto de la caída de cierta retórica idealista, vigente hasta ese momento. Coincide con la redacción de artículos que le fueron solicitados por la revista japonesa *Kaizo*, en los que vemos aparecer temas éticos en relación con planteamientos antropológicos (antropología trascendental). Hacia los últimos años del filósofo esta tendencia es predominante, los problemas éticos aparecen abarcados por lo humano esencial. En este punto parece necesario recordar que una cosa es pensar la ética como disciplina, y otra, como capacidad disposicional del existente humano, en cuyo caso el a priori antropológico precede a la ética como disciplina, producto de la cultura humana. Tal es, por el momento, nuestra visión de los avatares de la temática ética en el pensamiento de Husserl.

A partir de esta aclaración, intento aproximarme a la cuestión del conflicto en dos momentos. El primero de ellos exige destacar como rasgo fundamental del pensamiento husserliano la tendencia y la búsqueda de unidad. El segundo momento muestra que el señalamiento de lo conflictivo no es ajeno a su preocupación última por el proceso de humanización del ser humano.

3. E. Husserl, pensador de la unidad

En primer lugar, destacamos que la concepción husserliana de la razón afirma su unicidad, articulada en el operar de sus tres funciones, la teórica, la afectiva y la práctica.

También interesa recordar en el punto de partida la posición predominante que tiene la teleología en la filosofía husserliana. Husserl descubre las huellas de su funcionamiento en todos los estratos, tanto en los elucidados por la fenomenología, como en el ámbito de las preguntas últimas.

En el contexto genético-generativo, el funcionamiento de los instintos y su satisfacción exhiben la orientación hacia la meta; las operaciones perceptivas, por su parte, aspiran a la confirmación de lo afirmado como presuntivo,

superan la decepción en el caso de la posición errónea y tienden a alcanzar la evidencia. El ámbito intersubjetivo exhibe la intención de unificar voluntades en las modalidades de unión en las experiencias de ser-con-el-otro, efectivizadas en la comunicación. El dato antropológico que muestra al otro como sede de su “alma germinal” alumbró un proceso de desarrollo al cabo del cual se hace posible lograr una respuesta satisfactoria a la vocación. En el punto más alto, el telos como ideal del “Todo las mónadas” orienta la acción humana a lo largo de la historia. En síntesis, la respuesta al telos correspondiente a cada estrato es unificante.

En el ámbito de la temática husserliana que Stephan Strasser denominó “monadología social”, la orientación hacia el telos conduce a unidades abarcadoras de orden cada vez más alto sobre el trasfondo de su teoría de la intersubjetividad. Husserl reconoce en la comunidad de un “espíritu en común” o “espíritu comunitario”, la efectividad de una instancia unificante que se hace manifiesta en el entretejimiento de las mónadas, que Husserl expresa en términos muy precisos:

“La interioridad del *ser-el-uno-para-el-otro* como un *ser-el-uno-en-el-otro* intencional es el *hecho metafísico originario*, es un ser uno-en-el-otro de lo absoluto”³. Para Husserl, “el milagro fundamental teleológico de la multiplicidad de las mónadas, consiste en que ellas se rigen las unas por las otras”⁴.

Si esta vida comunitaria duradera es atravesada por una unidad de recuerdos comunitarios, por una tradición histórica, esta circunstancia opera como tendencia unificante⁵. Las costumbres “crean un primer grado de unidad jurídica, [...] de una unidad de deberes que limita dándole normas, a la voluntad del individuo y su proceder”⁶.

Husserl hace referencia a algunas de diversas formas unificadas, como es el caso de la comunidad de idioma, pero también a otras formas particulares como la comunidad del artista y su público, la del orador y sus auditores, e inclusive la del comerciante y el artesano con su respectiva clientela.

Tal ser en común se expresa, en la vida comunitaria, en lo que Husserl denomina “personalidades de orden superior”. Se trata de todas las formas

³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, editado por Iso Kern, Hua (XIII; XIV) XV, La Haya, 1973, p. 366.

⁴ Husserl, E., Hua XIV, p. 266.

⁵ Husserl, E., Hua XV, p. 221.

⁶ Husserl, E., Hua XIII, p. 106.

de instituciones en que los seres humanos se reúnen para alcanzar una meta en común; de este modo se configura la unidad de una voluntad “de múltiples cabezas”.

“El actuar-yo-tú, el actuar de un nosotros-capaz-de-serlo en la comunidad de idioma, en el enlace actual de lo dicho y lo dicho asumido comprensivamente, [es] un actuar relacionado de modo concordante en la unidad de un sentido de meta que es un sentido de meta “unificado”, en el que “participa” todo yo-singular. Constitución de un nosotros actuante como personalidad de orden superior, como unidad de una subjetividad activa, por así decir, de múltiples cabezas”⁷.

En algunos textos se analiza el fenómeno del Estado como una de tales unidades. La función unificadora que debe cumplir el Estado no es, para Husserl, una dimensión definitiva, ya que el “Todo de las mónadas” hacia el que se tiende, aunque inalcanzable por su carácter ideal, implica una orientación hacia una unificación de orden cada vez más amplio en la que la comunidad de naciones articule las diferencias, sin suprimirlas. En ese caso, si el Estado no desaparece tendrá una forma diferente de la actual.

Este alto estrato de constitución tiene raíces profundas. En este sentido, Husserl declara que las comunitarizaciones surgen originariamente del tender y el aspirar protopasivo de las mónadas; se trata de “un oscuro ser atraído hacia su igual por el placer de ser-ahí-con-los-otros y extrañarlos cuando no están”⁸.

En el punto de partida del desvelamiento de la conciencia por parte del fenomenólogo se manifiesta la unidad de la subjetividad; tal unidad no es la de una característica fija sino persistentemente fluyente:

“Yo digo, en última instancia llego a mi vida fluyente como esta vida ahora fluyente y este mi absoluto ser presentado a mí mismo y siendo consciente en la reflexión: [soy] para mí el yo idéntico, el polo idéntico de esta vida absoluta”⁹.

En el ámbito de lo oscuro protopasivo, las comunidades simbióticas, configuradas a partir de los instintos originarios configuran el grado más bajo del fenómeno unitario. En el extremo opuesto, se presenta el del ser humano ético, humanizado hasta el punto más alto, que se alcanza en la comunidad de amor.

⁷ Husserl, E., Hua XV, p. 478.

⁸ Husserl, E., Hua XIII, p. 107.

⁹ Husserl, E., Hua XV, p. 558.

También en la concepción husserliana de la verdadera libertad, esta se muestra como opción unificada:

“Quiero actuar así, sin excepción, y siempre que encuentre ese tipo de circunstancias, porque para mí ese tipo de bienes es absolutamente valioso”¹⁰. “En los grados más altos, los de la espontaneidad libre, el sujeto no es como en los grados más bajos un mero escenario pasivo de fuerzas motivantes que luchan entre sí”¹¹.

Aunque de manera esquemática, con lo visto hasta aquí intentamos destacar la importancia que debió tener para Husserl el desvelamiento de lo conflictivo, dado que no lo eludió a pesar del innegable cuño unificante de su pensamiento.

4. Ámbitos de reconocimiento de la conflictividad

De acuerdo con lo aclarado más arriba, lo propio del ámbito de los conflictos señalado por Husserl, en su mayor parte no pertenece al área de lo exclusivamente ético, vale decir, a los textos de sus Lecciones de ética. Se trata más bien de desvelamientos de datos propios de una antropología que, si alcanza la comprensión de sí misma, se identifica como trascendental.

En primer lugar, es necesario recordar que la concepción husserliana de la razón, la caracteriza como una razón única, compuesta por tres modos de operar: el que objetiva, el que valora y el práctico; los tres *modus operandi* aspiran a concordar, en la medida en que la función de la razón es acordar exigencias de diverso orden.

4.1. Lo conflictivo en relación con la modalidad de trabajo de Husserl

El modo de trabajar, manifiesto en los manuscritos de Husserl, en particular los denominados “manuscritos de investigación”, en los que no excluía posiciones antagónicas recorridas hasta el final, o como lo señala Karl Schuhmann, “sus frecuentes incompatibles ‘intentos’ (como el mismo Husserl se preocupó por llamarlos)”¹². Entre esos intentos, tal como Schuhmann lo hace explícito respecto de la concepción husserliana del Estado¹³,

¹⁰ Husserl, E., XXVII, p. 25.

¹¹ Husserl, E., ídem.

¹² Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1988; versión española, *Teoría husserliana del Estado*, traducción de J.V. Iribarne, Buenos Aires, Almagesto, 1994, Prólogo, p. 17.

¹³ Schuhmann, K., ob. cit., p. 178.

“[...] en el concepto de este último se mezclan momentos descriptivos y genéticos, como cuando al Estado se lo fija en el allanamiento de conflictos pero al mismo tiempo se lo incluye en un gran movimiento teleológico”.

Por otra parte, se puede decir que el desvelamiento de evidencias adecuadas pero paradójales es en Husserl un método de trabajo. Husserl parece complacerse en el descubrimiento de tales paradojas para, a continuación, aplicarse al esfuerzo de resolverlas; de modo que no solo acepta lo conflictivo en el orden del conocimiento sino que lo busca.

En principio es paradójal, por ejemplo, que el ego constituyente sea, a la vez, ego constituido en el mundo:

“Entonces, nosotros, que somos seres humanos en el mundo, somos sujetos yoicos, somos lo que experiencia el mundo, [...] ¿No significa eso que el mundo, en el que nosotros mismos somos aconteceres incluidos en ese orden, es lo configurado por nosotros y somos nosotros mismos, por lo tanto, nuestra configuración? ¡Qué contrasentido o qué paradójal!”¹⁴.

El mismo carácter paradójal es válido para la capacidad del yo-sujeto ser un “centramiento descentrado”: ¿cómo el sujeto que inevitablemente habita su cuerpo vivido y se dirige hacia el mundo desde su igualmente inevitable “aquí”, puede vivir descentrado y esto como condición de alcanzar su ser auténtico?¹⁵.

Otro tanto sucede respecto del fundamento irracional de la razón¹⁶; en cuyo caso la paradoja se resuelve cuando se hace manifiesto que “irracional” no significa aquí contrario a la razón sino organización de un “fondo oscuro” a partir del que la razón se despliega. Es lo que Husserl estudia en textos como, por ejemplo, *Para el análisis de la síntesis pasiva*¹⁷. Manifiestamente aquí lo irracional no se opone a racional sino que lo funda.

4.2. Un paralelo restringido

a) En las primeras Lecciones de ética (1908-1914) Husserl se interesa por la posibilidad de asegurar un paralelo entre lógica, por una parte, y la axiología

¹⁴ Husserl, E., Hua XV, p. 483.

¹⁵ Ver Iribarne, J.V., “Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado”, a ser publicado como comunicación presentada al V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 2009; y en *En torno al sentido de la vida*, Capítulo XII, inédito, a ser publicado por México, Editorial Jitanjáfora, 2010.

¹⁶ Husserl, E., *Erste Philosophie*, editado por Rudolf Boehm, Hua VII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188.

¹⁷ Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, editado por Margot Fleischer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

formal, por otra. En ese ámbito se presenta la primera dificultad, si no el conflicto. La dificultad es la de la vigencia o no, en uno y otro caso, del principio de contradicción y del tercero excluido. Dice Husserl:

“Por lo tanto, por muy grande que sea la analogía por ambas partes, como de hecho encontramos por ambas partes relaciones de consecuencia, relaciones entre fundamento y consecuencia, sin embargo, en cada caso hay una diferencia fundamental, ya que por lo que respecta al ámbito de la lógica, sabemos que, si a partir de un sistema de premisas deducimos una consecuencia contradictoria, uno u otro sistema de premisas debe contener algo falso. Sabemos eso precisamente a partir del principio de contradicción y del tercero excluido”. Por otra parte, [...] “si separamos ahora adecuadamente según las leyes que hemos conocido, valores no-derivados y derivados, entonces hay que tomar en cuenta que uno y el mismo A, según la derivación de valor en que se halla (y subjetivamente, según los nexos de motivación en que está su valor), puede asumir de pronto valor positivo, de pronto valor negativo. Hay que tomar en cuenta en el ámbito de los valores el hecho fundamental de que los valores pueden chocar uno con otro, por ejemplo, si A es un valor, entonces en relación con esto todo lo que excluya la existencia de A es un disvalor. [...] En igual materia valiosa del mismo género cualitativo no se excluyen las valoraciones positiva y negativa; pero vale que en igual materia valiosa e igual situación motivacional se excluyan”. [...] Sería irracional, un absurdo axiológico, alegrarse porque S es p y por los mismos motivos entristecerse porque S es p”. Esto tiene su equivalente en la esfera del juicio. Pero en la esfera de lo afectivo no vale el análogo del tercero excluido. “[...] No se excluye que la misma cosa, según la referencia tenga valor en sentido positivo, o valor en sentido negativo o carezca completamente de valor”¹⁸.

b) Otra restricción al paralelo procede de establecer que la relación formal entre medio y fin no es una relación lógica. Husserl admira el hecho de que Kant, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*¹⁹, se haya ocupado de esa analogía y sostenga:

“Esa proposición ‘quien quiere el fin quiere también inevitablemente el medio’ es, por lo que concierne al querer, analítica; pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios. A este respecto -sigue diciendo- el imperativo categórico sería un a priori sintético-práctico. Sería un ‘principio práctico’

¹⁸ Husserl, E., Hua XXVIII, 82ss.

¹⁹ Kant, E., „*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*“. En: *Obras Completas*, Akademie Textausgabe IV, p. 417.

‘[...] que el querer una acción no derive analíticamente de otro querer ya presupuesto, sino vinculado con el concepto del querer (el de un ser racional) inmediatamente, como algo, que no está contenido en él’²⁰.

Husserl declara que no puede aceptar desde todo punto de vista lo afirmado por Kant.

“Es muy importante alcanzar la intelección de *que el estado de cosas volitivo no es un mero caso particular del estado de cosas intelectual, lógico*, por lo tanto, en conclusión, la razón volitiva [no es] un caso particular de la razón lógica”²¹. Y reitera Husserl: “[...] no se puede establecer que este querer-el-medio sea *racionalmente exigible* respecto del fin que se quiere [alcanzar]”²².

4.3. *Lo conflictivo como dato antropológico trascendental*

En la línea de interpretación de los textos husserlianos, muy claramente en los tardíos, como planteamientos de antropología trascendental en la que se subsumiría la temática ética, por una parte y, por otra, con la diferenciación del enfoque que concierne a la ética estudiada como disciplina filosófica y la ética entendida como capacidad disposicional del ser humano, surgen para nosotros los elementos que, a partir de esas diferenciaciones, impregnan nuestra comprensión de los textos de Husserl cuando destaca:

“El ser humano también tiene la propiedad esencial de, en lugar de entregarse a sus impulsos pasivos y no-libres, más bien ‘actuar’ por sí mismo en actividad libre, experimentar con actividad ‘personal’ o ‘libre’ (por ejemplo, observando), pensar, valorar y tener efectos en el mundo circundante experimentado, [...] [entonces] ya no sigue más, ‘falto de voluntad’, la atracción afectiva (la inclinación) [...]”²³.

En el mismo sentido y con indicación de esa polaridad leemos:

“Humanidad en lo infinito en camino hacia *una* cultura como estando en lo infinito. Pero frente a esto, la humanidad actual, terrenal, y el destino y el azar”²⁴.

²⁰ *Ibidem*, p. 420.

²¹ Husserl, E., Hua XXVIII, p. 54.

²² *Ibidem*, p. 56.

²³ Husserl, E., Hua XXVII, p. 24

²⁴ Husserl, E., Hua XV, p. 181s.

Y también:

“El motivo originario, el juego de poner fuera de juego su correspondiente afectividad y pasar a la libre consideración, es la penosa vivencia de la negación y de la duda, por lo tanto la vivencia del aniquilamiento efectivo o amenazante, de las ‘opiniones’ judicativas y eventualmente también de las consideraciones y decisiones ya libremente llevadas a cabo, en la medida en que ellas son dudosas y pueden ser sometidas a nuevas críticas”²⁵.

4.3.1. Lo conflictivo en el ámbito axiológico: valores, fines, motivaciones
Los artículos concebidos por Husserl para la revista japonesa *Kaizo*, se ocupan de temas que es posible comprender en términos de conflicto. En ellos Husserl se refiere a la posibilidad de tipos de vida peculiares. Se interesa en particular por el análisis de una regulación conscientemente ampliada cuando alguien quiere dedicar un cuidado universal, planificado, a la conservación sensible de sí mismo y a los bienes que le sirven, motivado por el respeto a una tradición familiar, o a favor de bienes económicos que considera precondition de todos los demás bienes; en todo caso se trata de una regulación de vida surgida del anhelo del sujeto. Puede ser una entrega completamente irracional “como en el caso de un enamoramiento ciego”²⁶.

Lo que aquí se destaca, en primer lugar, es la generalidad en cuanto a que una intención de entrega absoluta a los fines particulares valorados, esto es, surgidos a partir de la incondicionalidad de su anhelo, deviene principio de regulación de la vida. Un determinado tipo de vida, que Husserl califica como “notable” en la medida en que una decisión valorativa personal se vuelve determinante para una regulación de sí mismo de toda la vida personal. Teniendo en cuenta una posible vida futura, se puede tener por cierto que el tipo de valores que puede elegir en relación con la meta de la actividad, tienen el carácter de lo incondicionalmente anhelado, sin cuya realización no se podría encontrar satisfacción. Puede ser el caso del poder, la fama, el amor al prójimo etc., a partir de lo cual surge la pregunta por el carácter auténtico o meramente supuesto de tales valores y metas. Es posible que el sujeto dedique su vida futura a la realización de esos valores; lo que no excluye que en ciertas circunstancias renuncie a ellos, en cuanto reconozca que dadas ciertas circunstancias se deben preferir otros bienes.

“Muy bien puede ocurrir que se trate de bienes más altos, respecto de los cuales los suyos en general, tal como él lo ve, se retiran; como por ejemplo para quien sea ávido de poder, los bienes de amor al prójimo. Ellos pueden,

²⁵ Husserl, E., *ibídem*, p. 25/26.

²⁶ Husserl, E., *ibídem*, p. 28.

además, en todo momento, hallarse en su ámbito práctico, de modo que él, entonces, también podría dedicar su vida a ellos. Y sin embargo, él solo los prefiere ocasionalmente, cuando le ‘cuesten’ poco. Por lo tanto la valoración objetiva superior no necesita devenir lo prácticamente preferido, en la medida en que él vive en la certidumbre permanente de que aquellos bienes -a sus ojos relativamente bajos- sean *para él* los preferibles, a los que él no quiere ni puede renunciar incondicionalmente, y no podría porque los quiere *incondicionalmente*²⁷.

Husserl destaca:

“Un caso particular de autorregulación es la decisión a favor de una

*vida profesional en el más alto y pregnante sentido. Pensamos eso en relación con un género de valores que son amados con amor ‘puro’ por el ser humano al que le conciernan; valores que en el apuntar a ellos le garantizarían una satisfacción ‘pura’*²⁸.

Estos valores se acompañan de certeza intuitiva; de antemano se los reconoce como valores auténticos, que forman parte de una única región de valores exclusivamente preferida. Tal es el caso en que se tiene experiencia de un llamado que convoca a la entrega exclusiva de la vida a la realización de tales valores. El sujeto se interesa por cierta región de valor, sea el de la ciencia, el arte o valores comunitarios auténticos. En ese caso el sujeto,

“es exclusivamente afecto a ellos con un amor personal. Se manifiesta una diferencia esencial en que yo presto perfecta atención y aprecio muchos valores pero no puedo amarlos a partir del más íntimo centro de la personalidad, ‘con toda mi alma’, *como los míos*, como aquellos a los que yo, tal como soy, pertenezco inseparablemente. Tal es el arte para el auténtico artista, la ciencia para el auténtico científico (el filósofo) ‘profesión’; es el ámbito de la actividad y producción espirituales, a los que se sabe ‘llamado’, de modo que solo la producción de tales bienes le produce la satisfacción más ‘íntima’ y ‘pura’, le garantiza con lo plenamente logrado cada vez, la conciencia de la felicidad²⁹”.

La descripción de la férrea adhesión a determinados valores que no son necesariamente “superiores” nos da la medida del conflicto cuando las circunstancias obligan a optar. En todos los casos, las formas de autorregulación

²⁷ Husserl, E., *Hua XXVII*, p. 27/28.

²⁸ Husserl, E., *ibidem*, p. 28.

²⁹ Husserl, E., *ídem*.

individual junto con las decisiones pertinentes pueden ser sometidas a crítica.

La intencionalidad dirigida a valores es, en la mayor parte de los casos solo separable analíticamente del tema de la meta y las motivaciones. Cuando Husserl afirma el carácter intersubjetivo de la subjetividad, no ignora que en esa interrelación radical el sujeto no se pierde totalmente a sí mismo, mira al mundo inevitablemente desde su "aquí", lo que incluye su propia posición valorativa, la de las metas correspondientes como resultado de motivaciones que son suyas. En este centramiento esas instancias no se articulan necesariamente con los puntos de vista de los valores, metas y motivaciones comunitarios; espontáneamente suelen oponerse.

Dicho con otras palabras, todo sujeto, como persona, opta por valores individuales; como sujeto racional está, al mismo tiempo, en un contexto social, es miembro de personalidades de orden superior y en esa perspectiva apunta a valores sociales; en consecuencia, tal como lo afirma A. Roth:

"[...] está permanentemente abierta la posibilidad de un *conflicto trágico* entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo, así como también dentro del auténtico amor a sí mismo. Se trata de la tragedia de la voluntad, ya que a menudo se ve obligada a inmolar y abandonar valores auténticos, a los que el corazón se apega, 'a favor de otros', la *tragedia de la ofrenda*, cuando algunos objetos de deseo y en la unidad del haber de derecho son, en general, compatibles pero, sin embargo, solo uno es alcanzable"³⁰.

A veces son reconocidas como plenamente valiosas, a veces como no valiosas, también relativamente como formas superiores de valoración o menos valiosas. Con ellas se emparenta esencialmente la forma de vida ética. Pero la cuestión reside precisamente en la diferencia;

"[...] cuando nuestro interés es de orden ético, aspiramos a fines concordantes y, correlativamente, a la meta ética de una subjetividad universal que, en su universalidad no es concordante en el uno-con-el-otro del mundo de la vida"³¹.

4.3.2. Lo conflictivo en las metas

La cuestión de las metas forma parte del apartado anterior, pero lo tratamos ahora separadamente dado el énfasis puesto por Husserl en el tema en escritos tardíos.

³⁰ Roth, A., *Edmund Husserls etische Untersuchungen*, Phaenomenologica 7, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960; p. 119/120. A. Roth fue el primero en llamar la atención acerca del alcance de las expresiones husserlianas "conflicto trágico" y la "tragedia de la ofrenda" en Ms. F I 20, p. 5.

³¹ Husserl, E., Hua XV, p. 483.

La intersubjetividad y su conflictiva propia, de la que nos ocupamos ahora, tiene lugar en el ámbito de la “monadología social”, el de la “constitución de un nosotros actuante como personalidad de orden superior, como unidad de una subjetividad activa, por así decir, de una [subjetividad] de múltiples cabezas. Pero en esta esfera también [tiene lugar] el comportamiento práctico que rechaza, un actuar contra-el-otro intencional y explícito”³².

El título del Anexo XXX de Hua XV anticipa la asunción del conflicto por parte de Husserl cuando dice:

“Tratar con cosas - Tratar con seres humanos (como si fueran cosas) - Impedimento, violencia, concordancia de voluntades, lucha”.

Cuando se trata al otro como cosa:

“Quiero que sea de otro modo, quiero modificarlo manipulándolo, tal como en sentido lato lo hago con las cosas: ellas no debieran estar aquí sino en otra parte; ‘cualitativamente’ no debieran ser así sino de otro modo, eso por lo que concierne a lo que son espacio-temporalmente. Ellas no deben ser”³³.

Del mismo modo que destruyo las cosas “[...] puedo querer matar un ser humano. [...] Tiene que irse o, si no puede, será sacado como un tarugo”³⁴. Interesa recordar que este texto fue escrito en 1932, cuando ya hacía casi diez años que había empezado en Alemania la persecución a los judíos. El final de este texto se refiere al caso de lucha de voluntades en la comunitarización cuando lo que está en cuestión es *el poder*³⁵. En el caso en que mi voluntad no coincida con la del otro, puede ocurrir que él obstaculice mi hacer, lo mío corporal, en la medida en que me obligue corporalmente o me amenace con la muerte, o bien me obligue porque me amenace con agregar lo que sea espiritualmente malo, algo que no puedo impedir que está por encima de mi capacidad.

“Mientras él se comporta de ese modo puede suceder que mi voluntad negativa persista, como voluntad impotente”. Pero también puede suceder que yo renuncie a lo que es mi voluntad para ponerme a su disposición, entonces “me convierto en su esclavo”³⁶.

³² Husserl, E., Hua XV, p. 478.

³³ *Ibidem*, p. 508.

³⁴ *Ibidem*, p. 509.

³⁵ *Ibidem*, p. 510.

³⁶ *Ibidem*, p. 509.

4.3.3. Conflicto del sujeto consigo mismo

Puedo oponerme al juicio del otro, enfrentarlo. Pero lo mismo ocurre con todos los principios de la voluntad,

“[...] con todas las discordancias, también con aquellas respecto de mí mismo. Así, cuando me acuerdo de mí y no simpatizo con el ‘principio de mi voluntad’ pasada, entonces me vuelvo contra mí yo, tomado como verdadero en el pasado, e *implicite* contra mí mismo [...]”³⁷.

El camino por el que el esfuerzo a favor de valores positivos pasa por el esfuerzo de dejar de lado antivalores, no es un camino sin dificultades.

“El esfuerzo positivo, motivado siempre de nuevo conduce de modo alternativo a satisfacciones, decepciones, a la obligación de aceptar lo doloroso o lo indirectamente (*mittelbar*) no valioso (por ejemplo, echar de menos el nivel general de valor nuevo de valores ascendentes a ser alcanzado: aburrimiento). [...] El sujeto vive en lucha por lo ‘pleno de valor’ contra las desvalorizaciones sucesivas, caídas de valores, vaciamiento de valores, decepciones de una vida que se eleva en su contenido de valor, asegurada, lucha por una vida que pudiera garantizar una satisfacción conjunta continuamente concordante y segura”³⁸.

5. El conflicto según Husserl en relación con algunas de las categorías aplicadas por R. Maliandi

La convicción de Husserl acerca del lugar que ocupa el conflicto en el devenir humano teleológicamente orientado queda claramente asentada cuando afirma:

“La constitución de sí misma de la subjetividad trascendental como ser dirigido hacia lo infinito (*Unendliche*), a la perfección, a la verdadera preservación de sí mismo. El ser en siempre nuevas contradicciones, superación de las contradicciones”³⁹.

Para ahondar nuestra comprensión del tema que abordamos, resulta fructífero vincularla con algunas de las categorías centrales para la comprensión del problema, propuestas por Ricardo Maliandi, quien en *Ética: dilemas y convergencias*, entre otras obras, sostiene:

³⁷ Ídem.

³⁸ Husserl, E., Hua XXVII, p. 25.

³⁹ Husserl, E., Hua Xv, p. 378.

“Los principios no son infinitos [...] sino que se reducen a cuatro, [...] universalidad-individualidad (conflictividad sincrónica) y conservación-realidad (conflictividad diacrónica)”⁴⁰.

Tal encuadre nos ayuda a reconocer en Husserl la doble confrontación de los conflictos a partir de esas categorías. En lo que hemos visto hasta aquí predomina la conflictividad sincrónica, vale decir, la oposición universalidad-individualidad. En lo que sigue hacemos una breve aproximación a la conflictividad diacrónica en Husserl; se tratará, entonces, de la oposición conservación-realidad; puesto que se trata del contexto husserliano reemplazamos el término “realidad” por el de “renovación”.

La confrontación conservación-renovación nos ubica de lleno en el ámbito de los procesos de cambio que, como dice Husserl, implican contradicción, ya que lo aceptable en cierto punto del proceso deja de serlo cuando este avanza. Todas las producciones (teleológicas) de la historicidad del ser humano y de las comunidades y su cultura, llevan implícita la resolución de una oposición.

La marcha de la humanidad, en su carácter histórico, tiene lugar entre dos polos: uno ideal, el otro hipotético: la infalible divinidad, por una parte y, por otra, el “ser humano paradisiaco”⁴¹, el uno ajeno a nuestras posibilidades humanas, el otro ajeno al planteamiento ético-anropológico; puesto que goza de la ingenuidad paradisiaca su infalibilidad no sería “divina” sino “ciega y casual”. Entre ambos polos se desarrolla el drama del acontecer en que se opone el “principio de conservación” al “principio de renovación”⁴²; dice Husserl, “mientras el ser humano aspira-a, se equivoca”⁴³.

El camino del desarrollo hacia una forma de humanidad superior, transita hacia el estar despierto desde el no estarlo; la misma relación se denomina con mayor frecuencia “ser humano auténtico”, por una parte y, por otra, “ser humano inauténtico”, o bien, formas de la “autenticidad” y de la “inautenticidad”. En el origen de ese desarrollo se halla la capacidad humana de reflexionar sobre sí mismo. En esta referencia a sí mismo y su apuntar intencional hacia lo otro es posible acertar o fallar y, en consecuencia, sentirse satisfecho o insatisfecho, feliz o desdichado; a lo largo de ese proceso la persona es capaz de juzgarse a sí misma desde el punto de vista de su valor.

⁴⁰ Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias*, p. 11/12.

⁴¹ Husserl, E., Hua XXVII, p.34.

⁴² Maliandi, R., ob. cit., 11/12.

⁴³ Husserl, E., Hua XXVII, p.34

La efectuación denominada *Erfüllung*, plenificación, ocupa un lugar sistemático importante en los diversos estratos en que se haga fenomenología de las efectuaciones de la conciencia. En el estrato que estamos considerando, vale decir en el contexto ético-antropológico, Husserl denomina “perfeccionamiento” a la efectuación análoga a la plenificación, la cual se cumple por pasos:

“Aquí surge, manifiestamente, la gradualidad auténtica, según la esencia (*wesensmaessige*) del perfeccionamiento del ser humano como tal, a partir de lo que ha de crear toda correcta construcción de ideales”⁴⁴.

En cuanto a la exigencia de “maximizar la armonía”⁴⁵ entre principios que constituye un metaprincipio, sostenida por Maliandi, en Husserl tal exigencia procede de la estructura teleológica que reconoce en la marcha humana hacia la humanización. Dice a este respecto,

“La subjetividad trascendental que es la humanidad en su forma necesaria de la mundanidad, por lo tanto en una humanidad que quiere configurarse y con eso configurar el mundo como un mundo verdadero, del que la contradicción está ausente. [...] Esta tendencia al desarrollo y proceso de desarrollo se ordena como función en la tendencia unitaria universal y tendencia al desarrollo de la teleología [...]”⁴⁶.

Así como, con palabras de Maliandi, “[...] la ética convergente ve en la razón la instancia anticonflictiva por excelencia, es decir, la exigencia de evitar, resolver o al menos *regular* los conflictos, y la suma de indicaciones metodológicas para hacerlo; pero al mismo tiempo, la instancia capaz de reconocer el carácter esencialmente conflictivo de las interrelaciones sociales y, por tanto, del *ethos*. Uno de los sentidos de la convergencia reside precisamente en la compatibilización entre aquella exigencia y este reconocimiento”⁴⁷.

De modo si no análogo, por lo menos paralelo, Husserl confía en la razón, en su caso tripartita, para resolver las oposiciones; así como también desvela los *a priori* conflictivos que trae consigo el carácter histórico de la persona y de la comunidad. Lo dicho por Maliandi:

“Se trata nada más -pero tampoco nada menos- que de la búsqueda del equilibrio entre las contrapuestas funciones de la razón”, es aplicable a

⁴⁴ Husserl, E., ob. cit., p. 35.

⁴⁵ Maliandi, R., ob. cit., p. 14.

⁴⁶ Husserl, E., Hua XV, p. 378.

⁴⁷ Maliandi, E., ob. cit., p. 14.

Husserl; otro tanto sucede con el desvelamiento de R. Maliandi de un “*a priori* de la conflictividad”.

La conflictividad que para Maliandi es un rasgo esencial del *ethos*, es para Husserl, un rasgo esencial del *anthropos*.

Otro modo de referirse a la (parcial) coincidencia de ambas posiciones se manifiesta, con palabras de Maliandi cuando dice,

“Oponerse a los conflictos y, a la vez, reconocer la conflictividad, constituye una actitud racional y es ante todo en este sentido como debe entenderse esa simetría. Tal es la tesis que propone la ética de la conflictividad”⁴⁸.

Otra coincidencia reside en que así como Maliandi sostiene que la ética puede prescindir de la cuestión del mal, Husserl, sin hacerlo explícito no otorga al mal un lugar sistemático en sus meditaciones.

Si “malo” es, para Maliandi, aquello “que contribuye a amplificar los conflictos en lugar de *minimizarlos*, la tendencia a mantener el conflicto en lugar de resolverlo, o la tendencia a producir un conflicto en lugar de evitarlo” o, lo que viene a ser lo mismo, a quebrar la *armonía* en lugar de estimularla, (lo que es especialmente válido en el caso de conflictos entre principios), hasta ese punto todavía es posible sostener el paralelo en Husserl. La afinidad toca su límite cuando la ética convergente sostiene que, para ella,

“la exigencia *ateleológica* es más fuerte que la *teleológica*. Dicho de otro modo, en los principios reconocidos interesa más su no transgresión que su cumplimiento”⁴⁹.

Si tuviéramos que sintetizar en el ámbito el pensamiento husserliano una frase que expresara en última instancia el sentido de “lo malo”, diríamos, a diferencia de la ética convergente, que lo malo es lo *disteleológico*. La exigencia suprema es la teleológica.

Si bien Husserl coincidiría respecto de la afirmación acerca de que cuanto más fuerte sea el conflicto, tanto más difícil se tornará la acción moral, es decir, el tipo de acto que logre no transgredir ningún principio, Husserl tiene a la vista otro proyecto al que la atracción del telos no es indiferente.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 14.

La filosofía fenomenológico-trascendental afirma como polo ideal hacia el que se encamina la auténtica humanidad la realización (imposible por ser ideal) del “Todo de las mónadas”. Que esta afirmación de una dimensión ideal, extrema, inspiradora es medular, nunca discutida ni dejada de lado en la marcha del pensamiento de Husserl, colabora en la comprensión de que los *a priori* de la conflictividad expuestos más arriba son originariamente del orden de la antropología trascendental y no del ético. La diferente dimensión de uno y otro planteamiento se hace manifiesta cuando comparamos la dimensión de la expectativa ideal, con la prudencia, casi la modestia, del imperativo categórico husserliano cuando manda: “Haz lo mejor dentro de lo posible”; un proyecto ético que se desentendiera de su posibilidad de realización, no sería ético.

En cambio, la atracción del telos en la figura del “Todo de las mónadas” forma parte de una perspectiva más amplia, la de la Filosofía Segunda de Husserl, en la forma de antropología trascendental. A este ámbito pertenece el *a priori* del carácter histórico de la humanización, la marcha ascendente manifiesta por la fenomenología genético-generativa que desde los estratos inferiores avanza hacia lo mejor y lo superior, del paso de la persona individual a la persona comunitaria, del paso del “dormir” hacia el “estar despierto”, hacia la responsabilidad universalizable por el desarrollo del “alma germinal” del otro.

Para concluir volvemos a la referencia terminológica de nuestro punto de partida;. En ese sentido, parece adecuado señalar que la raíz etimológica *confligere*, con significado de *chocar* y *luchar*, conviene a la toma en consideración de los polos conflictivos tal como son, como pares antagónicos. La raíz *conflictare* con el significado de *tener que pelear* con o ser atribulado por, parece no solo convenir sino ser totalmente apta para designar una actitud y consecuente actividad ineludible para el ser humano en su marcha hacia la humanización.

La existencia como decisión y conflicto

Blanca H. Parfait*

Resumen

No es frecuente escuchar, en los congresos de filosofía, establecer relaciones entre la filosofía y otras ramas de la cultura, en particular con la literatura. Exploraré esta faceta entre filosofía y literatura poniendo el acento en la cuestión del destino. Examinaré el tema en obras de Sófocles y Dostoievsky. Les narraré cuentos, pero estos cuentos requieren que ustedes accedan con una llave a su comprensión filosófica. Esta es la concepción fenomenológica y el concepto de destino, en lugar de conflicto, en las relaciones humanas. ¿Es solamente otro concepto o es otra concepción de la realidad? Ese es el problema.

Artículo

Quizá podríamos acercarnos a la comprensión de los conflictos si los encaramos a través de los significados de la palabra griega *agón*, pero abarcando no solo la noción de lucha que el vocablo encierra, sino también la de los restantes sentidos a los que la palabra alude, como temor, ansiedad, momento crítico y también, juego. Si bien el carácter de lucha, desembozada u oculta, está siempre presente, debemos tener en cuenta que todo conflicto está conformado por elementos que se oponen y se tensan hasta sus propios límites al tratar de encontrar la salida que se busca, y que se encuentra, tanto como decisión cuanto como anulación de los polos en cuestión (la cual no deja de ser una decisión, o, al menos, una resolución). La agonía conflictiva juega con el temor de las irresoluciones pues, para que ella exista, es necesario que, en primer lugar, el juego se manifieste como oscilación, como si las acciones mismas estuvieran columpiándose entre los propios extremos del problema. Todo conflicto se dibuja siempre

* Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad de Rosario. Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesora regular de las Universidades de Rosario, Lomas de Zamora y en la Universidad de Buenos Aires. Su libro *La idea de la muerte en la filosofía y en el arte* mereció el premio nacional de Filosofía otorgado por la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación. Ha publicado: *Hombres e ideas. Filosofía y educación*, *Los templos de Occidente* y *Los caminos del pensar*. En enero de 2001 fue distinguida con diploma de honor y medalla de vermeil por la Société d'encouragement au progrès, en París. Es miembro de honor de la Fundación Miguel Lillo de Tucumán. Actualmente dicta cursos de posgrado en distintas universidades del país y es directora de la Sección Archivo Filosófico Argentino, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

entre dos puntos extremos de atracción, igualmente válidos y que claman por una definición.

Aludimos con frecuencia, como hombres como somos de la modernidad, a los conflictos -y los pensamos como elementos propiamente humanos, tanto en sus dimensiones personales como sociales o culturales-, por lo tanto, creemos entenderlos y poder resolverlos en clave humana. En consecuencia con ello, al intentar comprenderlos, los analizamos de modo conceptual, lógico y racional, y afirmamos que, de este modo, se nos muestra el camino válido para la toma de decisiones, entendidas como actos de voluntad del hombre. Los actos, sostenemos, están asentados sobre un último supuesto metafísico -cual es la libertad- en la cual deberían fundamentarse los problemas éticos.

Quizá no sea siempre esta óptica la más esclarecedora para enfocar algunos de los problemas que afectan a los hombres. Porque, en última instancia, podemos preguntarnos si a lo que llamamos decisiones humanas únicamente podemos pensarlas unidas al concepto de libertad. Porque, sea que respondamos al tema de la libertad a la manera de Spinoza, de acuerdo con la cual la libertad humana no es tal porque “toda alma está determinada a querer” según causas que no conoce, o como la pensaron en la Antigüedad (Platón) y también en la Modernidad (Kant) según la cual el hombre elige, de alguna manera, siempre antes de su vida “terrenal”, es decir, fuera del tiempo, por lo que se puede concluir que todo acto de elección es, al unísono, determinado y libre; también es verdad que el tema sigue inquietándonos y, tal vez, podamos seguir la búsqueda por otros caminos.

Cualquiera que fuese la respuesta siempre seguiría abierto el problema de la existencia de la libertad en el hombre y, por lo tanto, sería válido, de existir esta, inquirir cómo se mostraría en lo que podríamos llamar la estructura conflictiva de la existencia, ya que, tal vez no debamos hablar de conflictos en la vida sino de que la vida es, en sí misma, el conflicto.

Finalmente, podríamos preguntarnos si no es posible, acaso, acceder a las conductas humanas con otro supuesto, es decir, si el concepto que se esconde en el fondo mismo del problema no es otro que el destino y debamos, acaso, dirigir nuestra vista hacia lo que esa idea encierra.

Sabemos que habitualmente se relaciona la noción de destino con un rígido determinismo y su consecuencia de rigor, la pasividad del hombre, como así con la irresponsabilidad y la inutilidad de las acciones humanas que este concepto arrastra consigo. Sin embargo, no podemos dejar de lado pensar que, para saber si se cumplen los hechos que el determinismo nos presagia tenemos, primero, que vivirlos, para poder, así, certificarlos.

Ese notable hecho del “experimentar vivencial”, según lo llamara Simmel¹, ha sido, en general, dejado de lado por la filosofía. El problema consiste en caracterizar la estructura objetiva de la vida y encontrar, o no, explicaciones a la misma. La noción de destino pertenece a una de las categorías olvidadas, tal vez, porque se la ha considerado propia de otras culturas o, quizá, porque las ansias de sumergirnos en el concepto de libertad -predominante desde los siglos XVII y XVIII-, ha dirigido los enfoques al tratar todos los problemas que conlleva el tema de la existencia humana.

Simmel nos aclara el concepto a través de una analogía en donde se percibe el cuño kantiano. Así como para Kant conocer significa hacerlo a través de intuiciones y categorías que nos están dadas -en tanto sujetos universales-, y que actúan como moldes para recibir los datos sensibles adecuados y no otros, -ya que no nos es posible hacerlo de otra forma-, en la noción de destino podríamos hallar una equivalencia similar. Así, podemos sostener que nos están dadas nuestras propias vidas físicas con sus peculiaridades comunes, nacimiento, fin, dirección lineal de la vida, edades, limitados sentidos que posibilitan nuestras percepciones, etc., todo esto es de ese modo porque somos hijos de la vida física universal. Pero bien sabemos que lo innato se configura de distinta manera según las circunstancias que toda vida puede recibir, como educación, país de nacimiento, idioma, preferencias, etc., que podrían entenderse como los datos externos que cada existencia recibe y configura, sin poder salir, por ello, de las pautas generales de la humanidad en la que está inmersa. Tanto una de las caras del problema como la otra configuran los datos que inciden en la propia existencia, puesto que ella busca darles su significado para poder lograr una interpretación de la propia vida.

La configuración de todos los datos es, pues, el sentido que le damos a los acontecimientos de nuestra vida. Nuestra existencia, pues, posee una estructura jánica, ya que ostenta dos caras. Una, la vida física como tal, dada como particularidades de la vida en general, la otra, los acontecimientos externos que dejan, o no, su rastro en ella. La unión de ambos es lo que llamamos destino. Ahora bien ¿cómo y por qué a ciertos acontecimientos la vida les da sentido y a otros no? ¿Por qué sucesos semejantes influyen en una existencia y son indiferentes en otra?

Tal vez “... hay algo inconceptuado por nuestro entendimiento (y) también recogido por nuestra intencionalidad vital, pero, sin embargo, no asimilado hasta el final, esto se corresponde, según toda la estructura del destino, al

¹ Simmel, Georg: “Das problem des Schicksals”. En: *Brücke und Tür*, Stuttgart, Koehler, 1957, p. 8. “El problema del destino”. En: *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1986, p. 35.

inquietante sentimiento de que todo lo necesario en nuestra vida sea, sin embargo, de algún modo, una casualidad”².

¿Es la noción de destino como la entendieron los griegos, es decir, en relación con los dioses la que aquí asoma?, quizá no. Mas, si no está en relación con ellos y ha quedado desamparada de ese hilo conductor ¿con qué podemos asociarla? Muertos los dioses, parece decirnos la época, el hombre ha quedado librado a sí mismo. ¿Es que hemos trocado la figura de los dioses por la figura menesterosa del hombre? ¿Podrán los hombres encontrar quién y cómo se hilvanan los hechos de cada existencia?

No buscamos seguridades doctrinarias sino solamente navegar en canales distintos, oír lo que la sabiduría vivida nos transmite, abrir una ventana hacia otra faz del problema y tener presente que, en filosofía, el dudar es preferible al afirmar.

Trataremos de mostrar dos escenas en la que juegan estos conceptos, dos momentos culturales desbordantes de existencias conflictivas en los que destila la savia de la vida como problema. Buscaremos encarar los problemas desde un enfoque hermenéutico-fenomenológico que sobrevuele, al mismo tiempo, el tema de las decisiones humanas entrevistadas con el ojo del destino.

El nombre y el destino

El entorno que nos circunda es la atmósfera de Grecia. Otros tiempos, los mismos problemas, la misma búsqueda. Mas otra visión acerca de los temas humanos.

Nadie tan bien como Sófocles osciló entre el abismo y la gloria al mostrar los personajes en sus obras teatrales. Su larga existencia personal lo colmó de bienes, mas él penetró en las más sórdidas honduras del alma humana como si su propia experiencia lo hubiera guiado.

En *Las Traquinias*, Deyanira, el personaje que sostiene la obra, encarna la dualidad amor-odio, o quien mata por exceso de amor o, más bien, por la faz egoísta del amor.

El oráculo había ya predicho que Heracles muriera a manos de un muerto. Mas ¿cómo lo muerto puede atacar a lo vivo hasta destruirlo, cómo es posible, racionalmente, entender que lo muerto pueda realizar acciones con intencionalidad destructora? ¿No son, acaso, lo muerto y lo vivo, opuestos e incompatibles entre sí, no pertenecen a dos reinos comunicables?

² Simmel, G.: ob. cit., p. 14, trad. castellana, p. 41.

Sin embargo, lo muerto busca el camino hacia la vida y se hace presente a través de la negra sangre del centauro Neso.

Recuerda Deyanira cuando, con su esposo Heracles, habían llegado hasta las márgenes del río Eveno. Allí, el centauro Neso era quien trasladaba hasta la otra orilla, por unas monedas como pago, a todos los que se lo pidieran. En el trayecto el monstruo había intentado violarla pero su esposo Heracles, con certera flecha, lo había matado. Negra sangre había brotado de la herida y el centauro, con un hilo de voz, le había hecho un regalo que prometía dicha eterna, puesto que le daría un elixir mágico que la alejaría de las preocupaciones por las infidelidades que su marido pudiera cometer. Era un filtro de amor eterno. Cuando ella sospechara que su marido se había dejado llevar por los impulsos o los deseos, solamente tenía que emparar a su amado con la oscura sangre que estaba fluyendo de la herida y él, en el acto, volvería a ella. Recordaba ahora cómo se había dejado tentar con el regalo y había conservado la seca sangre en un cofre de bronce. Allí había permanecido durante años. ¿Sería ahora el momento de usarla?

Heracles había estado largos años ausente de su hogar, completando sus trabajos. Ella contemplaba, ahora, el botín que había recogido en sus andanzas. Deslizaba su vista sobre lo obtenido porque, además de los objetos valiosos, habían llegado varias mujeres. Una de ellas había despertado la inquietud de Deyanira e inmediatamente había percibido, con el certero juicio premonitorio de los enamorados, que ahí estaba su rival.

Sabía que “no anda cuerdo el que al amor le resiste y le ofrece batalla”³ porque el poder de Afrodita envuelve a los hombres en su manto y los lleva consigo. Amaba a su esposo y no deseaba compartirlo. Además, Yola, la cautiva, era joven. ¿Qué podía hacer ella contra el paso de los años? ¿Ella se marchitaría mientras la otra desplegaría su lozana juventud junto a Heracles? ¡Qué lucha desigual!

El recuerdo del regalo del monstruo Neso brilló en su mente y se decidió a usarlo, pero ¿cómo llegar hasta Heracles si él no estaba cerca? La negra sangre del centauro, sus palabras finales, martillaban su mente. Pensó, ya con seguridad, con esa confianza que da la creencia en el triunfo final, que había llegado el momento, y musitó para sus adentros que, tal vez, si una acción vil no trascendía, si permanecía escondida para el resto de las personas, tal vez sería como si la vileza no existiera. Sería como no saber lo que había pasado. ¿No conocer algo significaría lo mismo que no existir? Quizá así lo fuera, o tal vez no. Mas el tiempo urgía, no podía perderlo más con sus disquisiciones. La furia desatada de los celos justificaba la acción.

³ Sófocles: *Las Traquinias*.

Las hazañas de Heracles la llenaban de orgullo, pero la presencia de Yola presagiaba el olvido. Era necesario decidirse y buscar cómo, de qué manera, la negra sangre podía entrar en contacto con el cuerpo de su esposo.

¡Envolver a Heracles, esa era la solución! Pensó que lo mejor era impregnar con la sangre del centauro el espléndido manto con el que había pensado recibir a su esposo en su hogar y enviárselo de regalo. Con ello lograría que la sangre penetrara en el cuerpo de él y así el filtro mágico realizaría la promesa del centauro: su esposo volvería inmediatamente a ella. La promesa era su garantía. La bestia muerta se abría, así, el paso hacia la vida. La belleza del manto -pensaba la desesperada mujer- encandilaría a Heracles y él se lo pondría para rendir el justo homenaje a sus dioses, agradeciéndoles la victoria con la que habían culminado sus arduos trabajos.

Deyanira tenía presente que una “vida exenta de males, ni el mismo hijo de Cronos, rey que todo lo gobierna, la ha decretado para mortal alguno. Cual gira la Osa en su circular sendero, así rondan a los mortales la alegría y el dolor”⁴. Apostó a la alegría y no sospechó el dolor.

El manto ya estaba listo. El instrumento de la acción, impregnado con la sangre del monstruo estaba preparado para cumplir el destino. Y, para acentuar la tragedia, el inocente portador del mismo sería el hijo de ambos, Hilo.

Ella esperó la vuelta de su amante esposo, segura de que volverían sus días felices, cuando todo parecía sonreírle. Pero el negro pájaro de la tragedia se asomó y cantó su última canción.

Supo entonces Deyanira que las vilezas, se supieran o no, seguían siendo lo que son, acciones viles, que su esencia era inmutable y supo, también, que su acción, si bien guiada por una buena intención, aunque con el egoísmo de querer conservar aquello que proporciona gozos, nunca podría transformarse en su contraria. Lo comprendió con certeza cuando, al volver a su cámara real, el algodón con el que había embebido el manto hervía y se destruía a sí mismo hasta consumirse. Entrevió entonces el final. Ya no había escapatoria. Su suerte estaba echada.

Heracles, mientras tanto, sin sospechar nada, rendía el debido tributo a los dioses y, al recibir el manto pensó que, adornándose con él, la majestuosidad que el mismo irradiaba lo realzaría ante los dioses y los hombres. Se lo puso. De pronto, cual una serpiente que lo atrapara con su ondulante vaivén e hincara sus ponzoñosos colmillos en sus carnes, su cuerpo empezó a retorcerse bajo el dolor del veneno de la hidra de Lerna.

⁴ Ídem.

Nada podía hacer, el manto lo apretaba cada vez más, su cuerpo hervía y calores mortales no lo dejaban respirar. Comprendió que su final estaba próximo. Quiso castigar a quien se lo había enviado y su pobre hijo enfrentó el conflicto en sí mismo. ¿Era posible que su madre, que tanto amaba a su padre, hubiera querido asesinarlo?

Tuvo que reconocerlo, aunque no sabía los motivos, su madre se le presentó como la asesina de su padre y corrió a reprochárselo.

Ya era tarde, Deyanira no existía más, con una espada de dos filos se había inmolido. La que, sin quererlo, había matado por amor, unió su muerte a la de su esposo.

Se cumplió lo que anunciaba su propio nombre, Deyanira, “la matadora de hombres”.

Sin duda, el que rige siempre es Zeus. Desde el principio, él decide en el mundo y así sería siempre. Los dioses y el destino ¿es, acaso, posible evitarlos?

Nomen est hominem, eso, los griegos lo sabían, nosotros lo hemos olvidado.

El destino y la elección

La novelística dostoyevskyana señala, en varias de sus obras, la permanente tensión entre esos dos momentos que podríamos llamar el planteamiento del conflicto y su resolución, que marcan la vida de los protagonistas. Conocemos los dolorosos planteos de Raskólnikov en *Crimen y castigo* y su rotunda proclama de la muerte de Dios y, como consecuencia, la total permisividad en las acciones del hombre. Hoy quisiéramos enfocar la conflictividad a través de la novela que, según se estima, es la continuidad de *Crimen y castigo*, no como trama ni como personajes (nada más opuesto que los dos protagonistas, que podrían entenderse como el diablo y el ángel), sino como la continuidad en el planteo de ciertos conflictos irresolubles de la condición humana pues están marcados por otro sino.

Toda la novela titulada *El idiota* es una constante alusión a la puja entre dos polos: la luz y la sombra, la locura y la razón, la piedad y el amor, los hombres comunes y los tipos, el nihilismo y el socialismo que no hacen más que agregar su cuota de crispación en el desarrollo de la existencia trágica de los personajes que se eslabonan en el drama.

El príncipe Liou Nikolayevich Mischkin y el díscolo Rogochin velaban en completa oscuridad el cuerpo de Anastasia Filippovna. Ella, la mujer insatisfecha de su vida, la arrebatada por la violencia de los hechos, había despertado sentimientos -y acciones- contradictorias en los dos hombres que, a pesar

de todo, se respetaban y querían. Muestra flagrante de esa estima había sido el intercambio de las cruces que mantenían colgadas en sus pechos; lo habían hecho, hacía ya tiempo, como señal de amistad fraterna cuando habían hablado de los sentimientos cristianos.

La muerte de Anastasia no fue la resolución de la puja entre el amor pasional de Rogochin y la piedad que ella le inspiraba al príncipe Mischkin. La ambivalencia de los sentimientos amor-piedad había planteado el primer conflicto entre ellos, pero la muerte de la joven no resolvía la vida de ninguno de ellos, sino que los condenaba. Quizá pudiéramos decir que la muerte de la casquivana mujer fue solamente el comienzo del desenlace definitivo de la vida de ambos. El príncipe no la quería como mujer, solamente reconocía su belleza y deseaba salvarla porque consideraba que precisaba ayuda y que estaba loca, ya que únicamente pensando de esta manera podía comprender las acciones de ella. Rogochin, en cambio, la deseaba como hombre, con amor arrebatado y pasional y no consentía que viviera con otro que no fuera él. Este hecho no hace más que ahondar el clima de inevitable tragedia que ronda en la obra. ¿Resolvió la muerte de Anastasia Filippovna, la íntima estructura que guiaba las acciones de los dos hombres?

Creemos que no, porque en ese juego de la vida misma ninguno de los dos había podido elegir, y no pudieron porque no eran libres puesto que la vida misma y sus acontecimientos los sumergían a ambos en un vértigo irresoluble. La muerte de ella y la existencia de los dos hombres es solamente clara muestra del poder extraño que guía las acciones de los hombres.

La muerte es, tal vez, consecuencia de los caracteres de ambos, de la imposibilidad de salir de su propia estructura particular y, en el fondo, de la precipitación de ellos en el abismo de la locura, en uno, y de la cárcel, en otro.

Rogochin no podía elegir porque su el puñal asesino fue solamente instrumento de un poder superior a él, del mismo poder que había hecho de su vida un camino de derrotas. Sus pasiones eran desmesuradas y lo envolvían en sus vértigos, no poseía el fiel de la razón.

El príncipe Mischkin sabía desde siempre que él tampoco podía elegir, pero su falta de elección se debía a otra razón, él no era libre ya que sentía que el destino había elegido por él.

Había nacido noble pero algo raro, algunos pensaban que él era un como un chico, un simple, un ingenuo y, por ello, lo consideraban un idiota en su prístino sentido. Tenía, pues su particularidad idiosincrasia.

Él nunca podría elegir porque sus decisiones estaban guiadas por lo que su carácter le señalaba, por lo que su naturaleza esencial le decía. Sabía que había vivido menos que otros y que, a veces, decía cosas extrañas. Algunos lo consideraban filósofo porque sus palabras brotaban coherentes y agudas, pero, frecuentemente, desde un enfoque distinto a lo que la sociedad esperaba de él. Otros pensaban que era un demócrata, porque hablaba con los criados. Filósofo y demócrata en la sociedad rusa del siglo diecinueve, y tal vez en todas las sociedades, era, sin duda, algo muy extraño.

Él había pasado largos años en Suiza curándose lo incurable y por ello pensaba “a la suiza”⁵, de manera sencilla y elemental, y su vuelta a Rusia lo enfrentaba a caracteres complejos, totalmente distintos a él, que era la ingenuidad misma.

Siempre se preguntaba cuál era la realidad, él tenía sus dudas porque si bien lo llamaban idiota ¿cómo podía ser idiota si comprendía que lo llamaban de ese modo?, sin embargo, cargaba sobre sí tal mote y los demás encontraban comprensible que así fuera.

El Príncipe Mischkin había vuelto a su ciudad a la que había abandonado largo tiempo atrás, y en su viaje hacia San Petersburgo había encontrado a Rogochin que, de algún modo, había influido en su vida. Lo recordaba con un dejo de preocupación y misteriosa nostalgia.

Mientras el tren recorría las largas extensiones de Rusia, él miraba, con sus ojos candorosos, la caída de las hojas como si fueran monedas de oro que tapizaran el intermitente desfile de campos, *dachas* y chozas que se mostraban a la vera del camino. Lejos estaba de sospechar cómo se desenvolvería su vida después de que mirara el retrato que le mostrara uno de sus compañeros de viaje y de saber el nombre de la dueña de la imagen, Nastasia Filippovna.

Él sabía que lo veían siempre como príncipe y millonario, pero, también como un hombre horriblemente ingenuo. Sin embargo él no era un ingenuo porque no comprendiera nada, sino porque veía cosas que los demás ni siquiera sospechaban. Sabía, por ejemplo, mucho acerca de otras cosas, meditadas en sus largos días y en las interminables noches de la enfermedad. Sabía que su vida sería, siempre, como en sombras porque la luz que ambicionaba no podría ser nunca para él porque, tal vez, como idiota que era, tomaba todas las cosas al pie de la letra, sin comprender las innumerables dobleces del espíritu humano. Pensaba que la vida era simple y que los

⁵ Dostoyevsky, Fiodor: *El idiota*, Parte II, Cap. XI, trad. Rafael Cansino Assens, Madrid, Aguilar, 1953, p. 735.

hombres decían la verdad. Los pensamientos oblicuos no correspondían a su espíritu como tampoco las infinitas jugadas de la vida. Tal vez, a veces, no distinguiera entre los sueños y la vigilia.

Recordaba que, en los salones de la sociedad petersburguesa lo llamaban el pobre caballero pero él nunca había asociado ese nombre con Don Quijote, por lo que las risas que se suscitaban a su paso estaban, para él, fuera de lugar. Que él tomara actitudes incomprensibles para la mayoría no significaba sino que veía de modo distinto a los demás hombres y que, aunque todos se lo reprocharan, quería salvarlos, pues su solidaridad llegaba hasta el sacrificio de su propia persona.

Por ello no le suscitaba sino inquietud irresoluble el que los jóvenes rusos quisieran llegar a ser generales y que ese escalón de la vida les significara poco menos que conseguir el cielo en la tierra. Que un título obtenido quien sabe con qué artes fuera el objetivo de la vida era, cuanto menos a su juicio, algo reprochable y tonto. Sin embargo ese ascenso era el símbolo del triunfo social y personal para los ambiciosos jóvenes. Por eso, a sus reproches los demás los comprendían como productos de una actitud nihilista o directamente imbécil. La sociedad se preguntaba cómo era posible que alguien fuera diferente a lo que los demás eran o quisiera algo distinto a lo que todos ambicionaban. El amor por lo distinto podía justificar actitudes que pudieran disolver o, al menos, atentar contra la sociedad misma, y ello no se debía permitir.

Él, sin embargo, comprendía que la juventud podía considerar justificada la subversión de las ideas pero ¿era posible elegir las convicciones?

¿No eran estas, acaso, producto de la época y de la formación personal de cada uno de los hombres? ¿Acaso había sido posible elegir la circunstancia de su nacimiento y su propia enfermedad que le hacía temer a cada momento dar un paso en falso y lo condenaba a esa vida de continuos arrebatos y retrocesos que le provocaban angustiosas culpas? ¿Él había elegido su existencia o había nacido ya marcado por circunstancias ajenas a sí mismo?

Él sabía que, a veces, las palabras salían de su boca a borbotones como cuando, por ejemplo, tuvo que caracterizar a los nihilistas y a los hombres de acción y que, a veces, sus argumentos rebotaban en la audiencia que los catalogaba como espantosamente ingenuos.

¿Era ingenuo, acaso, comprender a los nihilistas como tanto se lo habían reprochado? Porque los defensores del nihilismo eran hasta ilustrados pero no llegaban a realizar sus ideas, los verdaderamente peligrosos eran los

hombres de acción que se creían con derecho a hacer lo que deseaban solamente por el hecho de desearlo y, por ello, encontraban siempre justificaciones para todos sus actos. Dejaban de lado el terreno de las ideas y entraban en el campo de la ley. ¿Eran justificaciones válidas las que se hacían en nombre de la ley o había que hacerlas en nombre de la moral? Porque las leyes, frecuentemente, no le parecían morales. O cuando había sabido la distinción entre hombres vulgares y tipos humanos. El hombre vulgar era impermeable a la duda, ni siquiera se cuestionaba sus actitudes porque la seguridad de ser como los otros lo blindaba de toda contingencia ya que lo que le sucedía a él también les pasaba a todos los demás. Ese amparo impersonal les construía a esos hombres una coraza con la cual iban por la vida. Los tipos humanos, en cambio, poseían su originalidad y por ello, de algún modo, representaban lo diferente. Él, tal vez, perteneciera a este grupo, quizá porque sostenía que era mejor saber y ser desgraciado que ser feliz y vivir como tonto. Pero le resultaba difícil admitir que él fuera original.

Tal vez, a veces, le dijeran eso porque miraba desde lo íntimo de su conciencia a las personas y, por eso, penetraba en el núcleo de sus reacciones; cuando sucedía esto, los demás reaccionaban alhelados. Sabía, frecuentemente, las respuestas que le darían, por ello siempre estaba de manera dual con las personas, cerca y, a la vez, lejos de ellas, porque parecía que su cuerpo se desligara de su mente y ella trabajara aceleradamente para eslabonar una respuesta mientras sus ojos físicos miraban sin ver.

Una vez, en su existencia, había vislumbrado una nueva aurora, había entrevisto esa luz tan soñada cuando conoció a Aglaya Ivánovna. Ella sí lo había elegido a él porque ambicionaba para su propia vida ser útil y no perderse en las nimiedades de las modas y los bailes, pero no pudo ser. Le había gustado cuando ella afirmaba que aquél que busca la justicia total era, frecuentemente, injusto. Él, en sus brumas, había soñado que, en esa extraña e inquieta época había, aún, posibilidades de redención y que la razón sola y única no podía arrogarse la condición de tribunal supremo para juzgar los actos humanos. Él sostenía que había que comprender, también, con el corazón.

Tal vez con Aglaya Ivánovna se había decidido su destino y del destino no se escapa. Tal vez él había querido la perfección pero tarea ardua era conseguirla y era necesario, además, comprender muchas cosas.

Tal vez fuera verdad que los hombres habían llegado al mundo para hostigarse unos a otros.

Él ambicionaba salvar al mundo por la belleza pero recordaba que, cuando lo había sostenido, le habían dicho que sostenía eso por estar enamorado,

¿podría él refutar esa aseveración, sería eso posible? No creía que por el hecho de existir se tuviera derecho a nada y, tal vez, había querido empezar a vivir cuando ya no podía hacerlo.

Las infinitas maniobras de la existencia lo habían excluido de su juego. No sabía pedir ni recibir, solamente daba de sí lo mejor, se entregaba totalmente en su pobre vivir. No creía que la existencia fuera una fuente de posibilidades, no lo era, al menos para él. No podía sostener que, por vivir, todo estaba en su poder; la vida, lo comprendía, tenía sus propios ritmos y, quizá a ella, no le interesarán los problemas de los hombres.

¿Qué importancia tenía, para el gran libro de la naturaleza, las decisiones de la existencia humana, si ella seguía su cadencia propia? Tal vez el problema que se planeaba de modo acucioso para él no significara nada para la naturaleza. La vida podía seguir su curso y él se perdería en sus rodeos. Tal vez, como tantos otros que reclamaban algo para sí, él tampoco dejaría nada al mundo, ni siquiera una obra. Porque al final los hombres, pensaba, nada pueden cambiar, ni tampoco se transforman a sí mismos, sus almas no se lo permiten. Ellas, que son las que les dan identidad, son férreamente iguales a lo largo de la vida en la que están encarnadas.

Recordaba que había sostenido una conversación con un físico que lo había impresionado hondamente porque su interlocutor sostenía que el catolicismo era el Anticristo puesto que buscaba la dominación del mundo y que el socialismo también perseguía lo mismo, eran como dos caras de la misma moneda. Sostenía que el catolicismo buscaba sojuzgar el mundo a través de la Iglesia, y el socialismo era su contrapartida, había nacido de él porque también esas ideas querían salvar al mundo, pero por la fuerza, no por Cristo.

Pero, ¿por qué se distraían sus pensamientos? ¿Qué acontecía? ¿Cómo era posible que su existencia oscilara nuevamente? ¿Qué le preparaba? ¡Qué extraño instante!

Percibía algo raro en el aire, como si fueran los momentos previos a los ataques que había sufrido anteriormente. ¿Sería posible, ahora, eso? ¿Justo ahora que quería ordenar su vida? Mas quizá valiera sentirlo una vez más porque, cuando ellos sobrevenían hallaba dentro de sí la exaltación de la vida, los momentos únicos de la existencia en que ella aparecía completa, derrochando luz y paz. Eran momentos de éxtasis, de comunión con la vida, momentos del existir que condensaban toda la existencia en ese fragmento. Sí, eran momentos de creencia y misticismos vitales, de unión con todo lo creado; caer después de aquellos instantes era como pasar de

la luz a la oscuridad, pues ¡qué luz de infinita belleza veía!. Si, como había sostenido tantas veces, la clave de la salvación del mundo estaba en la belleza, eran esos momentos sus justificativos. Sentir esa realidad, la realidad que condensaba todas las realidades, que refulgía con todas las bellezas de la existencia, lo fundía sacramentalmente con la vida. La realidad por fin encontrada, la que no era ya sueño sino iluminación brillante de la vida, aquella que anularía los tiempos y lo anclaría en esa perfección inigualable por toda la eternidad.

Temía a su enfermedad, ella aparecía de pronto y le producía como un descentramiento de sí mismo. Tenía miedo de que apareciera durante la reunión, no, no era posible que ahora, en este instante, volviera. Percibía un clima extraño en el aire y un vago terror se apoderaba de él y le impedía razonar, sentía que la desgracia rondaba muy cerca, que un clima morboso se respiraba en la sala. Su cerebro destelló una vez más. Fue entonces que lo oyó. Resonó un grito carente de todo lo humano, como si su espíritu se fugara de sí mismo y lo dejara desnudo de todo arraigo. El agudo grito no hizo más que revelar lo oscuramente sentido, lo odiosamente temido.

Su enfermedad lo derribó. El grito del epiléptico anunció la oscuridad de la razón. Se hundió en la hora que estaba decidida desde siempre.

Su propia existencia había sido un conflicto permanente pero ellos no pertenecían a la esfera de la voluntad sino a aquello que regía los destinos de los hombres.

La contestación a su pregunta por la realidad quedó trunca para siempre, los sueños se apoderaron de su razón y se la llevaron con ellos.

Su existencia había comenzado mal y así debía terminar, era sin duda, la ley de la naturaleza.

¿Cómo se mueven los hilos, cómo se entreteje la existencia humana, cómo lo inusitado desmorona todo plan y querer humanos?

Solo nos contempla la insondable faz del enigma.

Conflicto de órdenes y el a priori del mundo de la vida

Roberto J. Walton*

Resumen

En un intento de radicalizar la fenomenología, B. Waldenfels rechaza la noción de una ontología del mundo de la vida, es decir, un a priori al que estarían sujetos todos los mundos circundantes. Frente a este punto de vista se han desarrollado argumentos dentro de la fenomenología a fin de poner de relieve la presencia de estructuras invariantes en el mundo de la vida. La relatividad es considerada una respuesta inicial que tiene que ser limitada por un horizonte común dentro del cual todos los diferentes puntos de vista son posibles.

Artículo

A pesar de la relatividad de los mundos circundantes de la vida respecto de los diversos grupos humanos y épocas históricas, Husserl considera válida la exigencia de referir todo lo que los hombres han adquirido a ciertos componentes esenciales. Así, una estructura formal-general del mundo de la vida se presenta a través de los diversos mundos que son extraños entre sí, y es accesible a todos en tanto incondicionalmente válida. Puesto que mantiene una tipicidad esencial, el mundo “tiene también una ontología que ha de alcanzarse en la evidencia pura” (Hua VI, 176; *Crisis*, § 51). El tema preocupó también a Heidegger, quien en un curso de 1919 y en cursos siguientes se ocupa del mundo de la vida en tanto se articula en mundo circundante (*Umwelt*), mundo-del-con (*Mitwelt*) y mundo-del-sí-mismo (*Selbstwelt*) y da a la primera parte de su curso de 1920 el título de destrucción del problema del a priori. Recordemos que en el § 14 de *Ser y tiempo* se refiere a la mundaneidad como a priori del mundo y en el § 18 al dejar-ser-respeccional (*bewenden lassen*) orientado a la condición respectiva de los entes como un pretérito perfecto a priori. En este trabajo considero primero las objeciones que, dentro de la fenomenología reciente

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993) y *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), y artículos acerca de temas relacionados con la horizonticidad, la mundaneidad y la historicidad. Director del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los consejos editores de *Husserl Studies* y *Orbis Phaenomenologicus*.

se han efectuado contra la noción husserliana de un a priori del mundo de la vida en razón de una pluralidad de órdenes posibles, y luego examinaré puntos de vista que procuran defender y ahondar la perspectiva husserliana. Se trata de un conflicto en torno de la posibilidad de que un núcleo del mundo de la vida se sustraiga al conflicto entre sus diversos ordenamientos.

1. Conflicto de órdenes

En un intento de radicalizar la fenomenología, Bernhard Waldenfels rechaza la ontología del mundo de la vida, es decir, un a priori al que estarían sujetos todos los mundos circundantes. No admite la existencia de datos preculturales universales indagables en una arqueología. No hay una unidad “desde abajo” de los mundos por referencia retrospectiva a datos universales elementales. La pluriformidad no puede sacrificarse a la unidad. Así, “el *único* mundo de la vida se convierte en *una red y una cadena de mundo particulares*, que se intersectan y se superponen de múltiples maneras [...]”¹. Esta tesis se fundamenta en consideraciones sobre la ruptura de la experiencia, la naturaleza de la doxa y el carácter de la cotidianidad.

La ruptura afectaría la forma espaciotemporal del mundo. La experiencia del espacio muestra diferencias porque puede ser más abierta o cerrada, orientarse de un modo más concreto o más abstracto, y ser susceptible de distintas formas de lejanía y cercanía según la organización social. Asimismo, la experiencia del tiempo exhibe variaciones. Los ritmos temporales divergen ya que existen los tiempos de comer, dormir y trabajar. Esquemas más lineales o más cíclicos pueden subyacer al tiempo. Así, a diferencia de la vida de la ciudad, se observa en la vida del campo una dependencia del trabajo respecto del cambio de las estaciones. Los horizontes temporales pueden ser más limitados o más amplios según exista o no una cultura escrita o haya o no un anclaje en una tradición. No habría, pues, un orden fundamental espaciotemporal a cuya guía estén sujetos los órdenes limitados. Por tanto, los mundos de la vida no son composites, es decir, no encuentran su lugar en un sistema unitario de experiencia y en un campo de comprensión englobante. Esto no significa que diferentes culturas carezcan de algo común, sino que subraya que ningún recurso a datos preculturales, y a regulaciones transculturales basta para alcanzar una universalidad. En términos de Merleau-Ponty, se trata de una simultaneidad de lo imposible. En nuestra experiencia nos sale al encuentro más de lo que podemos captar, organizar y dominar, y esto no es un defecto provisional. En este sentido hay un estallido de la experiencia y una dispersión de la razón.

¹ Waldenfels, Bernhard: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 28. Cf. pp. 15-32.

Como modo fundamental del conocimiento, Husserl propone una percepción que nos proporciona el acceso a algo idéntico. Todos percibimos las mismas cosas dentro de estructuras reglantes universales que constituyen el a priori del mundo de la vida. Toda aprehensión o interpretación diferente (los negros del congo, los campesinos chinos) equivale a una perspectiva en que el objeto es visto de diferente manera. Husserl supone un sistema unitario de experiencia con objetos de referencia idénticos y reglas válidas para todos los sujetos. Según Waldenfels, una identidad del objeto no puede ser presupuesta porque hay órdenes perceptivos -estructuras de ordenación- que tienen cada uno su propio sentido y respecto de los cuales no puede hablarse de un objeto idéntico. Así, Venus en tanto estrella matutina está incluida en un orden de experiencia y Venus como estrella vespertina está incluida en otro orden. La estrella matutina y la estrella vespertina se asemejan a las figuras de un caleidoscopio que entran en diversas composiciones, y no se refieren a algo idéntico. La identificación del objeto es un proceso ulterior por medio del cual nos olvidamos de lo que distingue a lo primariamente no idéntico por estar incluido en estructuras ordenadoras diversas. Cuando se relaciona la experiencia de la estrella matutina con la experiencia de la estrella vespertina como si fuera la experiencia de una misma cosa, se produce la substitución de la experiencia por una construcción. Se cae respecto de la experiencia del mundo de la vida en lo que Husserl llama “substrucción” en relación con la experiencia científica del mundo porque olvidamos que esas experiencias están enmarcadas en distintos órdenes. No hay, pues, objetos idénticos de los que tenemos una experiencia regida por un a priori universal. Por tanto, es necesario retomar la tesis de Merleau-Ponty acerca de la diferencia entre una experiencia originaria y una experiencia secundaria, esto es, entre una percepción productiva que hace surgir por primera vez determinadas estructuras y una percepción habitual que reconoce y reproduce estructuras familiares y de este modo continúa una tradición perceptiva.

Waldenfels ofrece una nueva interpretación de la tesis de que el mundo de la vida es el mundo de la *doxa*. En Husserl se distinguen tres niveles: el conocimiento cotidiano (*doxa*), la razón científica (*epistémē₁*) y la razón filosófico-universal (*epistémē₂*). Primero se valoriza la *doxa* respecto de la razón científica y luego se la desvaloriza con respecto a la razón filosófica. De este modo, la defensa de la *doxa* es ambigua. En una primera fase, el desprecio de la *doxa* por la tradición filosófica es sustituido por una crítica a la ciencia ocultadora del mundo sensible mediante un manto de ideas. Una de las consecuencias del proceso de idealización es la erradicación de la subjetividad. La objetividad degenera en un objetivismo negador de la subjetividad cuando el mundo de la vida se transforma en la naturaleza en sí de los cuerpos que puede ser aprehendida de una vez para siempre en fórmulas matemáticas. Husserl lleva a cabo una valoración de la *doxa*

porque ella tiene una dignidad propia. Se trata de un conocimiento intuitivo, concreto, subjetivo-relativo y situacional. Sus formas de verificación y normas de actitud dependen de los proyectos concretos de la praxis cotidiana. Ocupa una posición privilegiada frente a la ciencia porque proporciona un suelo o fundamento de las construcciones teóricas y no es un mero estadio que puede ser dejado atrás. Ahora bien, la valoración de la doxa nos lleva más allá de la misma doxa de modo que ella se enfrenta con una segunda forma de episteme que es la razón filosófica universal, es decir, la ciencia en el sentido pleno y auténtico de la palabra que Husserl trata de desarrollar.

Al paso atrás desde el mundo de la ciencia al mundo de la vida sigue, en la fenomenología de Husserl, un paso más allá de este mundo de la vida a la subjetividad trascendental de la cual el mundo es un correlato. Mientras que en un primer momento la doxa ocupa una posición central como conocimiento fundamental que sustenta las construcciones de nivel superior, en un ulterior momento pasa a segundo plano como un mero conocimiento preliminar que tiene que ser referido a la subjetividad trascendental y a una legitimación de la razón. Según Waldenfels, la doxa no es meramente el fundamento del método científico y un estadio preliminar para una nueva razón filosófica, sino la encarnación de una tercera forma de episteme. Y no podría ser superada por un conocimiento objetivo o por un conocimiento reflexivo. Exhibe una razón que se manifiesta en los órdenes. Se trata de una racionalidad que surge o se transforma en la experiencia. La razón se introduce en órdenes que no pueden ser comparados con un orden preexistente. Se trata de una razón específica que se resiste a una universalización y a una superación reflexiva.

Esta incorporación de la razón a la experiencia cotidiana se asocia con la producción de un nuevo orden, es decir, con la institución de nuevas maneras de ver, formas de vida, técnicas y sensibilidades, nuevas maneras de pintar, nuevos paradigmas científicos o formas sociales de convivencia. En estos casos no nos ocupamos de sucesos que se sujetan a normas preexistentes sino de acontecimientos en que surgen nuevos órdenes. La doxa exhibe una razón que se manifiesta en las estructuras, formas, generalidades, que, por un lado, son repetibles y por ende no son meros eventos o hechos que ocurren una sola vez sino que son ideales, y, por el otro, se encarnan como idealidades en diferentes materiales de la experiencia bajo condiciones cambiantes. Waldenfels piensa en ritos, formas lingüísticas, sistemas de relaciones, escalas de colores, pasos de baile, juegos de cartas, etc. Se trata de un orden o racionalidad que surge o se transforma en la experiencia. Son generalidades que se excluyen y desplazan, y que no se coordinan o subordinan en un orden vertical.

Waldenfels retoma la caracterización husserliana del mundo de la vida como mundo de la cotidianidad en tanto mundo circundante en el que se desenvuelve la vida en sus formas normales. Pero estima que Husserl solo consideraría dos de los tres aspectos implicados: el cerrado círculo de los intereses cotidianos frente al más abierto círculo de los intereses no cotidianos o el horizonte apráctico; y lo concretamente intuitivo y captable por oposición al ámbito de las construcciones ideales. Insiste en que lo cotidiano es también lo ordenado o habitual por contraste con lo extraordinario, esto es, lo que no puede integrarse a un orden. Frente a lo habitual y ordenado que se repite día a día, se encuentra aquello que se abre paso en innovaciones. Husserl distingue entre “lo requerido cotidianamente” y “algo nuevo que irrumpe”², pero convierte lo nuevo en un componente del orden existente. Con lo cual anula lo extraordinario. Para no caer en este olvido se debe renunciar a un a priori del mundo de la vida como fundamento de los órdenes posibles, esto es, a un horizonte del mundo unitariamente estructurado al que se acomodan los mundos posibles. Husserl no habría comprendido la dimensión de lo extraordinario porque interpretó toda innovación como “lo nuevo” (*Neues, neu*) que permanece dentro de un orden existente, y desconoció “lo de índole nueva” (*Neuartiges, nouveau*) que surge a partir de un orden que emerge como nuevo y es irreductible a un a priori.

En términos generales, un orden es una conexión reglada, esto es, no arbitraria de esto y aquello. Waldenfels distingue tipos de orden como el temporal, el espacial o el causal, ámbitos de orden como la naturaleza, la vida, el hombre, la sociedad, el lenguaje, el derecho, etc., y estilos de orden en el sentido de un orden cerrado, abierto, jerárquico, regional, etc. Subraya que cada uno puede ser de otra manera, es solo uno entre otros posibles, se genera a partir de una selección y exclusión de posibilidades, implica un campo de posibilidades que es imposible con otros campos, y, por tanto, queda expuesto a la interpelación de lo que ha quedado fuera. Si hay una selección, debe descartarse tanto un cosmos omniabarcador como la posición de un observador sin perspectivas que abarca todo con la mirada. La selección que da lugar a un orden no significa una elección entre realidades de experiencia existentes, sino una elección entre posibilidades de experiencia. Y esta elección entre posibilidades implica la efectivización de algunas y la imposibilitación de las otras.

El proceso de selección y exclusión de posibilidades que da lugar a los órdenes presupone algo que accede al orden y antecede a los órdenes como lo que se ha de ordenar (*als Zu-Ordnen*). La exclusión muestra

² Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 326.

que queda presupuesto algo que va más allá de todo orden. Por eso se debe distinguir entre “lo no-ordinario intraordinal” (*das intraordinale Unordentliche*) que se ajusta a las reglas que determinan lo que es posible en un orden determinado, y “lo no ordenado preordinal” (*das präordinale Ungeordnete*) que permanece al margen de todo orden y es lo que se ha de ordenar. Paralelamente, se oponen “lo nuevo” que se ajusta a un patrón de medida y resulta de una acción reproductiva, y “lo de índole nueva” que establece un patrón de medida y proviene de una acción productiva. Al obrar, hablar y experimentar que se realiza dentro de un orden dado, y que, por consiguiente, es fundamentalmente reproductivo en el sentido de que reitera modos de comportamiento, se contraponen el experimentar, obrar o hablar que genera para la experiencia, la acción y el discurso un orden, es decir, establece qué se ha de hacer, decir o experimentar, con qué medios y con quién.

Otro distingo correlativo se da entre “lo extraño” en tanto desconocido o indeterminado dentro de un orden, y “lo de índole extraña” como lo que irrumpe en un orden existente y hace otro. La segunda parte de estas alternativas atañe a lo que *no* se puede percibir, expresar o hacer dentro de un orden particular. Respecto de esta instancia, es decir, el reverso de lo visible, expresable o factible, Waldenfels sostiene que lo excluido por un orden no equivale a una nada sino que está presente como excluido. Si nos apartamos de su resonancia negativa, lo no-ordenado preordinal es lo extraordinario o el excedente que sobrepasa lo ordinario y lo no-ordinario respecto de cualquier orden dado. Lo extraordinario no se encuentra listo en lo oculto como algo que habría que poner de manifiesto al modo de los órdenes. Más bien, configura el reverso de los órdenes, y esto significa que no configura un ámbito propio sino que se manifiesta dentro de un orden existente en otra parte. Nos sale al encuentro como lo de índole extraña que no puede ser dicho, hecho o experimentado dentro de nuestro orden, pero sí en otro orden. Es el afuera de un orden existente, y no un vago lugar cualquiera. Pero a través del otro orden existente se anuncia un orden posible en otra parte que va más allá de los límites del propio orden. O sea: el en otro lado o en otra parte no ha de entenderse como un puro en ningún lado, como utopía, sino como atopía que surge de la confrontación con una heterotopía, es decir, con otro orden. Puesto que no configura un ámbito propio ni despliega una vida propia, su lugar ha de entenderse como atopía.

De ahí que lo que precede al orden tenga que ser considerado como lo que va más allá del orden. Según Merleau-Ponty, lo extraordinario no se encuentra detrás de nosotros sino ante nosotros de modo que el mundo de la vida no se ha de concebir como precientífico sino como metacientífico³.

³ Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 236.

No corresponde a un tiempo pasado sino que aparece ahora y siempre de nuevo.

Lo extraordinario se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela o provoca: “La interrelación (*Anspruch*) que aquí está en juego, tiene el doble significado de una apelación (*Appel*) en tanto alocución (*Ansprache*) a alguien y de una pretensión (*Prätention*) como una interrelación a algo”⁴. Waldenfels recuerda que en inglés se distingue entre *appeal* y *claim*, y en francés entre *appel* y *exigence*, o entre *reivindication* y *demande*. La interrelación de lo extraño reúne ambos aspectos. Es necesario distinguir entre interrelaciones ordinarias que se desenvuelven en el marco de determinados órdenes, e interrelaciones extraordinarias que trascienden estos marcos. En el primer caso basta una respuesta que se apoya en los esquemas de respuesta ya existentes; en el segundo caso se debe inventar la respuesta. La respuesta creadora no se sustenta sobre lo que ya está ahí, es decir, no implica una ampliación o transformación del propio ser ya dado sino un llegar a ser lo que uno antes no era. El responder incluye un escuchar (*Hören*) la voz de lo extraño, pero un escuchar que no es servidumbre (*Hörigkeit*) porque las respuestas se tienen que inventar y no meramente reencontrar. Nuestra condición peculiar que surge de la respuesta tiene su centro de gravedad fuera de sí. De este modo la extrañeza esta inscrita en la propia condición⁵. Waldenfels insiste en que el responder que parte de una interrelación extraordinaria no es ningún acto intencional que es ejecutado por un yo en nominativo y que está dirigido hacia algo, y, por tanto, mienta o intenciona algo como algo. Porque la interrelación aparece como algo que nos invade (*einfällt*), sorprende (*auffällt*), sobrecoge (*befällt*), asalta (*überfällt*) y cae en suerte (*zufällt*). Y si algo me invade, solo participo en este acontecer como un dativo, es decir, no como un “yo” sino como un “me”, un “a mí”.

Ante las interrelaciones extraordinarias se debe inventar una respuesta que nunca es adecuada y de la que no se dispone de antemano. En una respuesta productiva o creativa, damos lo que no tenemos porque lo extraordinario nos interpela en una “desarmonía preestablecida” respecto de nuestras respuestas. Hay un hiato o fractura entre la interrelación y la respuesta que no puede ser franqueado o salvado. Esto significa que nos sale al encuentro algo de lo cual no podemos dar cuenta y que genera los órdenes sin que pueda ser incorporado a ellos. La interrelación de lo extraordinario pone en marcha nuevos órdenes al impulsar más allá de los órdenes existentes. Por eso todo lo normal que se asocia con un orden dado se encuentra intranquilizado por lo anormal o anómalo inherente a otros órdenes porque en esta anomalía se anuncia lo extraordinario. En términos de Merleau-Ponty,

⁴ Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, p. 81.

⁵ Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 84.

aquello que nos interpela es lo invisible como un reverso u otra dimensionalidad respecto de un orden dado, esto es, una región salvaje que no está incluida en él: “Aquello a lo que respondemos constituye el punto ciego de nuestro comportamiento de respuesta. Se trata aquí de *algo de índole extraña*, que se sustrae a la reconducción a lo propio y lo común”⁶. Con el doble sentido de la interpelación extraordinaria corre paralelo un doble sentido de la respuesta que se inventa. A la pretensión que se dirige a algo corresponde el contenido respondido. Y a la invocación corresponde un dar respuesta que siempre es insuficiente. El insuperable desequilibrio entre la interpelación y la respuesta implica una “diferencia responsiva” en el sentido de una unilateralidad o asimetría. Este hiato o irreciprocidad no se puede eliminar porque no es posible colocarse de un lado y de otro, dentro y fuera del orden, a fin de comparar y equiparar. No se puede dar cuenta de lo que alimenta los órdenes porque no se lo puede asimilar a ellos. Por tanto, la excedencia que se sustrae a nuestro alcance, nos requiere en una “desarmonía preestablecida” respecto de nuestras respuestas. Estas llegan siempre tarde porque lo extraño se ha instalado ya en lo propio antes de que pueda iniciarse un proceso de apropiación que es siempre insuficiente. Por eso Waldenfels subraya que, si bien la respuesta exige una creación, inventamos el “qué” (*Was*) pero no el “a lo cual” (*Worauf*) de la respuesta.

En suma: Waldenfels propone una fenomenología radicalizada que de cuenta de la diversidad irreductible de órdenes no desde el punto de vista eidético o trascendental, sino con un enfoque estructural. A la diferencia eidética entre la esencia universal e inalterable y los hechos contingentes, se debe sustituir la diferencia estructural entre estructuras generales y alterables que son inseparables de sus materializaciones fácticas. En contraste con la diferencia eidética -diferencia entre hecho y esencia-, esta diferencia estructural se desplaza en el curso de la experiencia. El camino hacia la captación de estas estructuras se puede llamar reducción estructural⁷.

Cabe mencionar también, en la oposición a un a priori del mundo de la vida, a la fenomenología estructural de Heinrich Rombach. Según este punto de vista, las descripciones de la fenomenología trascendental deben ser consideradas -en un primer estallido del fenómeno- de un modo más profundo como epifenómenos de estructuras ontológicas fundamentales. Así, los fenómenos de conciencia aparecen como fenómenos derivados y nivelados respecto del ser-en-el-mundo o el cuidado. Además, estas estructuras

⁶ Waldenfels, B.: *Grenzen der Normalisierung*, p. 110. Se ha de “aceptar el punto ciego de la así llamada cultura propia” (Waldenfels, B.: *Topographie des Fremden*, p. 143) porque, en tanto ella es respuesta antes de ser un proceso teleológico, no puede dar cuenta de aquello a lo que responde, y debe, por tanto, renunciar al autocentramiento o autoconfiguración.

⁷ Waldenfels, B.: *Grenzen der Normalisierung*, pp. 19-46.

tienen que ser remitidas a su vez -en un segundo estallido- a una historia fundamental del Dasein. Esto significa desarrollar una fenomenología estructural cuyo análisis no parte de un núcleo fijo del hombre sino del modo histórico en que se genera una estructura o situación fundamental. El doble estallido del fenómeno revela el “nexo estructural” que exhiben diversas épocas o culturas, y en el cual los fenómenos más significativos asumen diferentes modos de expresión y se entretajan en una constelación total que constituye la esencia del hombre de ese momento histórico. De modo que siempre se dan mundos de la vida diversos y nunca un solo mundo: “La multiversalidad de los mundos se corresponde con una multiveracidad de la razón, [...]. Cada mundo tiene *su* razón”⁸.

2. A priori del mundo de la vida

Desde la interpretación trascendental de la fenomenología, se señalan razones en favor de la presencia de estructuras invariantes en el mundo de la vida. Ludwig Landgrebe ha puesto de relieve que el mundo como horizonte universal que se orienta en torno del cuerpo propio se encuentra en la raíz de, y representa un a priori para, todos los mundos de la vida particulares en tanto mundos circundantes con intereses y metas propios. En primer lugar, es posible que una subjetividad participe en diferentes mundos circundantes asumiendo un papel distinto en cada caso sin que ello signifique dejar de encontrarse en un único y mismo mundo. Disponer de este mundo como horizonte universal significa contar con un invariante en medio de todos los contextos particulares. Y esta estructura general permite compararlos entre sí y pasar de un ámbito a otro. En segundo lugar, este único mundo no solo funciona como un invariante para todos los entornos en que un sujeto lleva a cabo sus actividades sino que emerge en relación con diferentes mundos familiares correlativos en cada caso de una pluralidad de sujetos. Hace posible que cada yo pueda vincularse con los otros, es decir, encontrarlos en su mundo del mismo modo que ellos lo encuentran a él en sus respectivos mundos. Por último, el mundo único permite la mediación no solo entre sujetos que se encuentran en diferentes mundos circundantes en el horizonte de simultaneidad sino también entre un sujeto actual y aquellos que han vivido con sus mundos circundantes en el horizonte de pasado.

Pues bien, la condición de posibilidad para tener un mundo único, y con él la posibilidad de comparar entre sí diferentes mundos circundantes y pasar de uno a otro -ya sea de un modo efectivo en la presentación, ya sea por medio de una reconstrucción en la presentificación-, se encuentra en última instancia en la corporalidad propia cuyo automovimiento motiva en todos

⁸ Rombach, Heinrich: *Strukturanthropologie. “Der menschliche Mensch”*, Freiburg/München, Karl Alber, 1987, p. 430 (tr. cast. de Capdevila Werning, R., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004, p. 441).

los casos el modo con que las cosas aparecen, establece un punto cero para las dimensiones espaciales del mundo, y posibilita el desplazamiento del horizonte. Teniendo en cuenta el modo en que el sujeto accede a su mundo, Landgrebe hace frente a la supuesta aporía que surgiría si se contraponen, al margen de una consideración trascendental, los variables mundos de la vida de grupos, pueblos y épocas. Tan solo en virtud de que la posesión de un mundo como horizonte por la mediación del cuerpo propio permanece invariable, pueden comenzar a conocerse y comprenderse los mundos de la vida de personas o grupos contemporáneos o pasados. En suma: Landgrebe desarrolla la idea husserliana de que podemos colocarnos por medio de la imaginación en otros mundos, y pone énfasis en que los consideramos como resultados de la actividad de subjetividades semejantes a nosotros, esto es, “de una actividad que presupone la corporalidad activa, guiada por propósitos y metas, y cuyos portadores tienen por eso como seres corporales su ‘destino vital’ entre el nacimiento y la muerte, y en su vida están determinados, por consiguiente, en un último fundamento por intereses comunes a nosotros”⁹.

De un modo análogo, el fenomenólogo hindú J. N. Mohanty sostiene que se puede destacar para todos los hombres, a pesar de las diferencias en experiencias de vida o puntos de vista culturales, una condición común. Este núcleo central está configurado por el cuerpo humano, un conjunto de necesidades o impulsos biológicos como la autoconservación, el sexo o el hambre, y el lenguaje o la función comunicativa. Además hay una estructura común de los diversos mundos de la vida en los cuales encontramos cosas, el cielo y la tierra, otros hombres, los seres vivientes, la historia generativa con el nacimiento y la muerte, la alegría y la tristeza. Con esta enunciación, Mohanty quiere subrayar que, aun en las diferencias entre culturas, y por distintas que sean las interpretaciones que reciben, estos fenómenos representan elementos compartidos que permiten el comienzo de una comprensión de los otros mundos de la vida. Por tanto, es una ficción la idea de una diferencia radical que imposibilita una comprensión recíproca¹⁰.

Respecto de la experiencia del tiempo, Mohanty considera que Husserl ha aclarado la posibilidad de acceder a un nivel de la conciencia del tiempo que se encuentra más allá de las metáforas de “flecha” y “ciclo” utilizadas

⁹ Landgrebe, Ludwig: “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”. En: Waldenfels, B.; Broekman, J.M. y Pažanin, A., *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1977, p. 41 s.

¹⁰ Cf. Mohanty, J.N., “Den Anderen Verstehen”. En: Mall, R.A. y Lohmar, D. (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993, pp. 115-122; y “Husserl on Relativism in the Late Manuscripts”. En: Hopkins, B.C. (ed.), *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology, Contributions to Phenomenology*, 26, Dordrecht/Boston/ Londres, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 181-188.

para caracterizar dos formas fundamentales de la experiencia del tiempo. Puesto que son metáforas de índole espacial, no logran captar una “excedencia de sentido”¹¹ del tiempo con respecto al espacio. El juego recíproco de estas dos metáforas nos ayuda a captar el tiempo objetivo del mundo porque la flecha expresa ubicaciones únicas en el orden de los acontecimientos y el ciclo refleja una unidad permanente del acontecer. Pero el origen del tiempo no se ha de caracterizar ni como un curso circular ni como una sucesión lineal. Aun cuando el tiempo inmanente no puede fundamentarlo en virtud de su carácter lineal, el tiempo cíclico encuentra el origen de su sentido en el presente viviente. La revivificación del pasado en el presente por medio de la evocación religiosa de un acontecimiento sagrado debe ser referido retrospectivamente a la permanencia fluente del presente viviente, así como la fluencia permanente es el fundamento para que haya en primer lugar un tiempo interno lineal y luego una sucesión de momentos temporales en el tiempo del mundo.

Mohanty no desconoce la importancia del relativismo: “Si el relativismo ha de ser superado, no se lo puede simplemente refutar, sino que se debe ‘ir a través de él tanto como sea posible’ y solo luego ir más allá de él”¹². Hay múltiples puntos de vista sobre el mundo, pero de ninguna manera son radicalmente diferentes hasta el punto de ser inconmensurables. Más bien, constituyen un sistema de noemata que permite la manifestación de un único mundo del mismo modo que cada objeto se exhibe a través de múltiples apariciones noemáticas. Además, entre los dos extremos de mundos de la vida completamente diferentes es posible en principio postular una cadena de mundos intermedios que garantizan una comprensión y comunicación entre ellos. Por otra parte, Mohanty considera que la concepción de una filosofía trascendental, en tanto se contraponen al énfasis unilateral en la historicidad del pensamiento humano, es legítima, pero no puede ser formulada de una manera definitiva sino que se encuentra en un permanente proceso de realización. Lo que importa es la tendencia como una tarea infinita de modo que ni la relatividad ni la intemporalidad del pensamiento humano sean el último punto de referencia. Este tipo de filosofía no se alcanza de golpe ni de una vez para siempre sino que se desenvuelve mediante un reiterado ejercicio de la reflexión. De lo cual resulta que no es necesaria una plena

¹¹ Mohanty, J.N.: “Time: Linear or Cyclic, and Husserl’s Phenomenology of Inner Time Consciousness”. En: *Philosophia naturalis*, Vol. 25, 1988, p. 128.

¹² Mohanty, J.N., “Phänomenologische Relativität und die Überwindung des Relativismus”. En: *Phänomenologische Forschungen*. 19. *Vernunft und Kontingenz*, Freiburg/ München, Karl Alber, 1986, pp. 55; y *Transcendental Phenomenology. An Analytic Account*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 132.

transparencia de la conciencia, es decir, un esclarecimiento total de la herencia sedimentada con una coincidencia entre lo que se ofrece a la reflexión y lo que la reflexión logra explicitar¹³.

David Carr se ha ocupado de las fortalezas y debilidades de las posiciones opuestas en torno del a priori del mundo de la vida. Por un lado, respecto del antiapriorismo, se pregunta por la naturaleza de la evidencia que se ofrece en contra de la noción de un a priori, esto es, en favor de la existencia de visiones del mundo mutuamente excluyentes. Y pone énfasis en la circunstancia de que se trata siempre de productos de un nivel cultural elevado. Kuhn se apoya en el pensamiento científico, y Foucault toma en cuenta documentos escritos de la lingüística, la economía y la jurisprudencia. Por su parte, Heidegger, Gadamer y Derrida consideran las obras de la filosofía y la literatura. Por consiguiente, se plantea el problema de si estos productos culturales expresan una circunstancia histórica, o bien simplemente al grupo de alta cultura que las ha creado, de modo que no bastan para rechazar la noción de un mundo compartido. Carr alega que, como no hay un argumento concluyente a favor del relativismo de los mundos culturales, no nos está impedido seguir el camino de Husserl en un retorno a las cosas mismas, esto es, al mundo de la vida en sus componentes elementales¹⁴.

Por otro lado, respecto del apriorismo observa que la conciencia no deja de ser una “conciencia de” en medio de los variables mundos circundantes. A pesar de estar sujeta a la influencia de las circunstancias, la experiencia de un mundo es siempre, en tanto experiencia, una manifestación de la intencionalidad. Y el mundo aprehendido a través de la intencionalidad puede ser caracterizado como un horizonte último para una experiencia que se articula en términos de primer plan y trasfondo. Con ello se anuncia una espacialidad que está orientada en torno de nuestro cuerpo propio. Además, el fluir temporal de la experiencia tiene que implicar a la vez la conciencia de un mundo temporal. Lo cual significa que eventos y objetos pueden ser identificados y diferenciados unos de otros por su ubicación en el espacio y el tiempo. En suma: una serie de elementos mínimos esenciales -horizonte articulado según la cercanía y la lejanía, espacio orientado en torno del cuerpo propio, tiempo vivido en relación con el presente viviente, evento u objeto identificable- son inherentes a la estructura del mundo del cual se tiene una experiencia¹⁵. No obstante, Carr concede que este punto de vista

¹³ Cf. Mohanty, J.N.: *The Possibility of Transcendental Philosophy, Phaenomenologica*, 98, Dordrecht/ Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985, pp. 221, 242-246.

¹⁴ Cf. Carr, David: *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies, Phaenomenologica* 106, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 223 s.

¹⁵ Cf. Carr, David: *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp. 252-255.

no tiene un carácter concluyente porque esa serie de elementos mínimos esenciales destacados podrían estar subordinados a la visión del mundo de una persona de modo que no constituirían un territorio neutral. Considera que la inclusión de propiedades culturales en el mundo de la vida hace que sea difícil sostener que una estructura invariante subyace a la vestimenta de ideas que se arroja sobre él. Recuerda que el mismo Husserl ha afirmado que los resultados de la teoría “refluyen”¹⁶ en el mundo de la vida, y por eso afirma: “Llega a ser cada vez más difícil distinguir el mundo tal como es experimentado y el mundo tal como es interpretado por esta o aquella teoría. La teoría ha llegado a ser parte de nuestra manera de experimentar. La teoría en esta forma sedimentada y apropiada puede afectar la estructura misma, y no meramente el contenido, del mundo de la vida”¹⁷. Carr toma como ejemplo la distinción husserliana entre cosas y personas como rasgo universal del mundo, y se pregunta si existe para aquellos que consideran que todo está animado. En sociedades dominadas por el animismo y el totemismo, no hay experiencia de cosas corporales o carentes de espíritu, y, por tanto, la distinción sería el producto contingente de la cultura occidental y su ciencia objetiva.

Gail Soffer hace frente a las posiciones antiaprioristas y a la reflexión de Carr sobre la carga cultural que afecta tanto el contenido como la estructura de la experiencia. Sostiene que, si bien enseñan que el mundo es experimentado de diferentes maneras, la antropología y otras ciencias no pueden demostrar la inexistencia de estructuras universales de la experiencia. Para ello tendría que mostrar la existencia de comunidades que carecen, por ejemplo, de la experiencia de un mundo de cosas sensibles en un único orden espacio-temporal. Además, señala que la tesis sobre la carga cultural o teórica de la experiencia depende para su justificación de datos aportados por ciencias empíricas como la antropología, de modo que se presentan dos posibilidades. O bien estos datos son solo válidos para intelectuales occidentales de esta época, y entonces esta relatividad se traslada a la tesis de que no hay estructuras universales del mundo de la vida. O bien son válidos para todos los mundos circundantes, y entonces se debe concluir que hay estructuras universales que pasan por todos los mundos de la vida y hacen posible la inteligibilidad y verificabilidad intersubjetivas.

El reconocimiento de que el espacio y el tiempo pueden ser experimentados de diferente manera no demuestra que no haya un estrato o estructura común de la experiencia espacio-temporal que atraviesa todos los mundos de la vida. Por el contrario, la captación de estas diferencias refleja que hay elementos comunes a estas experiencias porque “cuando percibimos

¹⁶ Husserl, E.: ob. cit., p. 141.

¹⁷ Carr, D.: *Interpreting Husserl*, p. 243.

que dos experiencias concretas del mundo de la vida son *diferentes* experiencias del tiempo, también percibimos que son ambas experiencias *del tiempo*, y, por tanto, que, a pesar de sus diferencias, ambas exhiben las mismas correlaciones noético-noemáticas que convierten a una experiencia en experiencia del tiempo”¹⁸. Si se afirma, siguiendo a Wittgenstein, que las diferentes experiencias de la temporalidad solo exhiben un aire o semejanza de familia y no una estructura esencial común determinada por un conjunto de propiedades comunes, no se tiene en cuenta que la esencia husserliana es una estructura reglante que gobierna una multiplicidad de impleciones para una intención dada. Así, está en juego un esquema común en sentido kantiano cuando reconocemos que una experiencia es temporal, es decir, que una intuición dada satisface las reglas. La esencia no es elucidada mediante la enunciación de propiedades necesarias sino mediante la mostración de una multiplicidad de posibles impleciones del esquema. Recordemos los análisis de Mohanty sobre el tiempo: la regla o esquema es en este caso la permanencia fluyente o la fluencia permanente, y ella puede ser ejemplificada en el tiempo cíclico con un énfasis en la permanencia o en el tiempo lineal con un énfasis en la fluencia. Soffer estima que la noción de una semejanza de familia combina tanto la relación laxa de semejanza como la relación firme de familia con sus relaciones más determinadas o reguladas. Así, se utiliza implícitamente una regla que discierne los casos de ejemplificación de la esencia: “La noción de relaciones sanguíneas y maritales es utilizada tácitamente para determinar si individuos son miembros de una familia, y luego se señala que, si bien estos individuos forman un grupo singular, ninguna relación de semejanza uniforme es compartida por ellos”¹⁹.

A la afirmación de que un orden espacio-temporal universal es una construcción idealizada porque solo se dan estructuras espacio-temporales que se intersectan y se superponen, Soffer responde que, si bien aprehendemos diferentes espacios particulares condicionados por las circunstancias, siempre los experienciamos como partes de un único espacio. Esta unidad es dada y no construida. Así como una cosa se presenta por medio de escorzos, el espacio único es percibido por medio de espacios particulares que se presentan como visiones parciales. Sucede como si percibiéramos un gran objeto a través de perspectivas. Sería erróneo decir que lo dado son solo escorzos que se superponen de variada manera, y que el objeto es tan solo una construcción en lugar de algo dado. Análogamente, si bien el espacio es dado muy parcialmente en cada caso, cada uno de los espacios particulares es experimentado como el escorzo de un espacio único. Si el

¹⁸ *Ibíd.*, p. 177 s.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 179.

único espacio fuera una construcción, se debería afirmar lo mismo respecto de todos los objetos percibidos porque ellos se presentan a través de apariciones²⁰.

Soffer insiste en que la tesis de que solo hay mundos de la vida relativos no da cuenta del modo en que es posible tener una experiencia de algo así como un mundo de la vida relativo. Debe haber algo no relativo como punto de referencia para la aseveración de algo relativo. Por ejemplo, un Zulú de viejo estilo percibe lo que para mí es un libro como la encarnación de un espíritu. Mi presentación de la percepción del Zulú debe hacer abstracción de los atributos culturales que para mí tiene el libro, dejar solo las propiedades sensibles como el color, la forma o el peso, y superponer otros atributos culturales como “el espíritu de mi antecesor” a ese sustrato sensible. Este ejemplo muestra que debe haber un núcleo común cuando me presente un mundo de la vida extraño²¹.

En contraste con aquellos para los cuales la relatividad del mundo de la vida es tanto el comienzo como el fin, Soffer sostiene que “para Husserl la relativización del mundo es solo un comienzo, el punto de partida de un conocimiento enriquecido de los otros y de nosotros mismos, y del mundo que compartimos”²². Análogamente, Mohanty sostiene que “la tesis de la relatividad es una respuesta inicial de la reflexión”, pero aclara que “tiene que ser limitada por la tesis del horizonte común dentro del cual estos puntos de vista son después de todo posibles”²³.

²⁰ Mientras que la atención dirigida exclusivamente al objeto o al mundo, sin tener en cuenta sus modos de aparición, implica un objetivismo ingenuo, la mera consideración de los modos de aparición, sin tener en cuenta lo que se manifiesta en ellos, equivale a un perspectivismo excluyente. Cf. Sokolowski, Robert: “Gadamer’s Theory of Hermeneutics”. En Hahn, L.E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers XXIV, Chicago and La Salle, Open Court, 1997, p. 229 s.

²¹ Cf. Soffer, G.: ob. cit., p. 152 ss.; y Mohanty, J.N.: “Husserl on Relativism in the Late Manuscripts”, p. 187.

²² Soffer, G.: ob. cit., p. 191.

²³ Mohanty, J.N.: “Phänomenologische Relativität ...”, p. 66; y *Transcendental Phenomenology*, p. 140.

IV. Conflictividad, bioética y ecología

Filosofía ambiental, eslabón necesario entre la educación y una nueva visión del *hombre-con-la-naturaleza*

Alicia Irene Bugallo*

Resumen

El desarrollo de una pedagogía ambiental realmente interdisciplinaria se ha convertido en un tema urgente para filósofos ambientales y profesores de filosofía en general, a fin de alcanzar los diferentes requisitos de las nuevas reglamentaciones de educación ambiental. La introducción de algunas nuevas dimensiones de educación ambiental en el campo de la educación formal, abarca una variedad de materias relacionadas, variaciones en el currículo vigente, y por supuesto, la formación ambiental de los docentes. La ponencia propone algunas preguntas acerca de la extensión que debería darse a la inclusión de la reflexión y discusión filosóficas en la educación ambiental, tanto en su dimensión epistemológica, antropológica, ética como estética.

Artículo

1. Introducción

Pensar líneas de conflictividad en el ámbito de la 'educación y ecología' nos remite -al menos en mi caso- a los vínculos entre la educación ambiental y la filosofía ambiental. En lo que sea considerado como educación ambiental confluyen las nuevas conflictividades del ámbito de la filosofía ambiental y las propias del ámbito de la ciencia ecológica. Cuando menciono la educación ambiental, por supuesto estoy pensando en especial en la enseñanza o puesta en consideración de la filosofía ambiental (además de la práctica misma de una filosofía ambiental).

* Profesora de Filosofía por la UBA. Especialista en Gestión Medioambiental por la Universidad Politécnica de Madrid. Docente investigadora, titular ordinaria de 'Ingeniería y Sociedad' en la Universidad Tecnológica Nacional. Titular de 'Seminario de Filosofía Práctica III' en UCES. Algunas publicaciones: *De dioses, pensadores y ecologistas* (1995); "Ecología profunda y biocentrismo, ante el advenimiento de la era pos-natural" (2005); "Desafíos del pensamiento ambiental complejo; por un consumo ambientalmente responsable" (2007); "Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias" (2007); "Approaches to Environmental Issues in Argentina from the Perspective of Environmental Ethics and Philosophy" (2008).

En los últimos treinta años, los mayores efectos de la *ecofilosofía* o filosofía ambiental, se notaron en el área de la filosofía práctica, a través del cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial moderna. Si bien la filosofía ambiental exhibe una multiplicidad de tendencias, a menudo disímiles, como la *ecología profunda* o las distintas corrientes dentro de la *ética ambiental*, todas ellas asumen algún tipo de crítica del antropocentrismo, con matices que abarcan desde una defensa del *antropocentrismo débil* hasta la postulación del *biocentrismo*.

En el campo de la filosofía ambiental se distingue entre las *causas* de la crisis ambiental y sus *raíces*. La *causa* (sería el determinante más inmediato) es material. Si no fuera por la acumulación material de sustancias físico-químicas y orgánicas en una tecnosfera que nos invade, conjuntamente al crecimiento de la población, la crisis ambiental tal vez no se hubiera manifestado aún. Lo que hace crisis es un horripilante desequilibrio material. Y se considera que la *raíz* es de índole ideológica, vinculada al antropocentrismo fuerte predominante, a sus intereses económicos cortoplacistas de la cultura industrial hegemónica, etc.

El ambientalismo puramente reformista permanece centrado en adoptar medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, que si bien son muy necesarias, no llegan a las raíces del problema. No cuestiona la creencia moderna en el progreso puramente material, factor condicionante de peso de la crisis ambiental actual. Sin descuidar *la causa* material, la filosofía ambiental ha subrayado desde sus comienzos que para mitigar o superar los aspectos negativos de tal desorden material habrá que tener en cuenta *la raíz* ideológica y espiritual de la problemática.

Conjuntamente con la emergencia de la ecofilosofía, surgió la necesidad de implementar la educación ambiental (EA). Según una de las definiciones clásicas, la EA:

“Es un proceso permanente a través del cual los individuos y la comunidad toman conciencia de su medio y adquieren los conocimientos, los valores, las competencias, la experiencia y la voluntad de actuar de forma individual o colectiva en la resolución de los problemas ambientales presentes y futuros”.
(Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, PNUMA, 1975).

Lo que deba entenderse por “problemas ambientales” abarca hoy una vasta serie de temas que, según el PNUMA, se agrupan en cinco niveles interconectados: ecología, energía, población, alimentos y recursos. O sea que cubren aspectos de la ecología como ciencia natural y de la ecología humana como ámbito multidisciplinar.

La EA pretende ir más allá de una primera alfabetización ecológica provista por la incorporación de conocimientos sobre cómo funciona el medio en el que vivimos; se trata de procurar habilidades para implementar esos saberes. Además, se menciona el ejercicio de una actitud crítica como para repensar, si fuera el caso, la posición como individuos y como sociedad respecto de la diversidad biótica, su cuidado y sostenimiento a largo plazo. En última instancia, y a la luz de la problemática ambiental contemporánea, la EA está hoy asociada a los logros de un cambio cultural orientado por actitudes, hábitos, valores, tendientes a propiciar una relación ambientalmente más apropiada con el medio.

En la Argentina, contamos desde 2008 con la sanción en Diputados de una Ley de Educación Ambiental para la Nación. En los fundamentos de nuestro proyecto de ley se expresa que la temática ambiental, trabajada pedagógicamente por la EA, es un necesario proceso de formación de ciudadanos activos en la construcción de una sociedad democrática y solidaria, dentro del sistema educativo formal, no formal e informal, incluido el que se dedica a la formación de los docentes.

La aprobación de esta normativa estaría en sintonía con lo dispuesto por la Ley 26.206/06 de Educación Nacional, la cual indica que se dispondrá de las medidas necesarias para proveer la educación ambiental en todos los niveles y modalidades del Sistema Educativo Nacional. Esta a su vez responde a los lineamientos de la Ley 25.675/02, General del Ambiente, para la cual la EA forma parte de los instrumentos necesarios para la política y la gestión ambiental del país. La Ley de Educación Ambiental podría ayudar a revertir la baja institucionalización de la EA en los sistemas formales de enseñanza de nuestro país.¹

2. Educación ambiental y legislación

El instrumento principal es la formulación y puesta en práctica de una Estrategia Nacional de Educación Ambiental, responsabilizando dicha implementación a los gobiernos nacional, provinciales, municipales y de la Ciudad de Buenos Aires, garantizando así el acceso de toda la sociedad a la EA. Se considera que estos pasos representan un aporte en la concientización colectiva en base a los principios de preservación del ambiente, el mejoramiento de la calidad de vida y el desarrollo sustentable. Haremos una referencia al proyecto nacional y a la puesta en práctica en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires de su propia regulación sobre el tema. En ambos casos se asocia la EA con un proceso de formación continuo y planificado para

¹ Priotto, Guillermo: "Tendencias de la educación ambiental en Argentina: lectura de experiencias". En: Priotto, Guillermo (comp.), *Educación ambiental para el desarrollo sustentable*, Buenos Aires, CTERA, EMV, 2005.

promover en los habitantes habilidades, concepciones y actitudes comprometidas con un modelo de desarrollo, producción y consumo sustentables, para el pleno ejercicio del derecho a un ambiente sano, equilibrado y apto para el desarrollo humano.

2.1. A nivel nacional

En el proyecto de Ley de Educación Ambiental se entiende por EA: *'los procesos integradores mediante los cuales el individuo y la ciudadanía construyen valores, conocimientos, aptitudes, actitudes, habilidades, técnicas y compromisos orientados a la defensa y respeto del ambiente, esenciales a la sana calidad de vida y su sustentabilidad'* (Art. 1).

Se puntualiza además que: *'La Educación Ambiental se implementará como dimensión específica del sistema educativo, desde un lineamiento curricular transversal a todas las disciplinas, teniendo como función la construcción de valores, conocimientos y relaciones que favorezcan a la naturaleza y sus recursos. Lo hará a través de una perspectiva interdisciplinaria, para posibilitar el logro de la transdisciplinariedad, relacionando el ambiente natural, social, económico y cultural'* (Art. 5).

Los fundamentos expresan que se trabajará con un concepto de ambiente como totalidad, que tenga permanentemente en cuenta el resguardo de los equilibrios biológicos, el pleno desarrollo del hombre y sus instituciones sociales, la búsqueda de mejores niveles de vida materiales y espirituales y el desarrollo de las potencialidades productivas en una perspectiva sustentable y respetando las características culturales que las diferentes poblaciones. Se buscará además relacionar el estudio y comprensión de los problemas ambientales con acciones concretas para afrontarlos, teniendo en cuenta que siempre hay diferentes niveles de responsabilidad en las soluciones, pero también que la acción sobre un cierto problema permite perfeccionar su conocimiento.

2.2. A nivel local

En el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la cual cubre la educación de unos 700.000 estudiantes de todos los niveles, ya contamos desde 2005 con la Ley 1687 de Educación Ambiental, reglamentada según Decreto N° 887 de 2007. Al igual que en la ley nacional, se define a la EA básicamente como una herramienta para el afianzamiento del desarrollo sustentable. Así, sería la educación que promueve procesos:

- *orientados a la construcción de valores, conocimientos y actitudes,*
- *que posibiliten formar capacidades*
- *que conduzcan hacia un desarrollo sustentable*

- *basado en la equidad y justicia social,*
- *el respeto por la diversidad biológica y cultural.* (Art. 2)

Un Comité Coordinador de Asuntos Educativos Ambientales, tiene a su cargo la prosecución de las acciones que promueve la Ley 1687 (Arts. 12 y 13) conjuntamente con la Agencia de Protección Ambiental y el Ministerio de Educación.

Los avances durante 2008 y 2009 se han orientado hacia temas prioritarios como el uso racional del agua, los recursos energéticos, el manejo de la basura domiciliaria, la situación de la cuenca Matanza-Riachuelo. Estos son tratados en el nivel escolar primario, a partir del 3º grado, escalonadamente. Se refuerzan en actividades programadas en las colonias de vacaciones, en la Reserva Ecológica y en charlas en los Centros de Gestión y Participación ciudadana. No faltan las cuestiones referidas a la calidad misma del ambiente escolar, como en los programas sobre Escuelas libres de Humo.

A nivel secundario, se viene implementando un Proyecto de Bioindicadores, para el monitoreo de la calidad del aire mediante el relevamiento de líquenes como indicadores biológicos de contaminación. En el mismo participan cinco colegios de la zona sur de la ciudad, con coordinadores del ámbito de las ciencias naturales provenientes de distintas instituciones. 'De este modo se espera, mediante la aplicación del método científico, promover una visión crítica en los estudiantes en cuanto a la relación sociedad-naturaleza'.² No queda claro si estos estilos son suficiente para el logro de tales objetivos o de algunos otros que también plantea la Ley, como:

- *Fomentar una actitud crítica respecto del estilo de desarrollo vigente y de las prácticas y modos de pensar la relación sociedad - naturaleza,*
- *Desarrollar una comprensión compleja del ambiente, considerándolo en sus múltiples y complejas relaciones, comprendiendo aspectos ecológicos, sociológicos, políticos, culturales, económicos y éticos* (Art. 3)

Nuestra impresión es que todavía se delega el tratamiento de estos temas ambientales exclusivamente a las ciencias naturales, biología, ecología. El ambiente no ha logrado atraer la atención de las ciencias sociales; los nuevos campos híbridos entre lo social y natural no llegan a ser suficiente tema de estudio o reflexión. Sería necesario abrirse paso entre la fragmentación del conocimiento, esforzándose con mayores reflexiones que aporten a la pedagogía ciertos cauces creativos necesarios; en este sentido consideramos insoslayables la autorreflexión y el autoconocimiento a favor de un cambio del

² www.agenciaambiental.gov.ar/areas/med_ambiente (accedido 20-06-2009).

ethos cultural imperante, volver a repensar cómo nos percibimos a nosotros mismos en relación con el mundo no humano.

3. Vínculos entre educación ambiental y filosofía

Si la EA surge ante la necesidad de hacer frente a la compleja relación Hombre-Naturaleza, si apunta a fortalecer nuevas formas de comportamiento, nuevos métodos de pensamiento y una nueva escala de valores, parece natural que tal educación ambiental y la filosofía se tiendan lazos de enriquecimiento mutuo. Desde la normativa sobre EA en nuestro país (la vigente para la CABA y la provincia de Buenos Aires, además del proyecto nacional), se aspira a que *todos* los educadores de *todas* las materias y niveles, contribuyan a que los ciudadanos y ciudadanas adquieran una correcta percepción de la problemática ambiental y de los desafíos a los que se enfrenta nuestro planeta, de modo de poder participar en la necesaria toma de decisiones fundamentadas. Esto quiere decir que el profesor de filosofía -que podría ser un filósofo ambiental- ¿deberá cumplir también un rol en la tarea interdisciplinaria que aspira llevar a cabo la EA? Es más, ¿no sería necesario que el profesor de filosofía o el filósofo ambiental se impliquen activamente en la prosecución de la EA?

Varios objetivos de la EA parecen ligados a competencias habituales del filósofo en función de su aprestamiento profesional, desde la ética, la antropología filosófica, la epistemología; así se registra en expresiones tales como: *construir una mirada crítica a nivel local y regional que permita posicionarse en un lugar protagónico para el reconocimiento de problemas ambientales y el planteo de soluciones; resignificar la crisis ambiental como crisis de conocimiento; incentivar la participación responsable y comprometida, individual y colectiva en el cuidado ambiental y la búsqueda de una mejor calidad de vida; acordar una ética ambiental y promover el desarrollo sustentable, etc.*

Pero cabe preguntarse específicamente si un profesor de filosofía puede ser competente ante los desafíos de la EA, ¿cuáles son los conocimientos que el filósofo adquirió?, ¿cuáles son las competencias que el filósofo debería desempeñar? El término 'conocimiento' alude a una alfabetización ecológica básica. Por su parte, el término 'competencia' comprende la capacidad de 'hacer con saber' y con conciencia de las consecuencias de ese saber. Involucra conocimientos, modos de hacer, valores y responsabilidades por los resultados de lo hecho. Pero ¿quién ha desarrollado competencias para vérselas cómodamente con tales exigencias de integración? ¿acaso los filósofos ambientales?

En las facultades de filosofía del país se conoce muy poco sobre la filosofía ambiental que viene desarrollándose hace más de treinta años en otros países, en cualquiera de sus líneas de reflexión: ética, antropológica, ontológica, epistemológica, estética. En los Institutos de Profesorado tampoco

tiene presencia. El profesor de filosofía, necesario intelectual transformativo, no está pudiendo acceder a una buena formación conceptual sobre el tema, acorde con los debates ya candentes en otros países y los aún pendientes. A modo de ejemplo podemos referir las discusiones y elaboraciones sobre biocentrismo o ecocentrismo, especieísmo, derechos del animal, antropocentrismo fuerte, antropocentrismo débil, sustentabilidad fuerte o débil, etc. Y *‘aunque tales consideraciones distintivas, prima facie, podrían parecer poco prácticas a la hora de las decisiones importantes, tienen más que ver con nuestras decisiones en sí de lo que creemos’*.³

En los currículos de filosofía de las diversas modalidades de la educación formal, la presencia de una filosofía actualizada en su temática y bibliografía debería incorporar algunos de los debates básicos de la filosofía ambiental. De lo que se trata es de recuperar la dimensión política de toda filosofía, en el sentido de su relación crítica con la comunidad del momento, las posibilidades de comprensión a través del discernimiento y las propuestas de nuevos caminos. Esto jugaría un rol insustituible, no solo por la posibilidad que se diera a los jóvenes de frecuentar estas cuestiones sino también para la formación de un necesario sentido crítico que nos proteja frente a los peligros del fundamentalismo y dogmatismo ambiental.

A menudo se ha dicho que la educación ambiental ‘comienza en el patio de la escuela’, ya a nivel inicial; pero ¿dónde sigue?, ¿hasta qué nivel llega o debería llegar? No está incorporada como reflexión necesaria, en los cursos de filosofía. Si aparece como ética, es siempre en el sentido de denuncia de lo mal que se está portando un tercero, pero no como autorreflexión. Y es justamente en el nivel medio donde se nota una alarmante ausencia de la temática ambiental como tema de reflexión, desde la ética y formación ciudadana, desde la filosofía, desde la historia. Se limitan así las posibilidades de transmitir al joven una herramienta conceptual que le sirva para afrontar conflictos ambientales en los que se ponen en juego componentes ideológicos, y no solo para resolver ciertos problemas -por supuesto necesarios- de su entorno.⁴

4. Desafíos para la tarea docente

El tema ambiental de por sí, no es simple; la noción misma de ‘ambiente’ parece complicar las cosas. En efecto, por tal debe entenderse un sistema

³ González Gaudiano, Edgar y Figueroa de Katra, Lyle: “Los valores ambientales en los procesos educativos. Realidades y Desafíos”. En: Revista Iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación, 2009, Vol. 7, N° 2, pág. 105, www.rinace.net/reice/numeros/arts/vol7num2/art5.pdf

⁴ Bugallo, Alicia Irene, ‘El rol del profesor de filosofía en la educación ambiental’, ponencia para las V Jornadas de Filosofía UCES Educación o educoacción, 6 al 10 de octubre de 2008, Buenos Aires.

complejo cuyos vectores son: el factor físico (suelo, agua, aire), el factor biótico (fauna, flora) y el factor social (economía, población, cultura, patrimonio antropológico, etc.). Si bien la cuestión ambiental ha generado nuevas temáticas interdisciplinarias, en los medios académicos no encontramos suficiente espacio para la reflexión conjunta de lo humanístico y lo natural. No se han consolidado todavía los cruces necesarios que alimentarían un pensamiento ambiental enriquecido. Los procesos ‘integradores’ asociados con la EA ¿qué tienen que integrar?, ¿hasta dónde debe llegar la integración?; ¿solo se trata de aproximaciones en el área de las ciencias naturales?, ¿entre las naturales y las sociales?... ¿Dónde se están produciendo estos cruces?, ¿alguien está evaluando su realización? La integración ¿es solo un deseo o límite hacia el que tendríamos que orientarnos, aunque sin alcanzarlo nunca?

Se trataría entonces, de complementar el pensamiento que aísla con un pensamiento que une. Llegar a lo *complexus*, a lo que está tejido junto. Como propone Edgar Morin⁵, el pensamiento complejo trata a la vez de vincular y de distinguir, pero sin desunir. En el campo de la filosofía ambiental se distingue entre las causas de la crisis ambiental y sus raíces. La causa (sería el determinante más inmediato) es material. Si no fuera por la acumulación material de sustancias físico-químicas y orgánicas en una tecnosfera que nos invade, conjuntamente al crecimiento de la población, la crisis ambiental tal vez no se hubiera manifestado aún. Lo que hace crisis es un horripilante desequilibrio material. Y se considera que la raíz es de índole ideológica, vinculada al antropocentrismo fuerte predominante, a sus intereses económicos cortoplacistas de la cultura industrial hegemónica, etc.

El ambientalismo puramente reformista permanece centrado en adoptar medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, que si bien son muy necesarias, no llegan a las raíces del problema. No cuestiona la creencia moderna en el progreso puramente material, factor condicionante de peso de la crisis ambiental actual. Sin descuidar la causa material, la filosofía ambiental ha subrayado desde sus comienzos que para mitigar o superar los aspectos negativos de tal desorden material habrá que tener en cuenta la raíz ideológica y espiritual de la problemática.

La filosofía ambiental existe hace más de treinta años y la escuela media no se ha enterado (tampoco se ha enterado demasiado la universidad). Se limita así la posibilidad de transmitir al joven un aprestamiento conceptual que le sirva para afrontar conflictos ambientales del mundo del trabajo que le espera, en los que se ponen en juego muchos componentes ideológicos.

⁵ Morin, Edgar: “Por una reforma del pensamiento”. En: Revista *El Correo de la UNESCO*, febrero de 1996, pp. 10-14.

4.1. *Dificultades institucionales, epistemológicas*

El pensador ambiental Antonio Brailovsky considera, que, en tanto integración de fenómenos naturales y fenómenos sociales, la EA es necesariamente una de las aproximaciones *de mayor complejidad* al mundo en el que vivimos. Creemos además que se trata de una *complejidad* asociada a varios tipos de dificultades, como por ejemplo la estructura compartimentada del conocimiento en el sistema formal de aprendizaje. El ambiente no ha logrado atraer la atención de las ciencias sociales; los nuevos campos híbridos no llegan a ser suficiente tema de estudio o reflexión. Todavía se delega el tratamiento de estos temas ambientales exclusivamente a las ciencias naturales, biología, ecología.

En el ámbito de la educación formal, como hemos señalado a partir de las aplicaciones de la Ley de EA en la Ciudad de Buenos Aires, los notables esfuerzos y acciones para que los niños o jóvenes puedan afrontar y resolver algunos problemas de su ambiente urbano, suelen ser asistidos y acompañados solo por docentes del área de las ciencias naturales, a veces por los de historia o educación física. Y esto vale tanto para el nivel primario como medio. Es justamente en el nivel medio donde se nota una alarmante ausencia de la temática ambiental como tema de reflexión, desde la ética y formación ciudadana, desde la filosofía, desde la historia.

Es un hecho que el desafío de actuar en pos de la mitigación o resolución de ciertos problemas ambientales que genera, sobre todo, la civilización industrial, puede resultar agobiante. Como reacción a tal agobio, me susstraigo de la responsabilidad. La tercerización de las responsabilidades. La creciente preocupación del público, que peticona por una mayor regulación por parte de los gobiernos, que presiona para promulgar nuevas leyes y que ha motivado la creación de organismos específicos que atiendan estas cuestiones, en la mayoría de los casos terminan desviando demasiado las responsabilidades a terceros. Se instala entonces una jerga difusa refiriendo a la 'actividad antrópica' producto de un 'otro humano' más o menos insensible, que existe en algún otro sitio, en actitud casi siempre amenazante, pero que nunca soy yo. Se argumenta acerca de los distintos grados de responsabilidad, pero se confunde menor grado con no-responsabilidad, lo cual es una falacia (que la filosofía podría estar aclarando...)

Los deberes están asociados a nuestras responsabilidades. A ciertos niveles de la instrucción general en la Argentina, parece que la educación fuera sobre todo un proceso de aprendizaje para identificar al enemigo. Educarse hoy es llegar a saber a quién tengo que echarle la culpa. Y esto marca también una tendencia para la educación ambiental. Revertir esta inercia sería un segundo factor de mayor complejidad. Como apunta Adela Cortina, la revolución ética no ha llegado al ámbito del consumidor que, en el mejor de

los casos, reclama derechos, incluida la protección del ambiente, pero no da el paso a un consumo autónomo, justo, felicitante.

La reflexión ética recae siempre, fácilmente, en lo que está haciendo mal algún otro. ¿Es ético consumir productos que pueden estar producidos de modo no sustentable, simplemente porque se produce en otra región? ¿Tendríamos que empezar a preocuparnos por estas cuestiones desde una perspectiva global, o solo de lo que me toca de cerca? Vale recordar que el lema de los setenta ‘piensa globalmente y actúa localmente’ ha sido reemplazado en los noventa por ‘piensa globalmente y actúa globalmente’.

No basta con la descripción de cómo funciona la naturaleza ni serán suficientes las experiencias de sensibilización positiva hacia ella, si se mantiene disociada la naturaleza idealizada de las pautas de consumo, casi nunca visualizadas en cifras, en ‘cuántos’. ¿Cuánta es la impronta que deja la satisfacción de las necesidades que consideramos vitales? ¿Cuánto de la naturaleza que acabo de apreciar o contemplar estoy usando para hacerme la ropa, la comida, los remedios que necesito, para el uso de agua o aires limpio?

La crisis ambiental es una crisis cuantitativa, vinculada a cuánto consumo, cuánto avanzo, cuánto crece la población humana y la huella humana o ecológica en los distintos países o regiones. Pero casi no se habla de Huella Ecológica. La HE es la tierra o mar productivos requeridos para producir todas las cosechas, carnes, mariscos, madera y fibra que consuma para sostener su requerimiento de energía y dejar espacio para su infraestructura. Se considera que la superficie de la Tierra tiene unas 11.4 mil millones de hectáreas de tierra y mar productivos, luego de descontar todas las áreas de hielo, los desiertos y los océanos. Dividida esta superficie por la población global de 6.300 millones de personas en 2006, da un total de 1,8 ha disponibles por persona. Pero ya en 1999 la HE del consumidor promedio en el mundo era de 2,3 ha, o sea un 20% más que la capacidad biológica de la biosfera. Más allá de este promedio, existen diferencias muy marcadas entre los países y encontramos estándares de HE tales como: Estados Unidos 9,7; Francia 5,3; Japón 4,3; Argentina 3,02; Nigeria 1,0.

Al obviar los datos cuantitativos, la educación descuida una herramienta conceptual útil, claro que no la única, que obraría a modo de eslabón necesario para ligar dos ámbitos que permanecen disociados o enfrentados: la naturaleza idealizada y la actividad humana demonizada (actividad de un humano que nunca soy yo). Se dan cifras, por ejemplo, sobre tala de selvas amazónicas o en nuestros bosques nativos, pero las mismas quedan asociadas a las aventuras irresponsables de las multinacionales con las cuales

no tenemos nada que ver. Aunque la realidad es que esas maderas no se las guardan los inversores de las multinacionales en su casa, sino que se las compramos nosotros para nuestros usos o abusos.

Sostenemos que la enseñanza es una actividad autoreflexiva que debe proponer los interrogantes básicos y orientadores, seleccionar aquellas temáticas y/o contenidos que son centrales para la asignatura e interesantes, tanto para los estudiantes como para el docente. La posibilidad de que un contenido se torne 'con sentido' depende de que sea incorporado al conjunto de conocimientos de un individuo de manera sustantiva, o sea relacionado a conocimientos previamente existentes en la "estructura mental" del sujeto.

Acá aparece otro factor decisivo que se agrega a la complejidad de la educación ambiental: la falta de información significativa disponible. ¿Dónde está la información para la imprescindible alfabetización ambiental?

4.2. Dificultades psicológicas y existenciales

Con frecuencia, la sola mención de una crisis ambiental genera gran desasosiego o se nos torna directamente insoportable de asumir o pensar a fondo, dado el peso de la cuestión, que exigiría la reconsideración misma de nuestro puesto en el planeta. En primer lugar, tenemos el impacto del reconocimiento de que la biosfera es vulnerable. La crisis ambiental proviene del ámbito de lo considerado no conciente, no pensante: de los desechos de los que me quiero liberar, de la mugre que interfiere en mi vida digna, de la chatarra descartada que no quiere volver a encontrar. (La psicología no parece estar colaborando a fin de establecer un vínculo más conciente con los desechos). El triste apercibimiento de que la naturaleza no se hace cargo (como lo hacía hasta ahora, sin costo alguno) de todas nuestras porquerías, produce desolación.

En segundo lugar, lo dicho anteriormente viene a complicar y profundizar la zozobra existencial introducida por la Segunda Revolución Científica (desde mediados del siglo XIX) con los principios de la termodinámica, la descripción de procesos dinámicos irreversibles que siguen la flecha del tiempo, y más tarde, las ciencias del caos y la complejidad. A juzgar por los hechos, y a ciertos niveles, parece resultar inaceptable el conocimiento del funcionamiento real del planeta, el reconocer el carácter turbulento o desequilibrado de sus procesos constitutivos. Enseñarnos a convivir con el riesgo, lo incierto, lo inesperado (más allá del nivel teórico), no parece tarea fácil. Prefiero creer que algún fenómeno catastrófico es de origen antrópico a aceptar que es de origen natural no controlable... ejemplo, los tsunamis, que no son vistos como procesos de origen geofísico.

Entonces preferimos idealizar; el área ambiental está sujeta a una increíble banalización. Desde tal banalización se afirma que *todo lo que es natural es bueno*, y es garantía de salud, de todo lo benéfico, inocuo o preferible. Otro tanto pasa con *la idea de 'armonía' en la naturaleza*, de que la naturaleza siempre sabe lo que hace, que reacciona a nuestros maltratos (o que nos premiaría si nos portamos bien con ella...). El sinsentido llega al uso de tantos términos absurdos, como: tintorería ecológica, cuero ecológico, pieles ecológicas.

Es un hecho que el desafío de actuar en pos de la mitigación o resolución de ciertos problemas ambientales que genera, sobre todo, la civilización industrial, puede resultar agobiante. Como reacción a tal agobio, me sus-traigo de la responsabilidad. La tercerización de las responsabilidades. La creciente preocupación del público, que peticiona por una mayor regulación por parte de los gobiernos, que presiona para promulgar nuevas leyes y que ha motivado la creación de organismos específicos que atiendan estas cuestiones, en la mayoría de los casos terminan desviando demasiado las responsabilidades a terceros.

En este sentido cabe destacar la relevancia del Artículo 11° del proyecto de ley nacional, que señala los siguientes objetivos y principios:

- a) Destacar una visión humanista, solidaria, holística, que revalorice lo local en su interacción dinámica con lo global;
- b) Promover la formación sobre el ambiente, el territorio, la sociedad, los recursos naturales, el desarrollo y la cultura;
- c) Desarrollar un proceso educativo inter y retroactivo, que articule el conjunto de relaciones locales, regionales, nacionales e internacionales;
- d) Favorecer enfoques pedagógicos que basen su accionar en el trabajo transdisciplinario;
- e) Estimular el derecho a la información ambiental, incorporándolo en los diseños curriculares;
- f) Respetar la multiculturalidad y el diálogo intercultural, incluyendo proyectos pedagógicos didácticos de educación bilingüe en el sistema educativo que integre a nuestros pueblos indígenas u originarios;
- g) Capacitar a los trabajadores de la educación para la formación ambiental, profundizando el desarrollo de métodos didácticos que fomenten capacidades de análisis crítico, de investigación, de discusión, de alternativas y participación democrática que privilegien la aplicación práctica del aprendizaje orientada a la solución de problemas concretos.
- h) Promover y estimular las relaciones de la ciencia y tecnología, su interrelación e integración, desde una perspectiva sustentable e incorporar al proceso educativo el fenómeno de la revolución científica contemporánea, que afianza el andamiaje relacional, complejo e interactivo;

i) Jerarquizar la importancia del derecho a la información ambiental para la construcción de los diseños curriculares, especialmente a nivel local y regional.

Y muchas de nuestras expectativas están centradas en los logros de lo pautado en el Artículo 12:

a) Construir y diseñar el currículum pertinente según los niveles del sistema educativo, teniendo en cuenta los principios de la Educación Ambiental, reorganizando los contenidos disciplinares, la organización curricular y el diseño del Proyecto Institucional;

b) Ampliar y mejorar los planes y programas de los Institutos Terciarios, a fin de capacitar a los agentes formadores en el análisis de conflictos socioambientales, en el debate de alternativas y en la toma de decisiones orientadas a la resolución de los conflictos socio-ambientales;

c) Publicar y editar materiales destinados a la capacitación en Educación Ambiental para los agentes formadores, en el análisis de conflictos socio-ambientales, en el debate de alternativas y en la toma de decisiones orientadas a la resolución de los conflictos socio-ambientales;

d) Articular el Proyecto de Educación Ambiental con la sociedad para promover orientaciones, programas de concientización, formaciones específicas de actores sociales e individuos estimulando la participación ciudadana en la resolución de los conflictos socio-ambientales;

e) Favorecer la constitución de gabinetes de investigación sobre las problemáticas ambientales locales y regionales en las Instituciones Educativas de todos los niveles.

En efecto, la tarea de formación docente para la EA requerirá la resolución de importantes desafíos, tales como resolver si el profesor de filosofía tendrá algún rol relevante en tal empresa, quiénes podrán formarlo en las competencias oportunas, cómo ambientalizar los currículos en sus contenidos de antropología, de ética, etc.

5. Síntesis

La EA, tal como la encontramos en las propuestas normativas del país, parece estar alejándose de una tendencia supuestamente centrada solo en 'lo ecológico', en la naturaleza silvestre, para involucrarse con temas sociales y económicos desde la intervención educativa. Así, se la presenta dirigida a apuntalar los cimientos del desarrollo sustentable. Esta es la tendencia vigente hoy en Latinoamérica, acorde con lineamientos internacionales.⁶ El

⁶ Edgar González Gaudiano presenta un detallado panorama de los debates y cambios conceptuales referidos a educación ambiental vs. educación para el desarrollo sostenible en "Imaginario colectivo e ideario de los educadores ambientales en América latina y el Caribe: ¿Hacia una nueva matriz disciplinaria constituyente?". En: OEI, *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 40, Enero-Abril, 2006.

giro puede tener muchas ventajas, como favorecer que se canalice más financiamiento y mayor apoyo político al desarrollo de sus propuestas y proyectos. Al mismo tiempo, parece comprometer la participación de áreas gubernamentales que se encontraban al margen del proceso de la formación ambiental en general. Pero también existe el grave peligro de que las metas relacionadas con la educación para la conservación ambiental sean postergadas frente a la magnitud de los problemas sociales y económicos.

La opción por el desarrollo sustentable ¿es una opción a-política, neutral, desideologizada? ¿Se trata de un desarrollo tecnocrático, consumista, competitivo o estamos ante una real alternativa a esa tendencia vigente pero ambientalmente insustentable? ¿Hasta qué punto no estamos continuando con un estilo de desarrollo generador de inequidades, injusticia, exclusión? En este sentido, el adentrarse en el campo de la ética y la filosofía ambiental, en tanto se plantean como una crítica de los modos dominantes de producción y consumo que dan la espalda a los condicionamientos ambientales, puede ayudar a fortalecer las capacidades analíticas y críticas de nuestros jóvenes, con la finalidad de que en el futuro puedan asumir con menos ingenuidad un asunto con numerosas implicaciones de tan distinto nivel y alcance.

En el nivel medio, además de 'Filosofía', existen otras asignaturas del trayecto de contenidos básicos comunes que pueden considerarse naturalmente vinculables con la actividad del profesor de filosofía; ellas son: 'Derechos Humanos y Ciudadanía', 'Culturas y Estéticas Contemporáneas' y 'Construcción de la Ciudadanía'. Pero las dos primeras no pueden ser dictadas por especialistas en la enseñanza de la filosofía. La última sí, pero también puede dictarla cualquier profesor del nivel medio en tanto se entiende que quien la dicta lo hace en virtud de su carácter ciudadano, no como especialista de la enseñanza.

En la actualidad, está circulando el borrador de la propuesta de la Secretaría de Educación de la Dirección Provincial de Educación Secundaria de la Provincia de Buenos Aires, orientada a constituir una Nueva Escuela Secundaria obligatoria de 6 años. En dicha propuesta de reforma, filosofía reduce sus horas y se transforma en una materia ya no básica sino de orientación. Quedaría en la Orientación en Ciencias Sociales como 'Filosofía', en la Orientación en Ciencias Naturales como 'Historia y Filosofía de la Ciencia' y en la Orientación en Artes como 'Filosofía/Sociología'. Se evalúa, además, incluir a partir de 2010 y para los tres últimos años, la formación en filosofía política, instrucción cívica e historia del pensamiento.

Cabe preguntarse si todas estas asignaturas quedarán alcanzadas en algún momento por las nuevas leyes sobre EA, diseñada como dimensión específica del sistema educativo, desde un lineamiento curricular transversal a todas las disciplinas. ¿De qué modo contribuirán a la ‘construcción de valores, competencias, experiencia y voluntad de actuar de forma individual o colectiva en la resolución de los problemas ambientales presentes y futuros? Por ahora y concretamente desde la práctica de la enseñanza de la filosófica, no se está promoviendo aún suficientemente la integración de las conductas cotidianas ambientalmente problemáticas al campo de la autorreflexión y del autoconocimiento. Los educadores ambientales, por su parte, aun de cara al desarrollo sustentable, siguen aferrados a una pedagogía centrada en la naturaleza.

Hemos enviado sendas contribuciones a dos eventos que consideramos relevantes en 2009; el primero, el VI Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, a realizarse en La Plata del mes de septiembre, y el segundo, “Congreso Internacional de Filosofía y Educación en Nuestra América”, del mes de octubre en Mendoza. Ambos foros se presentan como ambientes por demás auspiciosos para ampliar estas dudas y debates acerca del rol de la filosofía ante los desafíos de la educación ambiental en la región.

Bioética, biopolítica y dignidad humana en el nuevo orden biotecnológico

Patricia Digilio*

Resumen

La directa intrusión en la génesis misma de lo viviente a través de los desarrollos de la biología y de la genética predictiva y diagnóstica y su implementación mediante la ingeniería genética posibilitan inéditos modos de relación entre las nuevas perspectivas de conocimiento que se generan y las formas de acción que desde esos nuevos conocimientos se impulsan. Este trabajo procura, en el marco del debate actual sobre el alcance y el significado de la noción de dignidad atribuida a la vida humana, indagar en la relación que en estas nuevas condiciones se establece entre bioética y biopolítica.

Artículo

Procreación sin sexualidad, genética predictiva y diagnóstica, intervención y rectificación de lo viviente a través de la ingeniería genética, decodificación del genoma humano, identificación de los genes, de sus funciones y potencialidades, clasificación. Un encuentro entre la biología y la medicina del que nace un nuevo campo de conocimiento e intervención sobre la vida humana: la biomedicina. ¿Qué hay de común entre estos hechos? ¿Cuánto de lo viejo se actualiza en lo novedoso de estos conocimientos y prácticas? Intervenir sobre la vida no es observar, ni contemplar. Es dominar, controlar dirigir. Es habilidad para actuar. Esta habilidad para actuar se acompaña de una concepción instrumental de la razón para la cual la dimensión *instrumental* representa el rango más elevado de la acción. La acción se vuelve así “acción instrumental” (producción y fabricación) y el pensamiento “conocimiento”, en el moderno sentido de *know How*¹. Acción instrumental y “saber hacer”, subordinados al principio de utilidad y bajo la tutela de la relación medios-fines conforman la matriz en la que se

* Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Especialista en Planificación y Gestión de Políticas Sociales y magíster en Políticas Sociales por la misma universidad. Profesora e Investigadora UBA-UNlu. Profesora de posgrado de la Universidad de Buenos Aires y otras universidades nacionales. Se ha desempeñado como consultora en el área de políticas públicas. Autora de numerosos artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación y de capítulos de libros colectivos aparecidos en el país y en el extranjero.

¹ Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

gesta la ciencia moderna. Esto es: las formas de producción de conocimiento legitimadas científicamente, a la vez que fundan las condiciones de posibilidad para las nuevas formas de intervención sobre la vida. Bajo esta perspectiva me interesa en este trabajo establecer una conexión entre las nociones de bioética, biopolítica y dignidad humana. Estrictamente quiero referirme a esa trama de sentidos que se produce en el entrecruzamiento entre *bioética* y *biopolítica* porque es en ese entramado en el que el tratamiento de la dignidad humana tiene lugar. Esta perspectiva obedece a dos razones, la primera, una inclinación personal: la preferencia por discutir el significado y el alcance de los conceptos no de manera abstracta sino en el conjunto de las relaciones sociales y políticas en que los conceptos se inscriben considerando especialmente las condiciones de ejercicio del poder, de desigualdad, de opresión y subordinación presentes en esas relaciones. La segunda, remite a la convicción de que ningún sistema de organización político, económico y social se sostiene solamente en la fuerza. Requiere de la conformación de ese sistema simbólico que lo refuerza, lo mantiene y lo naturaliza. El poder de estos sistemas simbólicos radica justamente en que las relaciones de fuerza que están allí presentes no se expresan como tales sino que se manifiestan de una manera que las vuelve irreconocibles puesto que toman la forma de relaciones de sentido. Si como sabemos la función de los sistemas simbólicos es la de hacer ver, hacer creer, la de confirmar “una visión del mundo” no hay que olvidar que ese poder, esa función se mantiene como tal en tanto esa visión del mundo es por un lado, reconocida y aceptada como legítima y natural y por el otro desconocida como arbitraria. De manera que si hay una forma de dismantelar ese poder, esa función, esta consiste en demostrar que esa visión del mundo es una, y no la única, ni necesaria ni natural. Este reconocimiento es el primer paso, la condición necesaria -aunque no suficiente- para la producción de sentidos distintos y por eso mismo para oponer al discurso que se presenta como ortodoxia dominante otros discursos, otros sentidos, otras visiones del mundo y por lo tanto otras formas de acción en el mundo. De manera que si los conceptos no vienen dados y si la filosofía es la disciplina que consiste en *crear* conceptos² hay que decir también que esta creación no es un puro producto de la contemplación ni de una reflexión desencarnada sino que forma parte de ese campo de fuerzas en el que el poder se dirige como lucha por el sentido. Sobre la base de estas consideraciones es que propongo pensar la relación entre bioética, biopolítica y dignidad humana en su inscripción en este; nuestro tiempo. Un tiempo que anuncia un *cambio civilizatorio* y en el que también convivimos con la incómoda sensación de que emprendemos un camino para el que estamos muy poco pertrechados y que la palabra “progreso” ya no puede ser el conjuro que nos protege. Un tiempo signado por dos interrogantes que lo atraviesan:

² Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 7 y ss.

¿Qué es la vida? Al que inmediatamente le sigue este otro: ¿Qué es ser humano? Y se trata de hacernos estas preguntas en un mundo dominado por una perspectiva científico-técnica y en el que ese biocrático sueño de la infinita perfectibilidad técnica de lo que por el momento conocemos como “ser humano” alcanza inéditas posibilidades. Se trata de interrogarnos por el valor de los valores éticos, esos que por inmateriales no pueden medirse, en un mundo dominado por el *espíritu racional del cálculo* y en el que los criterios de eficacia y eficiencia parecen ser los únicos que rigen la relación entre medios y fines. Es con este telón de fondo que esas preguntas ¿qué es la vida?, ¿qué es ser humano? se enuncian.

Entre las concepciones que compiten entre sí para dar respuesta a estas preguntas la perspectiva biotécnica alcanza gran significación pero además, como resultado de las formas de comprensión de la vida que la biología molecular introduce, la acción biotecnológica también alcanza hoy un poder inédito: la efectiva posibilidad de una transformación dirigida de lo viviente en general y del ser humano en particular. Los desarrollos de la biología y de la genética predictiva y diagnóstica, y su implementación mediante la ingeniería genética configuran -y esto es un hecho- un dispositivo capaz de la transformación del hombre por el hombre mismo. Capaz de una transformación de la especie por la especie misma. Esta situación, en la que saber y poder se entrelazan es, indudablemente, de una gran significación política y también ética porque habría que preguntarse si esta perspectiva de conocimiento y esta posibilidad de tecnificación de lo humano no modificará la autocompresión ética de la especie de tal forma que ya no podamos vernos cómo seres vivos éticamente libres y moralmente iguales³. De manera que se trata de una cuestión que presenta dimensiones políticas y éticas y que compromete tanto a la biopolítica como a la bioética.

Biopolítica y Bioética son términos que tienen en común la palabra *bíos*. Cada uno de estos términos supone una interacción entre las palabras que lo componen. Puede decirse que se produce una interacción entre ética y *bíos* y una interacción entre política y *bíos*. Y es fundamental comprender el carácter que se le imprime a este *bíos* para analizar esta interacción.

Vida y tecnología

No puede dudarse de que la biotecnología constituye un salto cualitativo en el desarrollo tanto de la biología como en el de la medicina. Si hasta su llegada estas habían acompañado, estudiado, analizado y hasta orientado los procesos biológicos, con la biotecnología alcanzan ahora la capacidad de transformarlos en su misma génesis alterando de manera imprevisible su

³ Habermas, J.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

desarrollo. La externalización del huevo humano, la posibilidad de procrear sin sexualidad, las intervenciones de la ingeniería genética representan acontecimientos de profunda importancia para la humanidad en tanto hacen posible que las llamadas “ciencias de la vida” intervengan directamente sobre lo viviente. Estas nuevas intervenciones actualizan sin embargo viejas cuestiones al renovar, disponiendo ahora de nuevos conocimientos y técnicas, esa tendencia reduccionista de la medicina y las ciencias biológicas que busca asignarle a las conductas humanas, a la enfermedad *un lugar, una causa*. Se trata de localizar, de aislar, de circunscribir. En esta tendencia el proyecto de secuenciar el genoma humano, el más vasto programa de investigación en genética, que en sus comienzos se había centrado en la identificación de las enfermedades genéticas, particularmente las monogénicas, ha extendido su interés, en principio orientado a las patologías graves, hacia un campo potencialmente infinito que incluye la calidad de vida, el bienestar, los comportamientos sociales, y demás. En consecuencia, proliferan los estudios científicos sobre las bases genéticas del comportamiento humano que en confluencia con el resurgimiento de la sociobiología refuerzan la extensión y aceptación de estas formas de conocimiento y explicación de los comportamientos sociales.

Así, es posible observar el anuncio del hallazgo “del gen de la homosexualidad” o el de “la violencia”, “la infidelidad” y demás. Y aun cuando el contenido de estas afirmaciones resulte tan exagerado como falso su inscripción simbólica e imaginaria no deja de ser inquietante.⁴ Paralelamente, tanto este exagerado poder que se le atribuye a los genes, como una interpretación muy laxa de cómo funcionan permiten que estos puedan ser invocados para explicar el origen de rasgos específicos y también de estructuras y funciones de los organismos. Al mismo tiempo que cobran significación relevante las nociones de “predisposición genética” y de “riesgo genético” para la comprensión de los procesos de salud-enfermedad. Esta idea de riesgo genético modifica substancialmente los conceptos de enfermedad, salud, normalidad y libertad en la medida en que el individuo es caracterizado por defecto en comparación con su representante teórico de la especie: “el ser sano” abstracto (Uno y lo Mismo). Del mismo modo se produce un deslizamiento de sentido entre los conceptos de anomalía y enfermedad que pasa por alto que no toda anomalía es patológica, al ser representadas una y otra como falta actual o potencial respecto a un estado de salud ideal⁵. Por otra parte, si bien es cierto que la genética predictiva y diagnóstica no establece todavía una clasificación jerárquica entre los genes, en tanto solo reconoce genes normales y genes patológicos, es

⁴ Me he extendido particularmente sobre este tema en Digilio, P., “El gen como un nuevo ícono cultural”. En: *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, N° 30, 2002.

⁵ Hubbard, Ruth: *The Politics of Women's biology*, New Jersey, Rutgers University Press, 1990.

posible escuchar que los especialistas hablan del “gen bueno” y del “gen malo”, del “gen enfermo” (aunque la enfermedad solo pueda expresarse en el portador del gen, en el caso que efectivamente se exprese). No obstante, no es imposible imaginar que en virtud de esta distinción, que implica un juicio valorativo, la tendencia de la acción biomédica “preventiva” se oriente a que el “buen gen” sea respetado y propagado, el malo eliminado⁶. Esta idea, por cierto tan esquemática como exagerada, de que la salud de cada uno está indefectiblemente programada contribuye a una percepción de la salud, la enfermedad o la discapacidad como problemas individuales y no sociales. En consecuencia favorece una interpretación y un tratamiento de estas situaciones que incrementa la responsabilidad individual al mismo tiempo que minimiza la responsabilidad social. Además, todo lo que pueda decir la genética pronosticadora acerca de las personas existentes, también “podrá leerse” en esas personas potenciales que son los embriones. Aunque de esto puedan derivarse actitudes diferentes: tratamiento o creación de condiciones de existencia específicas para resistir a las patologías previstas en las personas, eliminación de los embriones que muestren un genoma con promesas insuficientes y elección del mejor embrión para su transformación en niño. Indudablemente estas posibilidades introducirían jerarquías sociales respecto a características biológicas que hasta ahora habían resultado insospechadas. Esto significa que resultaría posible establecer una jerarquía en el orden sanitario en base a los patrimonios genéticos. De manera que, anticipándose a la expresión de cualquier patología, la evaluación *a priori* del riesgo de desarrollar una enfermedad podría definir una especie de clasificación sanitaria de las personas de la que se derivarían consecuencias respecto de la consideración de que serían objeto y las prerrogativas que se le concederían (educación, empleo, seguros, procreación, etc.). Ahora bien, la clasificación de los individuos en una escala de calidad potencial según sus patrimonios genéticos no puede pensarse sino como una operación en la que la dicotomía valorativa presente en la idea de alteridad se manifiesta. En este proceso y sobre estas bases la biomedicina podría brindar nuevos elementos para la construcción de las categorías de “incluido”, “recluido” y “excluido” poniendo al mismo tiempo en marcha las condiciones para una nueva forma de exclusión biológica cuyos límites, sin embargo, resultan difusos. Porque ¿qué puede considerarse un defecto o una desviación genética? La respuesta a esta pregunta dependerá de la definición de normalidad que actúe como medida y esta no será independiente de la precisión y el alcance que adquieran las técnicas de diagnóstico por lo tanto será susceptible de permanentes modificaciones y una definición variable en la construcción de una “normativa biológica de lo humano” puede resultar manipulable y por lo mismo indudablemente

⁶ Testart, J. y Godin, Ch.: *El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

peligrosa. Adentrarnos en la complejidad de este tema exige su consideración no solo desde la perspectiva del discurso biomédico, sino también desde las aspiraciones y deseos que podría llegar a resumir y encaminar en nuestras sociedades. Conviene entonces tener presente que los propósitos tecnológicos no aparecen ni se extienden, sino en relación con una demanda potencial de la sociedad, y que es esta una sociedad muy preocupada por la apariencia física, la belleza y la perfección. Intolerante con las diferencias, con la enfermedad y la discapacidad y en la que conceptos como rendimiento, higiene y eficacia han estado (y están) estrechamente ligados a formas de organización y control social. Tampoco deberían olvidarse *las contribuciones de estudios científicos neutrales* para la formulación de “criterios objetivos”, que han permitido justificar y legitimar formas de diferenciación, opresión y subordinación basadas en las características raciales, físicas, étnicas, de las personas habilitando, incluso, procedimientos como el genocidio y la eugenesia.

Las nuevas condiciones en las que se produce la intrusión sobre los procesos de la vida ponen en movimiento una dinámica probablemente irreversible de control de lo viviente en la que las diferencias entre los patrimonios genéticos de los individuos podrían ser ordenadas según se definan, al impulso de los nuevos conocimientos, los contenidos de las categorías de normal/anormal/patológico. Categorías que a su vez reposan sobre ese persistente sedimento que es la tensión entre lo que se define como lo Uno y lo Mismo y aquello que es definido como Lo Otro, lo diferente. Pero es preciso recordar que no hay Lo Mismo y Lo Otro en un sentido ontológico. Que Lo Mismo y Lo Otro son tales por su carácter relacional y que los significados de esta relación se tejen en esa trama en la que saber y poder se entrelazan en el ordenamiento del tablero de las diferencias *en y para* cada sociedad.

Algunas consideraciones sobre el concepto de biopolítica

En la última década el uso del término ‘biopolítica’ se ha extendido tanto que entre el uso y el abuso nada parece quedar hoy por fuera de la biopolítica por lo cual corresponde hacer algunas precisiones. Foucault, quien dedicó buena parte de su trabajo intelectual a la identificación de los procedimientos técnico-políticos que permiten asegurar el funcionamiento de las relaciones de dominación, hace notar a propósito de sus estudios sobre el poder, que a partir de la época clásica es posible observar una profunda transformación de los mecanismos de poder y que esa transformación consiste en el pasaje del derecho del soberano de *hacer morir o dejar vivir* a un poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte*. De manera que si:

Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente, y además capaz de existencia política; el hombre moderno

es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente⁷.

Identifica entonces una forma nueva de poder al que llama *biopoder*. La biopolítica es expresión de ese biopoder. Y al desarrollar Foucault esta noción de *biopolítica introduce la dimensión política como una condición inseparable del problema de la comprensión de la especie*. Pero ¿cuál es el objeto de la biopolítica? El *objeto* de la biopolítica es la población. La población como problema a la vez político y científico, biológico y de poder. ¿Y cuál es el objetivo de la biopolítica? El objetivo de la biopolítica es establecer mecanismos globales de regulación de los fenómenos propios de la vida de la especie mediante acciones que se conforman según la secuencia población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Su función tiene efectos tanto disciplinarios como de regulación. Es también esa matriz en la que se gesta ese “ordenamiento” que permite identificar en la población lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal, lo productivo y lo improductivo y a partir de esta identificación llevar adelante acciones de separación, marcación, exclusión y desplegar esos mecanismos político-sociales de control y regulación, de integración y disciplinamiento que hacen al *buen funcionamiento del cuerpo social*. Patología, higiene, salud, son categorías que corresponden a la biopolítica y que requieren de la competencia de disciplinas específicas capaces de producir las formas de conocimiento y los conceptos que permitan organizar y diseñar las formas de intervención para ese buen funcionamiento del cuerpo social produciéndose así la conexión no analógica, no metafórica sino concreta, real y material de la política con la biología y la medicina. La especificidad de la biopolítica consiste en dominar, diseñar, hacer objeto de poder la vida. En realidad, y más estrictamente, se trata de *ciertos y determinados procesos biológicos comunes* de ese objeto que es la *población*. En este sentido, los dispositivos que hacen a la biopolítica, según ha sido definida, serán concebidos de acuerdo con una determinada concepción sobre la vida, una determinada perspectiva para la identificación, interpretación y conocimiento de esos procesos biológicos que se reconocen como comunes a la población y según el grado de significación que se les atribuya a estos para la regulación de las representaciones sociales sobre las cuales se pretende operar. En función de estos elementos serán diseñados las formas y los instrumentos de intervención que completan los dispositivos.

En resumen, la biopolítica consiste en una suerte de administración económico-política de la vida -de la vida humana- cuyo alcance, forma y significación habrán de ceñirse a la producción de saberes correspondientes a

⁷ Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1984, edición al cuidado de Juan Almela, p. 173.

estos objetivos, al sistema político-económico y a las cuestiones que hagan al problema de la gobernabilidad. En una economía incipiente, en un orden político fundado en la idea de la autonomía y el desarrollo del estado, en un mundo en el que “la fuerza de trabajo” como mercancía, y el mantenimiento de un ejército de reserva son centrales para ese desarrollo y para la regulación de las relaciones políticas, sociales y económicas ese poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte* debe ser comprendido en esta clave: mantenimiento y reproducción de la vida, producción de cuerpos útiles para el trabajo, dóciles políticamente. Ahora bien, si los nuevos conocimientos provistos por la biología y la biomedicina permiten introducir una nueva interpretación de la vida, al mismo tiempo que ponen en entredicho otras y hacen posible, la directa intrusión en la génesis misma de lo viviente, necesariamente inauguran también un nuevo horizonte de comprensión, de significaciones y de acciones en relación con los procesos biológicos que interesan a la biopolítica y si al mismo tiempo la concepción de “ejército de reserva” para considerar a una parte de la población comienza a ser sustituida por la de *población absoluta excedente*: aquellos que no pueden ser empleados ni siquiera como mano de obra económica (porque pueden o podrán ser reemplazados por instrumentos automatizados más eficientes y todavía más económicos) ni pueden ser considerados como consumidores dado sus niveles de indigencia: los llamados *supernumerarios* de hoy⁸ ¿en qué clave, en estas nuevas condiciones, debe leerse ese poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte*? Parece correcto aventurar profundas modificaciones en la constitución de los dispositivos de la biopolítica misma. Nuevos entrelazamientos entre saber y poder que podrían dar lugar a una nueva tecnología biosociopolítica, cuyo funcionamiento no podemos todavía precisar pero sí estamos en condiciones de afirmar que estará implicada, aunque no necesariamente determinada, por el alcance y la significación que justamente adquiera la propia noción de *bios*⁹ y con el valor que se le atribuya a la “vida humana” de lo cual a su vez dependerán las consideraciones y prerrogativas que a esta se le concedan. Esta vida humana que cuando es definida y comprendida como cargada de valor ético-político se sitúa por encima de la vida común de las otras especies, cuando es definida y comprendida bajo la forma biológica-mecánica y es abstraída de toda forma jurídica-política conduce a la reintroducción de una antigua distinción: la distinción entre *bios* y *zoe*: es decir, la distinción entre la vida calificada y el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos. ¿La biopolítica remite al término *bios* como la vida calificada o al simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos? Pero ¿es concebible una vida humana natural, despojada de todo rasgo formal? ¿O justamente

⁸ Empleo el término “supernumerarios” en el sentido que le imprime Robert Castel.

⁹ Ver Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, y del mismo autor *Experimentos con uno mismo*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

ese despojamiento es el resultado de una operación político-discursiva *que hace del bíos zoe?*

Consideremos para pensar esta cuestión otra perspectiva sobre la biopolítica además de la aproximación que sobre las lecturas de Foucault hemos esbozado.¹⁰ Tras los paradigmas organicista y humanista respecto de la biopolítica se institucionaliza en 1973 en el mundo anglosajón, el enfoque naturalista para pensar la relación entre biología y política. Este enfoque refiere a la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política y en contraste con la tradición política moderna, que encuentra su expresión en las teorías del contrato social donde la naturaleza es una instancia que debe ser superada por el orden político, esta perspectiva biopolítica naturalista -en especial la línea norteamericana- considera a la naturaleza no solo el como fundamento del orden político sino también como la única referencia regulativa posible. En oposición a una perspectiva que comprende los acontecimientos sociales en su compleja inscripción cultural e histórica, estos son analizados y comprendidos, tal como aparece en los trabajos de la renaciente sociobiología a la que ya hemos hecho referencia, como dinámicas que pueden expresarse en términos biológicos remitiéndose al bagaje genético del sujeto y a las necesidades evolutivas de la especie, en este caso la humana, que difiere cuantitativamente pero no cualitativamente de la animal. De allí que hasta los comportamientos políticos que pueden identificarse en la historia como “recurrentes” pueden interpretarse como constitutivos de esa naturaleza que aflora siempre inevitable y sistemáticamente. Como puede inferirse en esta perspectiva la política queda subordinada al orden natural. En particular al orden biológico y la historia humana reducida a ser expresión de “nuestra naturaleza”. Indudablemente que esta interpretación transforma radicalmente la relación entre *bíos* y política que habíamos desarrollado. Porque el concepto no remite aquí al modo en que la vida es administrada, por la política sino al modo en que la política es limitada por esa vida sujeta a su condición natural. En este paradigma natural la vida humana pierde su contenido histórico-social. Lo que se disuelve es la historicidad de los hombres en sociedad, su libertad. Esa capacidad que Arendt reconoce como propia de la condición humana que es la *acción* y que se revela en la vida política que es únicamente humana en tanto solo los seres humanos son capaces de imaginar de otra manera lo que es y lo que puede ser y por lo tanto de intervenir sobre el curso de los hechos.¹¹ Es por eso que la acción no puede predeterminarse ni calcularse y es por eso que puede esperarse de los seres humanos lo inesperado en tanto seres capaces de realizar lo que parece infinitamente improbable en

¹⁰ Remito aquí a algunos de los desarrollos que acerca de este tema presenta Roberto Esposito en su libro: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.

¹¹ Arendt, Hannah, ob. cit.

lugar de estar determinados. En esta posibilidad radica la grandeza de la acción y lo propio de la vida política en la que se revela esta única cualidad de los humanos no de ser distintos sino diferentes. Son estos los modos en que los humanos se presentan unos a otros no como objetos físicos, sino *en tanto humanos*. Por lo tanto lo que se anula en esta perspectiva es ese movimiento de autoinstitución en que los hombres aparecen como hombres *igualmente* políticos. En verdad, la misma idea de “naturaleza humana” tiene una inscripción cultural y política en los saberes que la han tematizado y resulta por lo tanto inconsistente hablar de “naturaleza humana” como algo “dado”. Sin embargo, la noción de “naturaleza humana” es hoy objeto de múltiples interpretaciones, definiciones y consideraciones algunas de las cuales parecen renacer desde muy atrás en el tiempo. Paralelamente asistimos a la extensión de toda una corriente del pensamiento político que corresponde al enfoque de los científicos políticos que se valen de conceptos biológicos (provenientes en especial de la teoría evolucionista darwiniana) y de técnicas de la investigación biológica para estudiar, explicar, predecir e incluso prescribir el *comportamiento político*¹². Indudablemente estudiar, explicar y predecir no es lo mismo que prescribir. Cuando se alude aquí a la función de *prescribir* lo queda oculto es justamente el valor que se le otorga a la naturaleza *como hecho* y *como deber*. Lo que de esta manera se elude, lo que queda sin explicitar es la operación político-discursiva que consiste en subsumir la política a la naturaleza. Y esto al mismo tiempo que desde la ética se alzan voces que ponen en cuestión el reconocimiento de la dignidad atribuida a los seres humanos. Esta posición viene a coincidir con esa mirada “naturalista-biologicista” puesto que la noción de dignidad es un principio y una exigencia moral tanto desde el punto de vista ético como del político pero no se extrae de “la naturaleza” ni tiene ninguna traducción biológica, es un valor que la biología ignora y del que una aproximación naturalista tecnobiologicista a la condición humana puede prescindir.

Biopolítica y bioética

La bioética debería entonces estar atenta a las nuevas formas sobre la comprensión de la vida que la mirada biotecnológica inaugura y no perder de vista esa conexión que se produce entre ella y la biopolítica en función de ese *bíos* que comparten. No debería desconocer su dimensión política a menos que se resigne, recordando a Adorno, a ser esa disciplina degradada y melancólica que tan solo permite reflexiones desde la vida dañada. A menos que se resigne a ser solamente un centinela de una precaria frontera siempre en movimiento entre lo que se puede hacer y lo que se debe hacer y de la que ya sabemos cuál es su lado más débil. Pero si no se resigna

¹² La referencia citada por Esposito corresponde a A. Somit y S.A. Peterson, “Biopolitics in the year 2000”. En: *Research in Biopolitics*, Amsterdam-Londres-Nueva York-Oxford-París-Shannon-Tokio, vol. VIII, p. 181. La misma puede confrontarse en Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 40 y ss.

deberá reconducir sus esfuerzos más allá de la supervisión de los actos y abandonar esa carrera detrás de la ciencia y esa capacidad de adaptación con la que en muchos casos ha venido operando para demostrar el coraje de adoptar posiciones de principios firmes. En esta disputa por los sentidos, la embestida contra ciertos principios tiene su función ideológica: tranquilizar las conciencias de las sociedades democráticas haciendo ver sus regresiones como revisiones y como avances.

Convendría tomar conciencia que el reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales para todos los seres humanos no es producto de la contingencia ni una declaración caprichosa sino que tiene su inscripción histórica; es la respuesta ética y política al reconocimiento de las atrocidades efectuadas contra los seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial. Convendría también disipar la ilusión de que ciertos hechos son solo posibles en los “totalitarismos” porque en las democracias, estructuralmente desiguales, atravesadas por relaciones de opresión, subordinación e injusticia también cada uno de estos principios pueden ser violentados y esto sin negar su validez universal. Es preciso también advertir que si en algunos casos hay acciones que –todavía- no se realizan es porque se tiene conciencia de que la sociedad aun no está psicológicamente y políticamente preparada para aceptarlas. Que en todo caso se trata de esperar el momento oportuno, que la opinión debe madurar y ser conducida en ese sentido. Ahora bien, si las observaciones y críticas a la exigencia moral del reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales para todos los seres humanos apuntan a la amplitud y vaguedad de estos principios, esa amplitud – propia, por otra parte, de todo principio y que no es lo mismo que vaguedad- no puede ser el fundamento para declarar su obsolescencia o su inutilidad. Mejor, antes de abandonar o de reemplazar ciertos principios, se trata de dar disputa por su contenido, su alcance y su significado. Pero para no reproducir fórmulas de conveniencia es preciso insistir en que no es suficiente con dar disputa por los sentidos si esos sentidos no fundan la voluntad política capaz de generar las acciones que produzcan las condiciones materiales y simbólicas para el efectivo cumplimiento de esos principios. Afirmar la común dignidad de los seres humanos es la condición para reconocernos como iguales. Iguales en nuestras diferencias. Pero hay que recordar que sobre la idea de igualdad avanza siempre como su sombra la alteridad y que cuando esa alteridad se vuelve radical no conduce sino a la deshumanización del Otro, ya sea en la forma de la victimización, la exclusión, la asimilación o el exterminio.

La sombra que proyecta la biopolítica es la de la tanatopolítica y la línea que separa a una de otra es tan difusa como débil. Sobre esa línea se debate hoy la definición del existente humano y el valor moral que a partir de esa definición se le atribuya.

Bioética y conflictividad

Agustín Estévez*

Resumen

La ética convergente de Ricardo Maliandi y la correlación de sus principios cardinales con los de la bioética proporciona un punto de vista muy adecuado para analizar los problemas y conflictos que se dan en el dominio del comienzo y final de la vida. Allí se disputan el terreno el principio de “sacralidad de vida” y el de “calidad de vida”. Uno representa una rica tradición religiosa y clásica que se traduce en una visión ontoteológica sustentada en una ética naturalista y de base antropológica. El otro se liga a la tradición moderna de la autonomía y la libertad, se basa en la conciencia y en los acuerdos logrados por consenso, supone también un pluralismo de visiones del mundo y la moral. En la actualidad bajo la forma de bioéticas confesionales y bioéticas liberales, esos principios dan lugar a un embanderamiento entre los partidarios de la vida, y los partidarios de la libre elección.

Siguiendo la conceptualización de Maliandi, podemos considerar que desde el punto de vista sincrónico el principio de “sacralidad de vida” representa lo universal, la unidad que proporciona el fundamento. El principio de “calidad de vida” se correlaciona con el principio de individualidad, de autonomía.

Desde el punto de vista diacrónico el principio de sacralidad representa la conservación y el de calidad el principio de realización.

Dentro de las dimensiones de la razón que considera Maliandi, el principio de sacralidad constituye el momento eleático de la unidad y el principio de calidad de vida la dimensión de la diferencia y dualidad. Uno constituye el dominio fundamentador, el otro el momento crítico.

Consideraremos dos textos que nos parecen significativos para caracterizar los términos de la disputa y la caracterización de los principios: la encíclica del Papa Juan Pablo II *Evangelium vitae* y el libro de Peter Singer *Repensando la vida y la muerte*. En un caso estimamos que se produce lo que Maliandi denomina un regreso eleático a la unidad, una visión unilateral centrada solo en el fundamento, en el otro se afirma unilateralmente la diferencia y se cae en un relativismo nihilista.

* Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca.

El metaprinzipio de la ética de Maliandi, de la armonía entre los principios conflictivos, nos conduce a la necesidad de pensar su síntesis, en lo que nuestro autor denomina la tercera marcha de la razón que integra los momentos de la fundamentación y crítica de la razón. Ambos momentos se requieren en su misma e interna conflictividad. La unidad de la vida que se piensa en el principio de sacralidad tiene que articularse con la diferencia de lo biográfico que expresa el principio de calidad de vida.

Estimamos que Maliandi, con su caracterización de la conflictividad a priori de los principios éticos y con la armonía de una razón cuasidialéctica, instaura no solo las condiciones de todo discurso práctico sino que vuelve a reivindicar la tolerancia como condición inexcusable del discurso bioético.

Artículo

Teoría y praxis de los principios bioéticos de Ricardo Maliandi y Oscar Thüer¹ constituye un trabajo oportuno y relevante. En la actualidad el quehacer bioético está amenazado desde distintos flancos.

Por una parte, desde el mundo de la investigación biomédica, se seduce a la bioética para que se transforme en algo meramente procedimental y burocrático, dócil a las exigencias del mercado y de la tecnología médico-farmacológica. Por otro lado, se intenta reducir la bioética a teología moral en la interpretación confesional de su discurso y finalmente se hace presa a la bioética de las ideologías políticas. En cualquier caso, la significación multívoca el término, hace de su fundamentación una necesidad.

En *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Ricardo Maliandi nos muestra su filiación en la historia de la ética para ofrecernos su propio estilo de pensar ético. Y tras un exhaustivo análisis del principialismo bioético, la teoría de los cuatro principios, lo correlaciona con su propia teoría, ofreciendo un cuadro rico y lleno de sugerencias.

Sus reflexiones y desarrollos conducen a un concepto adecuado de ética para el campo de la bioética ya que es capaz de articular aquellos dominios en donde impera la conflictividad.

En lo que sigue intentaremos mostrar cómo dimensiones de la ética convergente de Maliandi son relevantes para tratar de modo tolerante y dialógico la conflictividad que se da entre el principio de sacralidad de vida y calidad de vida en el dominio de la bioética en el final de la vida.

¹ Maliandi, Ricardo y Thüer, Oscar: *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2008.

1. Una de las cuestiones que más se ha discutido del modelo **principalista** es que no establece jerarquías entre los principios. Se ha afirmado que eso significa un desinterés por la fundamentación y las teorías éticas normativas. En efecto los autores privilegian más bien el juicio de la moral común, las reglas y los principios; las teorías quedan como un último recurso al que en realidad no se acude. Los cuatro principios tienen igual jerarquía. No cabe duda que lo que le urgía a los autores era proporcionar una cierta base para la toma de decisiones. Los principios tienen sin duda un carácter normativo, pero a la vez por ser del mismo nivel pueden ser combinados según las exigencias del contexto. Esto sin duda les daba una especial relevancia a los Comités de Ética, ya que era allí donde se fijaban las prioridades de los principios según lo dictara el contexto. Se generaba una genuina **poiesis** moral, tan necesaria por otra parte en el medio asistencial y en la investigación biomédica. Pero también se corría el riesgo de crear la falsa impresión que los Comités y la bioética podía sustituir a la reflexión moral.

Diego Gracia² en el prólogo a la edición castellana del famoso texto de Beauchamp y Childress da una explicación que resulta sugerente sobre la indiferencia de esta teoría a las posturas normativamente fuertes. Se trataría que los autores siguen una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber, entonces al centrarse en las consecuencias y en la urgencia de las decisiones postulan una teoría fuertemente pragmática, y que se inscribe en el dominio de la moral común.

Un cierto pragmatismo configura a la bioética en cuanto esta se compromete con la moral inmediata. Se trata de dar respuestas a cuestiones morales en contexto. Formular posibles respuestas y favorecer acuerdos que eviten en lo posible las discusiones de teorías éticas normativas. En todo caso los criterios para tomar decisiones requieren de consenso y enunciados que lo faciliten. Es por esto que los principios de la bioética se formulan sin establecer una jerarquización entre ellos. Están destinados a orientar decisiones para casos conflictivos. Es el juicio moral el que establece las prioridades, guiando la composición de valores y principios en el caso para la decisión.

La indiferencia de los principios de la bioética a cualquier jerarquización los hace aptos para establecer la base mínima que posibilita la discusión argumentativa, en este sentido se constituyen como principios medios si los comparamos con los principios estrictos que son los que se ponen pero no se discuten porque constituyen el sentido y la orientación de la existencia del agente. Tal parece el caso entre principios como el de Sacralidad de Vida o de Calidad de Vida, o el de Libertad y Justicia en la filosofía política.

² Gracia, Diego: "Prólogo a la edición española". En: Beauchamp, Tom y Childress, James, *Principios de Ética Biomédica*, Barcelona, Masson, 1998.

Entre estos principios que se ponen como absolutos se entabla una polémica que siempre renace. Los autores posmodernos como McIntyre³ y Engelhardt⁴ interpretan esta discusión sin término entre los principios absolutos como un límite de la razón en la ética. Lo trágico limita y deshace a la razón práctica. En adelante solo quedan como posibilidad para el discurso moral: el decisionismo y el acuerdo cuasi-contractual.

Este predominio del relativismo es el que ocasiona el problema. ¿Cómo preservar la no jerarquización de los principios de la bioética, condición de su aplicación, sin dejar de lado ni la razón práctica ni la fundamentación? Estimamos que la ética convergente de Maliandi es un principio de solución. La indiferencia entre los principios bioéticos se interpreta como conflictividad. Esta no es una condición empírica sino trascendental junto a los presupuestos de la discusión argumentativa.

La ética convergente deja de lado el tipo de ética monopropositoria y rigorista. Reconoce cuatro principios que se agrupan en un orden sincrónico y otro diacrónico: universalidad-singularidad, conservación-cambio. Estos principios cardinales se correlacionan con los principios de la bioética de tal manera que en adelante pierde peso la distinción entre principios medios y principios absolutos.

La conflictividad está presente en los principios absolutos, se trata en última instancia de complementarlos y no seguirlos puntualmente de manera de excluir al resto. Maliandi habla de *indemnidad*⁵ de los principios, se debe disminuir en la medida de lo posible el daño infringido al principio propuesto. La vida moral es conflictiva, el juicio moral se mueve en la dimensión de lo prudencial y tiene como condición trascendental las exigencias del discurso argumentativo en convergencia con la conflictividad.

Se pone en el plano de la fundamentación la condición de la aplicación, evitando así el relativismo y la confusión en que suele incurrir los fundamentalismos entre ideales morales regulativos y criterios morales impositivos.

2. Dos posturas extremas, el vitalismo y el autonomismo hacen de la ética en el comienzo y fin de la vida los dominios más conflictivos de la bioética.

³ MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.

⁴ Engelhardt, Tristram: *Los Fundamentos de la Bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.

⁵ “Pero lo que sí puede (la ética convergente) es enfatizar la prioridad de la indemnidad de los principios por encima de la observancia plena de cada uno de ellos. La búsqueda de armonía entre los principios (exigencia que, a su vez, se formula como un metaprincipio) no constituye meramente una reflexión teórica, sino un criterio general para resolver conflictos concretos”. Ob. cit, pág. 180.

El principio de sacralidad de vida tiene una tradición bimilenaria que se remonta en el caso del catolicismo al judeo-cristianismo y al pensamiento clásico griego. Constituye una visión unitiva y ontológica de la vida que concibe al embrión humano como persona. Por ese motivo este tiene dignidad absoluta que excluye moralmente todo tipo de instrumentalización y manipulación y que considera como homicidio su destrucción. Desde este principio la moral se concibe como un orden objetivo que expresa la ley moral y un derecho natural que sirve de piedra de toque para la legitimación de todo ordenamiento positivo. Este orden moral creado y dado crítica toda legislación que de una manera u otra atente contra la vida humana. No admite ninguna excepción y desconfía de las pretensiones de autonomía de las democracias liberales modernas.

Del otro lado tenemos los partidarios del principio de calidad de vida, que constituye una de las expresiones del principio de autonomía en relación con la vida humana. Aquí se sobrealora la libertad del agente a decidir justamente sobre su propia vida y sobre su propio cuerpo. Se considera que es inaceptable que un orden heterónomo interfiera el fundamento de una legislación que debe proteger a todos⁶.

El problema del autonomismo actual es como armonizar en la sociedad visiones morales sustanciales divergentes. Ya no existe una visión común porque el punto de vista moral se ha desplazado desde un orden objetivo a la conciencia. Vivimos sin certeza moral, el propio concepto de natural se ha mediado con lo cultural y ya no es unívoco. Sin duda se intenta buscar instancias comunes: la razón, la humanidad, el lenguaje o factores comunes como en la actualidad los derechos humanos. O diferenciar entre morales sustanciales o de máximos y morales mínimas con las que se logran acuerdos político-sociales.

De todas maneras el riesgo de la unilateralidad de este principio es el relativismo, se corre el riesgo que pasemos a la arbitrariedad o a una moral de consensos mayoritarios.

Del otro costado, el riesgo de una moral vitalista absoluta es que deje de lado la exigencia de que la vida también es libertad y autoconciencia dañando no solo valores sino personas. Otro riesgo es que al absolutizar la dimensión ontológica de la vida, se caiga en un biologismo y se olvide la dimensión biográfica de la existencia humana.

⁶ “Los principios religiosos son -necesariamente- de tipo metafísico, insusceptibles de prueba, dogmáticos, autoritarios y, en buena medida, inmunes al razonamiento. (...) El orden jurídico, por su parte, está dirigido a todos, creyentes o no creyentes. Para cualquier contenido del orden jurídico hay que dar razones, proporcionar argumentos. Hay que discutir, y no dogmatizar”. En Farrell, Diego M., *La ética del aborto y la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1993, pág.13-14.

No podemos en los límites de este trabajo analizar dos documentos en que se defiende la prioridad de cada uno de estos principios. En primer lugar, en defensa de la sacralidad de la vida tenemos la importante encíclica de Juan Pablo II *Evangelio de la vida* de 1995⁷, donde en un marco teórico impresionante se confirma la tradición indeclinable de la Iglesia a salvaguardar toda vida vulnerable, pero en particular la vida naciente y la vida declinante. La prohibición es absoluta para el aborto, la eutanasia y toda manipulación que reifique la vida humana. Se efectúa una sólida y fundada crítica al hedonismo de la cultura contemporánea y frente a lo que se denomina “cultura de la muerte” se afirma y promueve una “cultura de la vida”. Se consagra la importancia de la bioética y la de los cuidados paliativos entre otras cosas y se rechazan procedimientos médicos que se aparten de la consagración a promover la vida y seguir la tradición hipocrática. En suma, se expresa de una manera sólida y completa la postura oficial de la Iglesia Católica.

Por el otro lado, tenemos un texto provocativo y agudo del bioeticista australiano Peter Singer, *Repensando la vida y la muerte*⁸, donde desde un punto de vista utilitarista y genealógico se intenta mostrar cómo ha cambiado la sensibilidad moral en Occidente, desde una visión tradicional fundada en la sacralidad de vida a una visión autonomista en la que se afirma la calidad de vida. Todavía estaríamos en una etapa intermedia, que hasta las visiones teístas aceptan: aquella que corresponde al de la supresión o no iniciación de tratamiento con pacientes terminales para evitar procedimientos desproporcionados o fútiles. La inconsistencia sería signo de los nuevos cambios.

Por interesante que sean estas cuestiones de principios desde el punto de vista de la filosofía y la ética normativa, y la riqueza que hay en este dominio de aspectos tanto espirituales como morales, estimamos que la bioética se inscribe en el dominio de lo clínico donde no siempre lo bueno tiene un camino recto. No quiere decirse que no haya principios y que estos no importen. El problema es articularlos, porque muchas veces su abstracción causa estragos en la práctica y en los afectados.

Porque la bioética es ética aplicada, se mueve en el ámbito de la ética de la responsabilidad. Esto supone una fundamentación que reconozca una conflictividad esencial en los principios de base, esto es en el de sacralidad y calidad de vida. Ambos representan aspectos inseparables de la vida humana, el ontológico y unitivo, donde reside ese esplendor de inmortalidad que hace a la dignidad de la vida humana en cualquier de sus

⁷ Juan Pablo II: *Carta encíclica Evangelium vitae, Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, Buenos Aires, San Pablo, 1995.

⁸ Singer, Peter: *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, Paidós, 1997.

estadios. Pero la vida humana también es destino, realización de un agente autoconsciente que hace suyo un plan de vida. Allí hay un acto de libertad que se asocia con esa dimensión de espontaneidad que es un desarrollo interior de la potencia de la vida. Es la totalidad de ambos principios en su conflictividad lo que constituye la dignidad de la vida. Sin su conexión nos quedamos con abstracciones que reducen la totalidad. Pienso que esta visión es la que aporta lo que Maliandi denomina la tercera marcha de la razón, la dimensión de la totalidad que articula todos los momentos. O sea el del fundamento y la unidad, y el crítico de la diferencia. Y a la vez hace que ambos principios o sus paradigmas sean aplicados al caso clínico.

3. Es en el caso clínico donde se perciben los problemas que ocasiona una visión restringida de los principios. Con profunda lucidez Carlos Gherardi⁹ ha mostrado las dificultades en el ámbito de la terapia intensiva. Por una parte, desde que en 1968 surgió en la Universidad de Harvard un criterio para establecer la muerte cerebral, la muerte dejó de ser un proceso natural para devenir, como bien dice el autor, muerte intervenida. Se usaba un criterio convencional para declarar muerto a un cierto tipo de paciente crítico, el fin era claramente pragmático; por una parte, había que poner un límite a un tratamiento fútil, por el otro, se precisaba hallar una solución jurídica para procurar órganos. La tecnología médica había penetrado en aquello que parecía lo más recóndito. La asistencia respiratoria mecánica podía alargar indefinidamente una vida, sustituyendo funciones o sosteniéndolas. No cabe duda de que ha sido exitoso el criterio de muerte cerebral, no solo desde un punto de vista médico legal sino también moral: el tema de la solidaridad, la posibilidad de donar vida lo hacía atrayente también para las religiones, que en general lo aceptaron, aunque aparecía como una excepción al principio de sacralidad de vida, se lo hacía por esa profunda piedad que sin duda implica una donación. Pero, en adelante, como bien dice nuestro autor la muerte natural quedaría restringida a los accidentes y a los cuidados paliativos. Ahora el gran tema es vincular los sistemas de sostén con la muerte. De esta manera la muerte encefálica, los estados vegetativos y los pacientes críticos irreversibles tienen como factor común la irreversibilidad clínica y como meta común “la interrupción o no aplicación de un método de soporte vital”¹⁰, el no tratamiento y, por lo tanto, el poner límite a la atención médica. “Esta participación esencial de la acción médica ejercitando un límite real de la atención clínica, a través del soporte vital, para conducir formalmente al paro cardíaco y a la muerte, es la que define conceptualmente “la muerte intervenida”¹¹.

⁹ Gherardi, Carlos R.: *Vida y muerte en terapia intensiva. Estrategias para conocer y participar en las decisiones*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

¹⁰ Ob. cit, pág. 135.

¹¹ *Ibidem*.

Esta cuestión nos parece clave, una visión exclusivista del principio de sacralidad parece llevar a definir de un modo demasiado general el término eutanasia, a eso se ha de agregar la multiplicación de nombres, que -lejos de aclarar el término- lo hacen confuso y difícil de aplicar, tales como distanasia, ortotanasia para diferenciar la calidad de tratamiento en los enfermos terminales. Del lado del lado autonomista se han pergeñado modelos totalmente alejados de la realidad clínica, que -como bien dice Gherardi- es la presencia de una enfermedad letal. En particular el confuso término de eutanasia pasiva ha servido para desautorizar procesos vinculados con procesos de no iniciación o suspensión de tratamiento que se vinculan con indicaciones médicas o decisiones del paciente o la familia. En otros casos se habla de dejar morir como si fuera posible una opción contraria. Gherardi quiere diferenciar la muerte intervenida que no es eutanasia de la eutanasia propiamente dicha: "...eutanasia significa básicamente provocar la muerte 1) efectuada por un tercero, 2) de un paciente portador de una enfermedad mortal, 3) a su requerimiento, 4) en su propio beneficio, y 5) por medio de la administración de un tóxico o veneno en dosis mortal"¹². Se trata de no confundir la eutanasia, que es un tema demasiado serio y grave, con los procedimientos de no iniciación de tratamiento o interrupción, que no se han de confundir con una crítica de una nueva cultura, como intenta hacerlo Singer en su libro ya referido.

En síntesis muchos malos entendidos se deben a la falta de debate de estas cuestiones que conciernen a todos y no pueden limitarse a espacios reservados a grupos hegemónicos que intentan sustituir decisiones y, lo que es peor, avanzar legislaciones que no respetan la autonomía de pacientes y profesionales de la salud. Un caso dramático de lo que decimos es el del famoso Terry Schiavo, donde algo que debió quedar en el ámbito médico y familiar devino una cuestión política y puramente visceral. Allí también se ve cómo algo que puede ser considerado como tratamiento de sostén, la hidratación, fue considerado como eutanasia pasiva. Sin duda el problema no se hubiera planteado con esa contundencia si Terry hubiese presentado una directiva anticipada. Es aquí donde la autonomía juega un rol clave que no puede ser eliminado ni limitado. De todas maneras es cierto que estas cuestiones son conflictivas, pero precisamente por esa razón tienen que ser vistas e interpretadas a la luz de los dos principios.

Quisiéramos mostrar cómo podría funcionar la convergencia entre ambos principios para un caso tan controvertido como la eutanasia.

Las posturas de partidarios y detractores de la eutanasia son irreconciliables. Si se permanece en el plano de los puros principios: el de sacralidad de vida, el de calidad de vida y se argumenta desde ellos, no se llega a un

¹² Ob. cit., pág. 152.

punto medio en el que sin traicionarlos se pueda encontrar un punto de vista donde se pueda hallar procedimientos y decisiones más satisfactorios.

Pero en el tema del morir con dignidad y la eutanasia hay algo que todos acuerdan: el dolor y su paliación. El dolor es un hecho insuperable, su carácter masivo nos pone en riesgo de perder el dominio sobre nosotros mismos. Especialmente cuando es insoportable y se muestra como signo de aniquilación. No se trata de especular si el dolor tiene o no una significación, en todo caso eso dependerá de nuestra manera de concebir la vida. Pero el hecho es el aspecto fenomenológico del dolor, su banalidad, ese aspecto en que se revela como inasible y sin sentido.

Los partidarios de la eutanasia siempre han sostenido que esta es la respuesta a una existencia cargada de dolores insoportables, a una vida que no es digna de ser vivida, está claro que esta apreciación queda siempre como resorte de la decisión del paciente.

Si la cuestión es el dolor, ¿qué sucedería si este puede ser controlado, si es posible una medicina de acompañamiento, si se puede efectivamente lograr calidad de vida en el paciente?

La medicina paliativa es hoy una feliz realidad, la tecnología médica ha logrado reducir el dolor casi hasta eliminarlo, las técnicas de acompañamiento y la posibilidad de proporcionar un marco espiritual activo devolvieron a la vida humana declinante su dignidad. El principio de sacralidad de vida configura una realidad fenoménico-espiritual en la que la vida recobra su plenitud. La muerte es integrada a la vida, los últimos días también están signados por la vida, si se puede lograr de hecho como una autoconciencia del final, el paciente sabe que la muerte es el fin de un relato, el de su propia vida.

Los partidarios de la eutanasia reconocerán por lo menos que esta queda diferida o absorbida en esa vida que se sabe efectivamente finita y a la vez colmada, el fin es la totalización de una biografía. Desde aquí se puede reiniciar el diálogo y se puede hablar sin que implique esto un malentendido de calidad de muerte.

Se afirma ahora una vida más concreta que no deja de lado la calidad, se le da al paciente las condiciones efectivas para que él mismo pueda tomar una decisión lúcida sin la desesperación que provocan el dolor y el abandono.

En la paliación del dolor el carácter sagrado y dado de la vida es rescatado como calidad de vida, se afirma a la vez su primacía ontológica y su realidad biográfica. Desde esta base más amplia es posible retomar la discusión bioética, y percatarse de las razones del otro.

Estimamos que en esta situación podemos referirnos a una ética de estilo convergente. Se ha superado el rigorismo y es posible pensar en una especie de hermenéutica en la cual los principios colaboran para guiarnos en posibilidades y opciones que no son bloques de certeza que se niegan a mirar otros aspectos. Después de todo, el otro podría tener razón.

Conflictividad del consentimiento informado

Alicia Miranda*

Resumen

En esta presentación mi intención es poner en evidencia la conflictividad que existe en la práctica asistencial a la hora de aplicar el consentimiento informado. Desde la antigüedad predominó una actitud paternalista ya que el enfermo no tenía capacidad de decisión, el médico poseía toda “la moral, autoridad y conocimientos suficientes” para ordenarle lo mejor para su salud. Cuestiones como los derechos de los pacientes, la autonomía, la confidencialidad o la veracidad no estaban en los escritos clásicos de la medicina. La complementariedad entre los principios de beneficencia y autonomía no es tan real en la actualidad y forma una de las duplas de mayor conflictividad en la práctica clínica.

Artículo

Conflictividad del consentimiento informado

Las leyes de la ética médica tienen sus orígenes en el siglo XVIII a.n.e. cuando en la Mesopotamia, bajo el reinado de Hammurabi, se dictaron las primeras leyes de moral objetiva, relacionadas con la medicina, y se estableció la responsabilidad jurídica del médico frente a su paciente. Posteriormente llegó, desde hace ya más de 25 siglos, la época de Hipócrates de Cos, en la que el ejercicio de la medicina en Grecia no estaba reglamentado, cualquiera podía ser curador, pero los que se prepararon con Hipócrates elaboraron un documento, testificado por los dioses helénicos, convirtiéndolo en juramento, con el nombre de Juramento Hipocrático, aceptado hasta nuestros días, que los comprometía ante la sociedad, y cuyo principio ético era “*Primum non nocere*” (“Primero no hacer daño”).

* Es médica especialista en Medicina Interna, con Especialización en Geriátrica y Gerontología Médica, de la Facultad de Medicina del Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación Héctor A. Barceló. Asistente en la cátedra de Antropología Médica; profesora adjunta en la cátedra de Ética y Deontología Médica, del Centro de Educación Médica e Investigaciones Clínicas “Norberto Quirno” (CEMIC); profesora titular en Bioética de la Carrera de Citotecnología; profesora asistente en la cátedra de Historia de la Medicina; profesora titular en Ética Aplicada en la Licenciatura en Filosofía, en UCES. Es académica de número de la Academia Argentina de Ética en Medicina. Se desempeña como vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Medicina Antropológica. (AMA). Es miembro titular del Comité de Ética del Internacional College de Medicina Interna; secretaria del Comité de Ética Docente y en Investigación del Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación Héctor A. Barceló.

El enfermo era sometido al criterio del médico, quien poseía la moral, autoridad y conocimientos suficientes para ordenarle al minusválido moral (el enfermo) lo que debía hacer con su salud. Este principio moral es el que gobernaba la ética de los médicos hipocráticos, y el que, por herencia directa de estos, ha configurado a lo largo de los siglos la concepción de su excelencia moral. En el breve tratado hipocrático titulado “Sobre la decencia”, puede leerse que: “el médico debe estar muy pendiente de sí mismo sin exhibir demasiado su persona ni dar a los profanos más explicaciones que las estrictamente necesarias”. Con esta actitud el médico hipocrático no trataba sino de respetar el horizonte de la ética griega, que no era otro que el de ajustarse al orden natural. La obligación del médico era, en este sentido, tratar de restablecer en el enfermo el orden natural perdido, la salud; y la del paciente, colaborar con el médico en ello. Por otra parte, solo el médico era conocedor del “arte” (tékhne), y solo él podía saber lo que había que hacer para restablecer la salud. Era impensable que el enfermo tuviera algo que decir al respecto. Este solo podía y debía obedecer a todo lo que el médico prescribiera.

Los comentaristas medievales, renacentistas y posteriores del *Corpus Hippocraticum* no hicieron sino transmitir invariablemente a las sucesivas generaciones de médicos esta mentalidad. También la enfermería moderna ha estado imbuida por ella, como puede apreciarse, por ejemplo, en los escritos de Florence Nightingal. De todas formas, en este caso, por ser las enfermeras mayoritariamente mujeres, la relación clínica ha sido denominada maternalismo, pues la posición de la enfermera la obligaba a adoptar el mismo papel que el de la esposa en la relación patriarcal clásica, sumisa al marido, por un lado, y cariñosa con sus hijos, por otro.

Las sociedades fueron desarrollándose, apareció el concepto de Estado, y ya en 1789 la Revolución Francesa promulgó los derechos del hombre por la Asamblea Nacional Francesa, que dio al individuo su condición de Persona, quien fue ganando respeto social, autoestima y dignidad hasta para su relación médico-paciente, que seguía siendo paternalista, pero los conocimientos sociales que la propia vida daba al hombre, incluso en materia de salud, lo hicieron con el devenir del tiempo más exigente. Así, también a lo largo de la modernidad los habitantes de las sociedades occidentales fueron ganando poco a poco el reconocimiento de ciudadanos, individuos con derechos reconocidos y con potestad para decidir libremente cómo y por quién querían ser gobernados, y qué tipo de sociedad querían construir. Se fueron liberando de la concepción paternalista de las relaciones sociopolíticas, y fueron avanzando hacia concepciones democráticas presididas por la idea del consentimiento libre e informado de los ciudadanos. El principio ético que daba soporte a estas nuevas ideas era el de autonomía, un principio típicamente ilustrado, que afirmaba la potestad moral de los individuos

para decidir libremente cómo gobernar su propia vida en todos los aspectos, mientras no interfiriera en el proyecto vital de sus semejantes.

A mediados del siglo pasado, después de la II Guerra Mundial, se promulga el Código de Nüremberg, que fue el primer protocolo internacional sobre investigación en humanos y el primer esfuerzo decidido por introducir el consentimiento informado en la investigación. Luego la ética y los principios sociales eran ya insuficientes para estas investigaciones, se hacía necesario, vincular los conocimientos biológicos a los valores humanos. Esto así mismo no supuso un cambio significativo en la asistencia sanitaria.

Aunque existe un caso aislado de sentencia condenatoria por falta de información adecuada a un paciente en el siglo XVIII (Slater frente a Baker y Stapleton) en Inglaterra, fue en los EE.UU. donde más se desarrolló esta cuestión, inicialmente en el siglo XIX (Carpenter contra Blake, o Wells contra World's Dispensary Medical Association), y durante el recién concluido siglo XX.

Precedido de otros (Pratt contra Davis, Mohr contra Williams, Rolater contra Strain, etc.), el caso Schloendorff contra la Society of New York Hospitals (1914) tuvo especial resonancia, tanto por la localización geográfica como por la personalidad del juez Benjamín Cardoso. Se trataba de una paciente que había consentido en una laparotomía exploradora con anestesia general, habiendo hecho constar específicamente que no se extrajera ningún órgano o tejido. El cirujano extirpó un tumor fibrinoide por creer que era lo mejor para la paciente. El caso se complicó porque la paciente demandó al hospital (responsabilidad civil subsidiaria de nuestros días). En la sentencia, el juez Cardoso manifestó: "...todo ser humano de edad adulta y sano juicio tiene el derecho de determinar lo que debe hacerse con su propio cuerpo, y un cirujano que realiza una intervención sin el consentimiento de su paciente comete una agresión por la que se le pueden reclamar legalmente daños...".

La complementariedad entre estos dos principios beneficencia-autonomía, no es tan real en la actualidad y forma una de las duplas de mayor conflictividad en la práctica asistencial médica, cuestiones de los derechos de los pacientes, autonomía, la confidencialidad o veracidad no estaban en los escritos clásicos de la medicina (juramento hipocrático).

La filosofía kantiana gira en torno a la idea de que el agente moral es su propio autolegisador. Para John S. Mill: autonomía es ser libre de coacción o de influencia restrictiva por parte de terceros. La autonomía está estrechamente ligada a la idea de libertad, la autonomía personal es la libertad para elegir una acción que se considera moralmente buena. La autonomía

es valiosa en si misma, aún cuando lo que se elige es objetivamente malo, y es un acto libre y autónomo, Mill sostiene que la libertad es el autogobierno y la libertad absoluta de las opiniones se convierten en libertad limitada por las acciones.

También desde un sentido ontológico como dice Hartmann: Todo ser superior permanece dependiente del inferior, porque “descansa” sobre él y lo “sobreforma” pero jamás un ser inferior es dependiente del superior, pues según su estructura es mas elemental y, justo por ello, indiferente respecto de la sobre formación. Desde un sentido ético, el mismo autor distinguió entre la autonomía de la ley moral (valores universales) y la autonomía del sujeto personal (individual).

En el lenguaje médico “autonomía” es utilizado para hacer referencia al derecho de autodeterminación de los involucrados en el acto médico.

Filosóficamente, cada persona es un fin en sí misma, y no un simple medio, ni siquiera para hacer el bien. La libertad humana, esa cualidad tan específica de nuestra especie y que nos distingue de las otras, exige respeto y consulta, también para lo que afecta a la corporeidad. Quizá los médicos deberíamos aplicar nuestras ansias de hacer el bien con un respeto superior a la libertad. Ese puede ser el fondo del consentimiento informado. El principio de autonomía exige un trato igualitario de relación profesional con comunicación continua, y con apoyo emocional a los enfermos y a sus familias, como consecuencia de la dignidad humana, inseparable de la libertad.

Informed consent son las palabras anglosajonas que han dado origen a este concepto. Evidentemente, para que un profano en medicina dé su consentimiento acerca de algo que afecte a su salud, precisa una información previa.

El proceso de explicar el procedimiento, con sus ventajas e inconvenientes, para poder tomar luego una decisión, como una más de tantas otras decisiones que se toman en la vida y recabarla fehacientemente por el profesional, es lo que recibe el nombre de consentimiento informado. Este radica en una relación confiada y pausada entre el médico y el enfermo, con una explicación adecuada, no exhaustiva, del proceso, procedimiento y alternativas, guiada por la verdad, hasta colmar el interés que el paciente solicite.

La firma de un consentimiento informado no exime al médico de responsabilidad por mala praxis; sin embargo, su mala aplicación puede debilitar la defensa en una acusación sobre negligencia en un procedimiento, por lo demás defendible. El médico que no informa será responsable de los daños debidos a los procedimientos, aunque no exista mala práctica profesional.

El consentimiento informado puede perder su función protectora en el ámbito médico-legal si no se realiza de forma adecuada.

Aunque el soporte documental es en ocasiones imprescindible, generalmente una ayuda y siempre una evidencia, es importante resaltar que, en las últimas sentencias al respecto, el Tribunal Supremo, ha dado como válidas de correcta información, la reseña en la historia clínica.

La única fórmula válida de obtener el consentimiento es mediante una conversación. El documento firmado no debe ser nunca el centro ni la finalidad del proceso del consentimiento y siempre debe ir precedido del diálogo.

Para que una acción sea autónoma debe cumplir con las siguientes condiciones:

- Intencionalidad: capacidad de obrar voluntariamente. Se tiene intención o no se tiene.
- Conocimiento preciso de la acción: el paciente debe conocer las circunstancias que afectan a sus decisiones.
- Ausencia de control externo: el paciente no debe sufrir manipulaciones.
- Control interno: el paciente debe poseer una personalidad suficientemente capaz.

El propio nombre de consentimiento informado implica: la voluntariedad y la información.

La voluntariedad se define como elección sin impulso externo que obligue, pues la voluntad es una de las facultades superiores del ser humano. Voluntario es todo lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. Está en función de la percepción subjetiva de cada paciente, de su propia escala de valores, y siempre se trata de respetar su autonomía. Pueden existir algunas perversiones que hagan que no se respete la voluntad del paciente:

- Persuasión: no se le da otra posibilidad de elección.
- Coacción: se amenaza de manera explícita o implícita al paciente;
- Manipulación: es la distorsión de la información que se da al paciente, dada de forma sesgada o incompleta. Esta manipulación podría llevar al paciente a una decisión que de otro modo no hubiera tomado.

Es frecuente que el médico, consciente o inconscientemente, trate de inducir al paciente hacia la realización de un procedimiento por motivos más o menos válidos, que no siempre concuerdan con los intereses del paciente.

La información, por su parte, está basada en que se debe informar al paciente de forma simple, aproximativa, leal e inteligente, de todas aquellas circunstancias que puedan influir de forma razonable en su decisión, disponiendo de un balance de riesgos y beneficios de las alternativas terapéuticas existentes, pueda adoptar libremente la decisión que crea más oportuna. La información debe facilitarse al paciente y a los familiares, salvo prohibición expresa del interesado. Un consentimiento informado inadecuado se considera como ausencia del mismo.

El límite de la autonomía del paciente sería la *lex artis*

El consentimiento informado plantea un reto ético de primer orden a todos los profesionales de la salud. Con frecuencia los médicos, y también las enfermeras y técnicos, tienen dificultades para asumirlo porque su formación académica y su práctica clínica han estado imbuidas, por los principios y modos del paternalismo y maternalismo tradicionales. Lo que sucede es que les resulta difícil aceptar que hoy esto deba acompañarse de la renuncia del poder de decisión, para compartirlo con alguien, el paciente. Solo si se tiene en cuenta esta idea de que los profesionales están ya comprometidos moralmente con sus pacientes, aunque desde una óptica poco adecuada para los tiempos actuales, podremos producir paulatinamente el cambio de mentalidad y actitud que implica el consentimiento informado.

También hay que tener en cuenta los miedos u objeciones concretas que el consentimiento informado suscita entre los profesionales, y que hay que ser capaces de neutralizar. Un miedo muy frecuente es la posibilidad de que la información genere en los pacientes una ansiedad innecesaria. Aquí hay que decir que todos los estudios realizados, ponen de manifiesto precisamente lo contrario, pues cuando los pacientes reciben una información adecuada sobre las intervenciones a las que van a someterse, la ansiedad no aumenta, sino que disminuye. Otro miedo frecuente es que la información aumente el rechazo de los pacientes hacia intervenciones que ellos consideran necesarias. Bajo esta preocupación moral legítima subyace el típico esquema del paternalismo. Por eso habrá que subrayar que lo que sea bueno para un paciente es el propio paciente quien debe delimitarlo, con la ayuda del profesional. Esto último es el punto clave.

El consentimiento informado no exige que el profesional se coloque en una posición pasiva para evitar “interferir” en la libertad del paciente que debe decidir. Antes, al contrario, demanda del profesional que no abandone a su paciente y se implique a fondo junto con él en el proceso de toma de decisiones, aconsejándole, e incluso persuadiéndole en una determinada dirección. Es cierto que en este proceso abierto el paciente puede estimar como mejores opciones las que el profesional considera peores, pero eso

no es un mal resultado, al contrario, es de mayor calidad moral que la mera imposición paternalista.

Es relevante aquí mencionar, algo que no es menor, y es que la toma de un consentimiento informado en la práctica clínica no se hace “a coste cero”. Es un proceso que consume tiempo.

El consentimiento informado es un presupuesto de la *lex artis* y, por lo tanto, un acto clínico, cuyo incumplimiento puede generar responsabilidad. Es una de las máximas aportaciones que el derecho ha realizado a la medicina. Es un derecho humano primario y a la vez una exigencia ética y legal para el médico. Su desarrollo conoció distintas etapas: “consentimiento voluntario”, “consentimiento informado”, “consentimiento válido”; actualmente, el “consentimiento auténtico” que se caracteriza por adecuarse plenamente al sistema de valores del paciente.

Salvo las circunstancias excepcionales, sólo el paciente es el titular de este personalísimo derecho. Debe prestarse antes del acto médico y es revocable sin formalidad alguna. Si bien en la mayor parte de los casos el consentimiento es oral, existe una tendencia a documentarlo por escrito. La validez del consentimiento se extenderá hasta donde haya llegado a la información. En la actualidad asistimos a un resurgimiento de la importancia de los derechos de los pacientes como eje básico de las relaciones clínico asistenciales en los países de nuestro entorno, así como la necesidad de nuevas formas de protección de los mismos frente a las consecuencias del desarrollo de la informática, los avances genéticos y la globalización de la investigación clínica. Esta importancia viene precedida por el interés que han demostrado por los derechos de los pacientes y la bioética todas las organizaciones internacionales con competencia en la materia, Naciones Unidas, UNESCO, OMS, Unión Europea, la Declaración Universal del Genoma Humano y Derechos Humanos de la UNESCO y el Convenio del Consejo de Europa sobre los Derechos del Hombre y la Biomedicina (Convenio de Oviedo). Dicho Convenio, a diferencia de las distintas declaraciones internacionales que lo han precedido, es el primer instrumento internacional con carácter jurídico vinculante para los países que lo ratifican. Su especial valía reside en el hecho de que establece un marco común para la protección de estos derechos y que cada uno de los países que lo ratifican ha de ajustar su propia jurisdicción para asegurar la protección de la dignidad humana en la aplicación de la tecnología sanitaria. El Convenio trata de la necesidad de reconocer los derechos de los enfermos, entre los cuales resaltan el derecho a la información, el consentimiento informado y la intimidad de la información relativa a la salud de las personas, buscando una armonización de las legislaciones de las diversas naciones en estas materias.

En nuestra sociedad occidental, de origen liberal, la libertad constituye la regla, y los mandatos y prohibiciones la excepción. La libertad se reconoce como un **valor superior** del ordenamiento y, consecuentemente, como un criterio hermenéutico imprescindible en la interpretación del ordenamiento jurídico en su conjunto. Libre desarrollo de la personalidad, como uno de los fundamentos del orden político y de la paz social, lo que puede considerarse la consagración constitucional del principio de autonomía moral, por el que cada uno pueda organizar su vida de la manera que le parezca más oportuna, siempre que no lesione a terceros.

Ante la consideración de este valor, que constituye quizá la conquista más apreciada de la modernidad, es necesario plantearse con rigor cómo puede prevalecer en situaciones, ciertamente frecuentes en el ejercicio de la medicina, en las que por determinadas condiciones, resulta necesario, e incluso parece imponerse la obligación de invadir la libertad de acción de otro, como cuando, por ejemplo, la pasividad del paciente, derivada de su estado de inconsciencia, exige una determinada intervención para evitar que pierda su vida.

En supuestos como estos, la doctrina del liberalismo justifica tales intervenciones acudiendo a teorías sobre la voluntariedad o el consentimiento del sujeto pasivo, mediante las cuales el valor de su autonomía personal se puede proyectar sobre esas actuaciones ajenas, y salvar de esta forma la presunción inicial de libertad en que se funda. Como afirma Joel Feinberg: “Las acciones directas de una persona que le afectan a ella misma, y las conductas de otros que le afectan con su consentimiento, están unidas y en la misma categoría moral expresada en la máxima ***Volenti non fit injuria...*** Desde un punto de vista moral mi consentimiento a la acción de otro la convierte en mía”. Desde esta perspectiva se han elaborado distintas teorías sobre la existencia de consentimiento (disposicional, tácito, presunto, hipotético, anterior o posterior, etc.) para las situaciones en las que la imposibilidad de un ejercicio expreso de la propia libertad de acción demanda la intervención ajena.

Feinberg señala que en ocasiones, las circunstancias bajo las que se expresa el consentimiento, suscitan dudas sobre su validez, por la existencia de factores reductores de la voluntariedad, como la ignorancia, la coacción, facultades disminuidas, etc. En estos casos sería discutible, dice Feinberg, si el consentimiento expresado en estas circunstancias produce el efecto de transferir la autoría de la acción sobre quién lo emite, pues no respetaría las condiciones ideales que exige su autonomía en relación con las acciones de otros que afectan a sus intereses.

Si lo que ha de prevalecer es la autonomía moral del sujeto, ello exige desvelar qué se esconde detrás del consentimiento, como mecanismo legitimador de las actuaciones de terceras personas que interfieren o sustituyen las del propio agente, como son mayoritariamente las que se relacionan con el propio estado de salud. Se puede afirmar, en esta línea, que actuar por otro, sin que esta suplantación anule la autonomía del sujeto por el cual se actúa, exige que este esté presente en algún sentido en esa acción. Pero basta su consentimiento, o la determinación de su insuficiente voluntariedad, para que ello se cumpla.

Hay teóricos que, a partir del pensamiento hobbesiano, explican la naturaleza del acto de consentir, en cualquiera de las modalidades en que este se considere válido, como una **autorización** en algunos supuestos, o como un **permiso** en otros, suficiente para garantizar dicha presencia. Sin embargo, si se analiza la cuestión con más detenimiento, se debe aclarar quién lleva el control de la acción cubierta por el consentimiento del sujeto en favor del cual se actúa. Porque, evidentemente, si a través del acto de consentir, o de la presunción de su existencia, se considera que quien actúa realiza exactamente los deseos de quien lo presta, sería lo mismo que decir que mi mano actúa por mí cuando la muevo. Cabe preguntarse también, en este sentido, si quien está autorizado para actuar por un incapaz, actúa por este o por quien efectivamente le autorizó.

Lo que se desprende de que el consentimiento, considerado como una autorización o un permiso para actuar en nombre del sujeto que lo otorga, resulta una noción formalista, inapropiada para dar una cuenta cabal de las ocasiones en que es necesario actuar por otra persona al tiempo que se respeta o promueve su autonomía, porque deja indeterminada la cuestión sobre quién lleva el control sobre esa acción.

Actuar por otro, de forma pretendidamente justificada por la existencia de consentimiento del sujeto suplantado en su acción, exige antes que nada que este pueda actuar autónomamente, es decir, tenga voluntad y juicio propios, de forma que pueda **interesarse** en planes y proyectos personales de vida. No puede actuarse en lugar de quien es totalmente incompetente para la acción intencional.

Valorar la autonomía individual, significa aceptar una medida de subjetividad existente en la noción de interés, que los intereses personales tienen algún grado de vinculación con las propias preferencias. Los problemas surgen entonces, ante las situaciones en las cuales es necesario actuar por otro.

El consentimiento informado, como derecho del paciente a decidir acerca de cualquier intervención que pueda ocasionarle una alteración corporal o psíquica, implica el reconocimiento de su derecho fundamental a la autodeterminación sanitaria, constituyendo así la limitación a la libertad terapéutica del médico. Este derecho, que en nuestro ordenamiento aparece por primera vez en la Ley 30/1979, de 27 de octubre, sobre extracción y trasplante de órganos y que sólo a partir de la entrada en vigor del Convenio Internacional para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina y de la normativa estatal y autonómica que lo desarrollan es admitido sin reservas, ha sido, por el contrario objeto de atención detallada en los sistemas alemán y norteamericano ya desde principios del siglo XX.

El paciente ha pasado de ser “objeto” de la atención sanitaria a “sujeto” de esta atención. Ha pasado de ser “dirigido” a tomar parte activa en la decisión de “por dónde ir”. Por esta razón, se afirma que el arte de la atención pasa, en la actualidad, por superar la “asimetría de información” que caracteriza tradicionalmente la relación entre un paciente y los profesionales sanitarios. Esta desproporción entre la información que sobre el diagnóstico, tratamiento y pronóstico posee el profesional y la que posee el paciente hace que, para los primeros, sea más fácil indicar “cómo hacer” que explicar todas las opciones de “cómo hacer”. Sin embargo, el paciente desea información, quiere tomar cada vez parte activa en las decisiones sobre su salud.

Las generaciones más jóvenes, según apuntan todos los datos, desean participar más, ser informados con mayor detalle y buscan activamente la información que precisan. Las nuevas tecnologías están, sin duda, cambiando nuestra vida y afectan decididamente a este cambio de rol del paciente ya que no es mera anécdota el profesional que relata que en su consulta haya atendido a un paciente que venía con toda la información sobre su proceso de enfermedad “bajado” de Internet.

Ya no solo se trata de portales que contengan información, publicaciones prestigiosas (como es el caso de JAMA) han abierto un espacio nuevo destinado especialmente a facilitar información a los pacientes. Lo que ha suscitado el problema de la fiabilidad y de la credibilidad de estas informaciones a las que se accede con suma facilidad y que, por los datos de que disponemos, son consultadas cada vez por un creciente número de personas.

Lo que llamamos “información” se presenta como un término técnico: se trata de un dato sobre algo. Ese dato para nosotros tiene un carácter científico: debe ser exacto. Una información puede ser verdadera o falsa. Cuando se

presentan dos informaciones contradictorias, una debe dar paso a la otra: “No es posible decirlo todo y lo contrario”. Sin embargo, las informaciones que tenemos sobre algo puede estar incompletas, pero una información en sí misma no puede estar incompleta. Es un dato conocido y seguro que puede completarse con otros datos.

Para describir algo, un acontecimiento, un hecho, debemos suministrar informaciones objetivas al respecto. Ciertamente, nos es difícil escapar a nuestra subjetividad, pero a pesar de todo se debe buscar, con el máximo de fuerza y de honestidad, la objetividad: entrecruzando los diferentes puntos de vista subjetivos y abstrayéndonos, en lo posible, de nuestras propias opiniones. Por ende, la objetividad es un ideal, inaccesible, pero hacia el cual tenemos que tender con tenacidad.

De ese modo, la objetividad es la noción fundamental que acompaña a la información. La lógica aparente de todo esto no debe suprimir el debate filosófico sobre la objetividad. Con frecuencia, ese debate se vincula con la cuestión de la subjetividad. Estamos de acuerdo en que no es posible conocer un hecho de manera objetiva y en que debemos admitir y dar a conocer la subjetividad con la que lo conocemos. Pero entonces, la subjetividad aparece como la crítica que la objetividad acepta hacerse a sí misma. Se sitúa en el mismo sistema de pensamiento. La objetividad afirma que las cosas están en sí mismas.

La crítica subjetiva es conveniente. Le basta con presentar un método de observación: todo depende del punto de vista con que se mire; por consiguiente debemos decir desde donde hablamos y también, para acercarnos a la verdad objetiva, entrecruzar puntos de vista diferentes. Lo ideal de una verdad objetiva perdura. En su forma más fuerte, la crítica subjetiva hace que parezca imposible conocer esa verdad. En su forma más débil, se limita a dar una opinión, una opinión al respecto, sin ponerla en dudas: “Esto es lo que pienso de lo que todos conocen”. El debate filosófico sobre la información no se limita, por consiguiente, a afirmar subjetividades.

La conflictividad del consentimiento informado está dada en el contenido de la información, su objetividad y su aplicabilidad.

Podemos concluir

La diferencia de intereses entre médicos y enfermos modificó su relación y generó conflictos éticos. La responsabilidad de los médicos estriba en respetar y facilitar una autodeterminación del paciente. Esta decisión no debe ser forzada, debe basarse en opciones reales y debe poseer toda la información relevante.

Hay serias dificultades a la hora de llevarlo a cabo, la preparación profesional tiene una instrucción curricular escasa en áreas humanísticas, hay asimetría de conocimientos y de lenguaje (en contenido de palabras, emocional y gestual), no siempre reconoce diferencias de contexto sociocultural que lo ayuden a interpretar la constitución real de su objeto de estudio y su objetivo final, el bien-estar del otro. Entender al “otro enfermo” en tanto persona.

Hay diversas opiniones acerca de si el enfermo tiene su capacidad de reflexión alterada a la hora de elegir. Es una discusión que se sustenta en múltiples argumentaciones y justificaciones, pero en mi práctica asistencial, creo sí hay una inflexión existencial que modifica la opinión en el momento de ser él enfermo, y las decisiones que sustentaba en una situación ideal o sobre una persona de su afecto muchas veces se ven modificadas. Es aquí donde encontré la mayor vulnerabilidad del consentimiento, inclusive viendo su variabilidad en la misma persona según el momento de su enfermedad. Esto es lo que más ha impedido que las personas dieran consentimientos sobre medidas anticipadas.

Se ha escrito mucho sobre paternalismo vs. autonomía. Dentro de un marco teórico es sencillo delimitar y deliberar, en la práctica, el conflicto surge fuertemente frente a la diversidad de cada caso.

Creo que el principio de “respeto de la autonomía de la persona” no es aplicable sin el ejercicio del principio de beneficencia-no maleficencia, basado en una relación de confianza y fidelidad.

En la práctica diaria los límites de aplicabilidad de los principios crecen llamativamente, por factores innumerables, intrínsecos (médico-paciente) y extrínsecos (familiares, sociales, religiosos, políticos, económicos). No he podido aún encontrar la posibilidad de un equilibrio, y llamativamente crece la normatización del consentimiento informado, tanto en lo ético como en lo jurídico, llevándonos a implementaciones escritas que carecen de valor ético y jurídico. Entiendo también que el límite de la autonomía del paciente sería la *lex artis*.

Referencias bibliográficas

De Castro, Bachiller R.: “Juramento hipocrático”. En: *Caduceos y juramentos médicos. Cuadernos de Historia de la Salud Pública*, La Habana, Editorial Ciencias Médicas; 2000:76.

Feinberg, J.: *The Moral limits of...*, cit., p.181.

Gild, W.M.: “Informed consent: a review”. En: *Anesth. Analg.*, 1989, 68:649-53.

Kerrigan, D.D.; Thevasagayab, R.S.; Woods TO, Velch, M.C.; Thomas, W.E.G.; Shorthouse, A.J. et al.: "Who's afraid of informed consent?". En: *Br. Med. J.*, 1993, 306: 298-300.

Kleining, J.: "The Ethics of Consent". En: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. VIII, 1982, pp. 93-96.

Maliandi, Ricardo y Thüer, Oscar: "Teorías y praxis de los principios bioéticos". En: *E.D.*, UNLa, 2008.

Lorda, S.P. y Judez, G.J.: "Consentimiento informado, Bioética para clínicos". En: *Med. Clin.*, 2001; 117(3): 99-106.

Lugones Botell, M.: "El código de Hammurabi". En: *Rev. Cubana Med. Gener. Integr.*, 1991, 7(2):187-9.

Lugones Botell, M.: "Hipócrates". En: *Revista Cubana Med. Gener. Integr.*, 1990, 6(3):461.

Nightingale, F.: *Notas sobre enfermería*, Barcelona, Masson-Salvat, 1990:119.

Núñez-Cubero, P.: "Confidencialidad médica". En: *Labor hospitalaria*, 2000; 3(257):235.

Pitkin, H.F.: *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, pp.172-173.

Rubiales, A.S.; Del Valle, M.L.; Agravia, M.; Rey, P.; Vecino, A. y López-Lara, F.: Firma del consentimiento informado en oncología. En: *Cuadernos de Bioética*, 2000, 1:99-106.

Tratados hipocráticos I: Madrid, Gredos, Cap. 7 "Sobre la decencia", 1990: 205.

¿Dignidad o autonomía? Un falso conflicto bioético

María Luisa Pfeiffer*

Resumen

Es, por lo menos curioso, que en un momento histórico en que el poder no necesita de camuflajes para ejercer su dominio ya que se ha invisibilizado, en que la preeminencia de las valoraciones mercantiles hace que se abandone la ética, las cuestiones sociales y la política, haya una especie de guerra declarada contra un concepto en el ámbito de la bioética, el concepto de dignidad. Aquí analizamos los “argumentos” de dos conocidos bioeticistas que consideran inútil el concepto de dignidad en bioética, mostrando su relación con el de autonomía con el que pretenden suplantarlo. Se señala que dignidad y autonomía no se oponen sino que se solapan.

Artículo

*“El mundo nunca ha visto nada de sagrado
en la desnudez abstracta de un ser humano”.*

Hannah Arendt

El concepto de dignidad ha sido construido a lo largo de la historia, como todos los conceptos, y lo que notamos es que en sus diferentes manifestaciones se asocia al mérito: la dignidad es algo merecido. En este caso hablamos de dignidad humana, de modo que el merecimiento puede provenir de la situación social, de la posición frente a Dios o de su condición esencial de ser superior en la naturaleza. El mérito, que es del hombre, puede deberse a su condición ontológica como en el caso de Aristóteles o a su condición moral, como para Cicerón fuertemente influido por el estoicismo. Para este último la totalidad de los seres está comprendida en una naturaleza viva, divinizada y racional común, de la que participan todos los

* Doctora en Filosofía por la Universidad de París (Sorbonne). Ex docente de Bioética en la Facultad de Medicina de la UBA. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de cursos de posgrado de Ética, Bioética de la Investigación Científica, y Bioética y Derechos Humanos en el país y el exterior. Presidenta del Comité de Ética de la Investigación en la Universidad Maimónides (Buenos Aires), miembro del Comité de Bioética del Hospital de Clínicas de la UBA. Miembro de la Comisión Nacional de Bioética para las Investigaciones Biomédicas dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Miembro de la Comisión de Doctorado de la Facultad de Medicina de la UBA. Directora de la revista *Cuadernos de Ética*.

hombres. Por consiguiente todos los hombres son iguales para Cicerón en cuanto poseen la misma capacidad de experiencia y las mismas clases de experiencia. Asimismo todos son igualmente capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo. Sin embargo hay algunos que son más dignos que otros, por su situación social, pero fundamentalmente por su actitud moral¹. En el renacimiento Pico de la Mirándola, escribe un “Discurso sobre la dignidad del hombre” (1572), donde reconoce a este un lugar especial en la creación, “el hombre es un gran milagro y un ser animado maravilloso” ya que le ha sido concedido por su creador el poder ser lo que quiera y obtener lo que desee. En este caso la dignidad proviene de su lugar en el mundo, de estar por encima de las bestias gracias a su libertad, y es asimismo esta libertad la que impide que se identifique con los ángeles. Vivir con dignidad, ser merecedor del reconocimiento divino por la gracia, significa para Pico de la Mirándola, vivir libremente, de una manera diferente a la de las bestias y los espíritus angélicos.

Estos dos autores muestran cómo concebir al hombre como digno da ocasión para pensar en la igualdad de los seres humanos y la desigualdad de estos respecto de otras formas de vida que son consideradas inferiores, menores. No solo la filosofía griega y el pensamiento judeocristiano, los dos pilares de nuestra antropología, han reconocido en la condición humana elementos diferenciadores de otros tipos de vida, sino muchas otras culturas. Todas ellas, si bien han aceptado que la condición humana está herida de finitud en todo sentido, han puesto al hombre en una situación privilegiada respecto del resto de la naturaleza. Aunque esta situación de privilegio está claramente expresada en la religión judeocristiana en el primer capítulo de la Biblia donde se habla del rango que adquiere el hombre por su semejanza con Dios, el judeocristianismo marca el concepto de dignidad con una particularidad: el valor del ser humano no proviene solo de su situación en el mundo natural, sino del reconocimiento de su condición por parte de otro, y de la relación de reciprocidad que ello genera. Ese otro es Dios, su creador, y por ello podemos decir que para el judeocristianismo, el ser humano no goza de dignidad por naturaleza sino por gracia. El judío y luego aún más el cristiano, se relaciona con un Dios personal al que puede reclamarle cumplir sus promesas de la misma manera que Dios se lo reclama a él. Esta posibilidad se la ha brindado el creador a su criatura, haciéndolo su hijo, dándole dignidad de hijo de Dios. El cristianismo marca más clara y explícitamente que se trata de un Dios padre para el cual el hijo, todo cristiano y en última instancia todo hombre, es importante, valioso, digno de ser redimido. Esto nos recuerda la formulación kantiana por la cual el hombre no debe buscar la felicidad por placer ni por inclinación natural como puede hacerlo

¹ La dignidad romana se basa en la competencia otorgada por ciertas cualidades y capacidades y una “intachable” conducta moral que lleva asociado el reconocimiento público y por supuesto honores.

un animal, sino porque ese es su deber en cuanto que por ser hombre es digno de ser feliz. Por ello, para Kant, todo hombre es igual en dignidad a todo hombre. Esto obliga éticamente a los hombres, que deben tratarse mutuamente de la manera en que son tratados por Dios, con respeto, reconocimiento, solidaridad. Podemos agregar “como fin”. Si bien ningún hombre es digno frente a Dios por sí mismo sino que su dignidad le viene del reconocimiento del mismo Dios, sí lo es frente a los demás hombres en cuanto todos comparten la condición de creaturas. Por consiguiente, todos deben reconocer esa dignidad como proveniente del núcleo constitutivo de su propio ser que no puede ser puesto en juego hagan lo que hagan². No es una cualidad esencial sino constitutiva del ser humano que ha menester ser puesta en acto por otro o por sí mismo como otro, en una actitud reflexiva, de reconocimiento. Por ser una cualidad menesterosa es indicativa de la limitación humana. Esa dignidad es la que hace a cada hombre igual a otro puesto que también los otros son hijos de Dios. Mientras para el juicio solo eran iguales los pertenecientes al pueblo elegido, los cristianos extienden esa igualdad a todos los hombres. Esto es lo que retoma el iluminismo³ y luego de Kant la ética, para la cual la dignidad es un valor del sujeto que la ostenta, y supone un merecimiento que pertenece al ser humano por el hecho de serlo y que se materializa en el respeto propio y ajeno.

Esto es lo que retoma la bioética del siglo XX cuando habla de la sacralidad de la vida. La vida no es sagrada en sentido religioso, la bioética es una disciplina secular, solo en cuanto tiene valor y peso por sí misma y como tal debe ser reconocida y tratada. Este respeto no puede ser sacrificado a nada, no hay bien superior, por consiguiente es un bien sin valor de cambio, no puede ser trocado por nada, no puede ponerse precio. La dignidad exige tanto el propio reconocimiento del sujeto de su condición de tal, como el de la sociedad. Por ello, la dignidad está asociada al honor, y no es extraño que en sociedades donde el honor ha dejado de poseer peso valorativo, se cuestione la dignidad⁴.

² En un sentido semejante, pero diferente, Hume considera que el hombre posee dignidad natural que le da valor por sí mismo. “On the dignity or meanness of human nature” (1742).

³ Me interesa dejar claro que la ilustración, sustentada por el iluminismo, no es la única reflexión en la que la dignidad es considerada fundamental a la hora de pensar una antropología, una ética o una política. La teoría del origen del poder en F. Suárez, F. de Vitoria y Juan de Mairana, en España, se enfrentó en ese momento con el poder ilimitado de los reyes levantando la bandera de la dignidad humana, del valor del hombre y sus derechos.

⁴ Es importante tomar en cuenta, además, la diferencia entre aplicar dignidad en forma individual a hacerlo a la humanidad, ¿es solo digno el individuo o lo es la humanidad? Es importante emprender esta reflexión por lo que pueden significar ciertas prácticas médicas o genéticas en relación con el futuro de los hombres. Ver para esto: Birnbacher, D., “Ambiguities in the concept of Menschenwürde”. En: Bayertz, K., *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dortrecht, Kluwer, 1996, pp. 107-121.

Me he propuesto reflexionar sobre lo que viene siendo planteado en bioética como una opción entre dignidad y autonomía. ¿De dónde nace esta sospecha de que autonomía y dignidad son excluyentes? Hay varios autores, algunos de ellos muy influyentes en Bioética que consideran que para reflexionar sobre lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido en Bioética, es suficiente con desarrollar las posibilidades de la autonomía como un principio de conducta. Estos se apoyan en la ética biomédica anglosajona de Beauchamp y Childress, donde el respeto a ultranza a la autonomía del enfermo, autonomismo traducido como el correcto uso del consentimiento informado, se ha convertido en la norma fundamental para la medida de la eticidad de los actos médicos. El consentimiento informado subordina a su eficacia a los otros tres principios desarrollados por la ética médica de estos autores⁵. Frente a estos principios, y sobre todo frente al ejercicio de la autonomía como consentimiento informado, la dignidad resulta un concepto inútil. Me refiero principalmente a los trabajos de tres autores muy influyentes en la bioética: el primero es el de Ruth Macklin, bioeticista americana, filósofa que escribió en el *British Medical Journal* de la navidad de 2003 un editorial titulado: “La dignidad es un concepto inútil. No menta otra cosa que la autonomía de las personas”, el segundo es el de Steven Pinker, profesor de psicología en Harvard, publicado en *The New Republic*, en mayo de 2008 y titulado “La estupidez de la dignidad. La más reciente y más peligrosa estratagema de la bioética conservadora” y el tercero de Diego Gracia Guillén, bioeticista español, publicado en *Lexis* en octubre de 2008, titulado “¿Es la dignidad un concepto inútil?”.

Respecto del trabajo de Macklin, un dato no menor es que se publicó en una revista dirigida a los médicos, no a filósofos ni a bioeticistas. El uso del calificativo útil en relación con la medicina tiene una carga mucho mayor, ya que la medicina es un saber práctico donde la utilidad juega un rol preponderante. Sin embargo, curiosamente, el trabajo fue más criticado por médicos que por filósofos que se entretuvieron en las discusiones semánticas e históricas del concepto. Los médicos por el contrario, consideraron que lo único que justificaba su profesión era reconocer, con su práctica, la dignidad de los pacientes. Para ser fieles a la verdad, también algunos bioeticistas americanos como Caplan salieron al cruce de Macklin afirmando que no puede identificarse dignidad con autonomía. En efecto la autonomía es un modo de ejercicio de la facultad de la libertad que no siempre puede ser llevada a cabo, ello no impide que debamos reconocer el valor que cada ser humano tiene como tal y que es lo que denominamos dignidad.

Frente a la postura de Macklin, podemos considerar que la dignidad debe concebirse como un estatuto ético relacional de reconocimiento en la igualdad,

⁵ Beauchamp, T. y Childress, J.: *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Masson, 1998.

que unos agentes éticos asignan a otros o el mismo agente se asigna a sí mismo como a un otro. Si el carácter de libre lo hace autónomo, su carácter de igual en dignidad lo hace merecedor y deudor de respeto. La dignidad humana es relativa a la condición de ser humano limitado y vulnerable que lo hace igual a otros. Lo que es clave para ver la relación autonomía-dignidad es que el término dignidad es relacional y supone la libertad y la igualdad, no basta con una de ellas, por ello el liberalismo que supone que la única condición que hace al hombre tal es la libertad, se empeña en ignorarla. Para el liberalismo tendría vigencia la idea romana de que la dignidad es propiedad del hombre libre y que el esclavo, por ejemplo es indigno. Pero no es así, no hay un referente absoluto del que dependa la dignidad, ni siquiera la esencia del ser humano. La dignidad supone el condicionamiento de que hay otro que debe reconocerme como digno y al que debo reconocer como digno debido a que somos iguales; iguales en dignidad, en esta necesidad y obligatoriedad de reconocimiento del valor del otro y por parte del otro, de mi valor. Las acciones que minan la dignidad, disminuyen el reconocimiento de su propio valor por parte del ser humano y también el reconocimiento de este valor por parte de otros que terminan por desconocerlo, tornándose sus conductas hacia él en in-humanas, es decir que van en su contra como ser humano⁶. Esto es lo que permite que juzguemos a otro de indigno, sea porque el otro niega su propio valor sea porque se lo negamos nosotros⁷. En eso consistía la esclavitud: a fuerza de serle negada la dignidad al esclavo, este no era capaz de reconocerla en sí mismo⁸. Por ello, a partir de considerar la dignidad no como condición sino como lugar del reconocimiento del valor de los hombres como tales, negar la dignidad, ignorarla, es sacar la piedra que cimenta todo derecho porque impide pensar como legítimo cualquier reclamo a un otro igual, a la comunidad como el otro que debe

⁶ Esto es precisamente lo que es considerado un delito de lesa humanidad.

⁷ En los indignos la vida carece de valor, es una “vida indigna de la vida”. Esta expresión aparece por primera vez en el título de un libro de 1920, *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens (Libertad para la aniquilación de la vida indigna de la vida)*, escrito por el médico psiquiatra Alfred Hoche y el jurista Kart Binding. La libertad para aniquilar a estas vidas fue una de las piedras angulares de la ideología nacionalsocialista frente a sectores de la población a los cuales, de acuerdo con las políticas de higiene racial del III Reich se les negaba el derecho a la vida y, por tanto, debían ser esterilizados o exterminados. Este concepto era ya usado desde finales del siglo XIX en favor de la eugenesia y la eutanasia. Hoy hablamos de “vida indigna de ser vivida”.

⁸ Este es un movimiento al revés del que se suele plantear en que el esclavo no podía ser considerado digno porque no era libre. En realidad no podía actuar como libre, no podía “ser” libre, porque no era reconocido como tal y como igual ni por él mismo ni por otro. La esclavitud es una categoría cultural, no es un juicio individual, depende de las relaciones que tengan los hombres unos con otros. Si el mérito, la dignidad, proviene del lugar social que ocupa una persona, los que no ocupen ese lugar serán indignos, como en el caso de la cultura hindú. Cuando la dignidad comienza a asociarse con el carácter de humano antes que con el carácter de libre, cuando pasa a ser un reconocimiento de igualdad y no su condición, varía el juicio ético.

derecho. Macklin desconoce todo esto en su trabajo y apela a que el uso que se hace del concepto de dignidad en los documentos internacionales “parece no tener otro sentido que lo que está implicado en la ética médica: respeto por las personas, necesidad de obtener consentimiento informado, el requerimiento de proteger la confidencialidad y la necesidad de evitar discriminación y prácticas abusivas”⁹. En realidad, concluye, dignidad no parece tener otra significación que respeto a la autonomía. De acuerdo a lo que venimos reflexionando, podemos ver que no solo dignidad no significa meramente respeto a la autonomía sino que, por el contrario, ser digno es lo que sustenta la posibilidad de ser autónomo. Menos aún podemos aceptar que la dignidad sea la capacidad para el pensamiento y la acción racional que son, según Macklin, las principales características transmitidas por el principio del respeto a la autonomía¹⁰, porque esto la limitaría aún más. Pero además queda claro que no es verdad, como afirma Macklin que ese concepto tenga su origen en concepciones religiosas y en las declaraciones de derechos humanos¹¹. Afirmar eso es por lo menos tener una mirada corta que es superada por Gracia en su trabajo al que nos referiremos luego.

Respecto de Pinker, su rechazo a la dignidad es porque ciertas posiciones de origen religioso fundamentalista apelan a ella como legitimadora de sus opiniones. Esto es, como dirían los germanos, tirar al niño con el agua sucia¹², o entre nosotros meter todo en la misma bolsa. Que critiquemos posturas ideológicas extremas, de origen religioso o no, puede ayudarnos a comprender el uso espurio del concepto de dignidad que estas utilizan, actitud crítica recomendable frente a la que se escandaliza y se niega a todo análisis.

El texto que considero más importante es el de Diego Gracia, ya que es un autor latino que tiene mucha influencia en la bioética de nuestro continente. Es importante también porque su argumentación busca ser filosófica y sostenerse sobre un análisis de la ética formal. Es una pena que un texto tan documentado presente una lectura tan simplificada de la ética kantiana y que termine desvalorizando totalmente las declaraciones de derechos humanos

⁹ Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *British Medical Journal*, Editorial, dec., 2003, p. 1.

¹⁰ Ídem, p. 2.

¹¹ Hemos visto que, en efecto, la concepción de la dignidad judeocristiana influyó en el uso que hace Kant de este concepto, pero tendríamos que decir lo mismo respecto de conceptos como libertad, autonomía, valor, progreso, etc.

¹² La expresión alemana, usada por Lutero como exhortación y cuyo origen es un refrán popular es “*Man soll das Kind nicht mit dem Bad ausgiessen*”. La traducción literal es “*No tirar al niño con el agua del baño*” y se asocia en su origen con la conducta de un irracional, un loco.

en el ejercicio de la ética e incluso de la bioética¹³. Esto sorprende ya que en un texto de hace apenas dos años, en *Cuadernos de Salud*, Gracia sustenta la teoría sobre los derechos humanos en la afirmación kantiana de que el hombre tiene dignidad¹⁴.

Hay algo que debemos tener en claro al enfrentar hoy la cuestión de la vigencia ético-política de los derechos humanos y es que la ética como disciplina de pensamiento aparece cuando el saber moral deja de existir. Cuando todo es debido porque todo es posible, como sucede hoy en día, la única opción es acudir al pensamiento para hallar

en él algún modo de encuentro entre los hombres, ya que el deseo y la mera búsqueda de bienestar, parece desencontrarlos.

Sabido es que la ética no es una cuestión de fácil resolución y precisamente la kantiana presenta un alto nivel de complejidad. Es más, la única solución que halla Kant para poder elaborar una ética, (lo mismo sucede con el conocimiento) es sostenerla sobre un edificio formal que está apoyado justamente sobre el concepto de dignidad.

El argumento mayor de Gracia, tomado de Macklin, es que el concepto de dignidad no es operativo, que no manda, es decir que la dignidad no es un imperativo¹⁵. Está claro que no lo es, no puede ser de otra manera, el imperativo es la orden que se autoformula la voluntad libre (por ello es autónoma), avalado, sostenido, legitimado, por la dignidad del que la formula. La orden, la ley, es un imperativo para la voluntad de un sujeto que es libre y racional que puede formularla por ser digno de ser feliz. El imperativo es una orden, un mandato que la voluntad se da a sí misma como libre, y que

¹³ Para contrarrestar esta idea recomiendo el excelente trabajo de Andorno, Roberto, "Human dignity and human rights as a common ground for a global bioethics". En: *Journal of Medicine and Philosophy* (por aparecer) donde muestra cómo la relación dignidad con derechos humanos proveen un efectivo y práctico instrumento para encontrar respuestas bioéticas a nivel global.

¹⁴ Utiliza para ello el mismo argumento que en este trabajo, el de que para Kant los hombres tienen precio y dignidad. Ver: "La verdad", 24 de marzo de 2007, <http://servicios.laverdad.es/servicios/cuadernos/salud/pg240307/suscr/nec2.htm> Para explicar esto debemos recurrir a la *Ética kantiana* y no a *La metafísica de las costumbres* que es de donde está sacada la cita. En la segunda obra Kant trata de la moral corriente mientras que en la ética propone las acciones de acuerdo a la voluntad libre, es decir las acciones éticas, debidas, buenas, y estas tienen que ver con el imperativo categórico que ordena que los hombres sean solo fin y no medio. Por consiguiente, desde una consideración ética los hombres no tienen precio. Los hombres son usados como medio, cuando se siguen los dictados de los imperativos hipotéticos, es decir, cuando se busca conseguir un fin diferente de ellos mismos, es decir cuando no se actúa libremente, éticamente.

¹⁵ Gracia, Diego: "¿Es la dignidad un concepto inútil?", *Lexis*, octubre de 2008.

reconocerá como tal la igualdad de todos los humanos. Dignidad significa reconocimiento de la libertad y la igualdad como lo valioso en el ser humano. Ser digno es ser reconocido como ser humano, por uno mismo y por otro. Si bien Kant recibe de su formación cristiana la asociación de la dignidad, es decir del merecimiento, con el carácter de creatura creada a imagen y semejanza de Dios, laiciza el concepto. La dignidad es la condición de reconocido libremente como igual por mí mismo y por otro hombre, reconocimiento que se expresa como respeto, obligación. Por consiguiente, este carácter, esta dignidad, pone al hombre por encima de toda creatura carente de la dignidad humana y lo iguala a toda creatura humana. (Podemos discutir si este “por encima” supone necesariamente dominio sobre lo no humano, lo que sí supone es capacidad de dominar, de ser dueño, de ser señor, de dictar leyes. De esta última capacidad nacen la ética, la ciencia y el derecho) Sin este marco que proviene claramente del origen cristiano de Kant y que no puede entenderse sino desde este origen, no puede pensarse una voluntad libre autónoma, porque el concepto de autonomía se opone en Kant al de heteronomía. De modo que dignidad y autonomía no se oponen sino que se solapan. La dignidad se reconoce a la hora de ejercer la voluntad como autónoma ya que ambas hacen referencia a la libertad.

Por ello no se entiende la insistencia de Gracia en formular como objeción a la ética kantiana que la dignidad no manda, por supuesto que no lo hace porque la que da órdenes es la voluntad que manda al modo que lo hace (con los imperativos categóricos o hipotéticos), precisamente desde la dignidad humana. Si ignoramos la dignidad nos encontramos con una voluntad que obedece sus propios caprichos porque está sostenida sobre sí misma y en ese caso de ninguna manera esas órdenes pueden ser calificadas de categóricas porque carecen de universalidad. Esa es la lectura que hacen de Kant algunos voluntaristas como Ross: la voluntad estaría sostenida sobre lo más cercano a un capricho, un querer porque sí, por querer; un querer sostenido por su propia dinámica.

Cuando Kant diferencia, como hace notar Gracia, los mandatos plenos de los que no lo son, está pensando en los mandatos divinos que son absolutos de toda absolutez y, por ello, son creadores. Los mandatos humanos, incluso el imperativo categórico, son un remedo de aquéllos porque están sujetos al ejercicio que pueda hacer de ellos el hombre que es un ser limitado, corporal, temporal, espacial. La circunstancialidad de las acciones, su sujeción a los deseos, las inclinaciones, los intereses, no las hace debidas sino que las aleja del deber, las hace sometidas a la limitación humana, las hace hipotéticas, dependientes de un fin ajeno al deber. La buena voluntad es la que cumple con el deber, la que lo formula, la que llena de contenido los mandatos de la libertad. Esto no es caprichoso, porque la buena voluntad es la razón en su costado práctico y como tal es universal. Lo perfecto

es lo ilimitado, lo infinito, la totalidad, el hombre es limitado, finito, particular. Este es el sustento de la ética kantiana de donde proviene el concepto de derecho que manejamos y el de autonomía que tiene un lugar importante a la hora de pensar la conducta ética. La autonomía sin nada que la justifique, como en este caso la dignidad, sin una raíz trascendental que la autorice, termina siendo caprichosa, no tiene justificación más que en sí misma, impide pensar todo tipo de ley universal, impide la relación pacífica entre las personas, impide el consenso y muy a las cansadas, con muchas ganas, solo permite el contrato.

Una de las manifestaciones privilegiadas de la dignidad del hombre es el ejercicio de la autonomía que no es un principio, no es una ley de la razón, sino el modo que tiene la dignidad de realizarse materialmente. Al darse una ley, la voluntad libre pone en acto, realiza, aquello que constituye al ser humano como tal: la libertad. Pero esa ley que se da el hombre libre como individuo, solo puede ser calificada como buena cuando cumplimenta una condición que le viene de su carácter de ser una libertad humana, es decir ser universal, ser la misma para todo hombre¹⁶. La libertad no se comprende, como humana si no está sostenida sobre la valoración del ser humano en su condición de tal, en caso contrario se la comprende como una libertad absoluta, imposible de ejercer y que reduce al ser humano a un individuo aislado y dueño solo y absolutamente de sí mismo. El modo de ser del humano es la libertad en convivencia, con otros, la libertad ejercida con otros la hace más plena. Por ello es necesario para poder ser libre, reconocer al otro en su condición de igual, es necesario reconocer su dignidad y la mía propia como de iguales. El imperativo categórico de Kant es precisamente la formulación formal de este movimiento.

Por ello podemos decir que la dignidad es el autorreconocimiento del carácter libre e igual del individuo que se pone en práctica autónomamente con el imperativo categórico, que es cuando ese individuo asegura su propia individualidad y la de los otros, es decir pone en práctica su pertenencia a una comunidad al elevar a ley universal su precepto de acción. Dignidad es un concepto dialéctico que supone que hay que hay alguien que se reconoce ser humano libre y que al mismo tiempo es reconocido como tal por otro. La dignidad máxima es lo que podríamos llamar, recordando a Hegel, el reconocimiento mutuo absoluto como iguales. Esto hace casi pueril la frase de Gracia: “solo así se explica que aquello a lo que el desarrollo de la dignidad ha dado lugar, los derechos humanos, se haya acabado aplicándose a también a los animales y a la naturaleza con un todo”. Los derechos humanos no se aplican ni a la naturaleza ni a los animales, por

¹⁶ Sobre todo en su *Ética*, Kant pone los cimientos para ir más allá del sujeto individual hacia la posibilidad de pensar la historia desde un sujeto colectivo. Ver: Goldman, Lucien, *Introduction à la philosophie de Kant*, París, Gallimard, 1967.

ello se denominan humanos. El valor del ser humano no le viene dado de otra cosa, eso llevaría a pensar que puedo cambiarlo por esa otra cosa que es lo que realmente busco, eso lo haría plausible de ser mercancía. El valor del ser humano le es intrínseco, el ser humano es digno, vale por sí mismo, por ello solo puedo buscarlo como fin y no como medio. Por ello el ejercicio de la dignidad solo puede ser relacional y es eso lo que está a la base y es el fundamento del concepto de derecho. Cuando la comunidad y cada uno de sus miembros reconoce la dignidad de cada uno y la igualdad que esta dignidad supone, proclama los derechos y obligaciones que se derivan de ese reconocimiento, proclama las leyes y los imperativos que aúnan nuestra conducta como miembros de la comunidad ante esas leyes. La dignidad humana no es un derecho del hombre, es el fundamento de los derechos, y es reconocida como tal en las declaraciones y proclamas.

Dado que la dignidad como reconocimiento mutuo es la que le da peso de ley a esa norma individual, cuando asentamos sobre ella la declaración de los derechos humanos, estos pierden su carácter utilitario: no es por que son buenos para uno o para muchos política o económicamente que los adoptamos, sino por que reconocen el valor que cada uno tiene para todos. Esto implica que la declaración de derechos humanos va más allá de todo estatuto jurídico, de toda legalidad, esta es una ley, diría Kant, de carácter trascendental, reconocida y reconocible como una norma que queremos que se eleve a ley universal. Es precisamente su sostén sobre la dignidad lo que permite que la ley abstracta, formal, se vuelva concreta en el ejercicio del reconocimiento del otro como tal y pueda proclamarse como derecho.

Conclusión

Es, por lo menos curioso, que en un momento histórico en que el poder no necesita de camouflages para ejercer su dominio ya que se ha invisibilizado, en que la preeminencia de las valoraciones mercantiles hace que se abandone la ética, las cuestiones sociales y la política, haya una especie de guerra declarada contra un concepto en el ámbito de la bioética. Hablar de dignidad, del valor intrínseco de cada ser humano, de la ética como la obligación del reconocimiento de ese valor, de la política como las acciones comunes cuyo primer y único interés sea valorar a cada uno de los integrantes de la comunidad en su dignidad y la búsqueda de la felicidad de todos porque les es merecida, es un modo de resistir al poder hegemónico. Poder sostenido sobre la apatía política y el inmovilismo sin militancia que se nos impone, desde disciplinas que tocan a lo esencial de las cuestiones humanas, como un destino ideológico.

“Hoy el poder hegemónico opera -centralizadamente- por vía de promover la fragmentación social, produciéndola y a la vez reproduciéndola a nivel de

conciencia y de teoría”¹⁷. Considerar inútil a la dignidad, reducirla al mero ejercicio de un consentimiento informado, confundirla con una autonomía abstracta, es un modo de ejercer ese poder hegemónico.

No es posible pensar la igualdad si antes no hemos aceptado la dignidad del ser humano, toda justicia será parcial y todo derecho conculcable si no lo pensamos sostenido sobre la dignidad. Por ello aunque no hayamos deliberado mucho sobre el significado de este concepto, sobre su función en teorías éticas y políticas, viene siendo impuesto por una fuerza intuitiva que hace que nos aferremos a él a pesar de las muchas circunstancias vanales en que es usado, a pesar de que muchos lo convierten en una fórmula vacía utilizada como eslogan para quedar bien. Su fuerza lo vuelve acontecimiento en las declaraciones, las constituciones de los estados, los documentos de asociaciones privadas y públicas, las proclamas revolucionarias y las democráticas: todas ellas ponen a la dignidad como fundamento para la vigencia de los derechos humanos.

¹⁷ Silva Chavalos, Pablo Andrés: “Olvidar a Foucault”, 3 de febrero de 2007, rimbaudiano.blogspot.com/2007/02/olvidar-foucault.html

Conflictos en el consentimiento informado

Jorge Manuel Reboredo*

Resumen

Se considera en la presentación la necesidad de un criterio superador de la realidad actual en esta temática a partir de su problematización, en la cual los principios -si bien no están relativizados- presentan una “dificultad” de aplicación.

Artículo

Es probablemente, después de los comités de ética, el tópico de mayor repercusión en la práctica de la gestión de salud y no por ello, menos conflictivo. La denominación de consentimiento informado¹ fue el modo de nominación que ha perdurado en el tiempo, a otras como consentimiento esclarecido, consentimiento válido², consentimiento autentico³ y voluntario.

La denominación de consentimiento informado, nombre asignado desde su creación, tiene implicancias en el significado con el cual se ha utilizado legitimando una “praxis”.

La palabra consentir, de etimología latina, significa literalmente “sentir con”, se traduce como permitir, condescender, admitir, otorgar, obligarse. Desde el análisis de su denominación se encuentra un grupo de conflictos desde una perspectiva estructural.

* Doctor por la Universidad de Buenos Aires, Máster en Bioética del Programa Regional OPS, Especialista en Metodología de la Investigación por la UNER, y en Docencia Universitaria por la UTN. Diplomado en Salud Pública por la UBA. Presidente de SLASS.

¹ El consentimiento informado surge a partir del caso Salgo en 1957, que establece que el médico debe proporcionar todos los hechos relevantes que permitan forjar las bases de un consentimiento inteligente del paciente al tratamiento propuesto. Salgo v. Leland Stanford etc., Bd. Trustees, 154, Cal. App. 2d 560

² Surge a partir del caso Culver en 1982, que señaló que el consentimiento puede aparecer en principio formalmente válido y el médico pudo haber captado la capacidad del paciente, pero que -sin embargo- sea inválido porque interfieran mecanismos de defensa psíquicos del paciente.

³ Aquel que se encuentra plenamente de acuerdo con la escala de valores del individuo.

Con el acto de consentir, se presupone, al menos procedimentalmente, que el paciente debería aceptar dicho acto, como lo sugiere su nombre. Y en caso de no hacerlo, estaría violando un estamento legitimatorio que presupone que debe ser aceptado, desde su condición preformativa. -El profesional informa y solicita la firma del consentimiento-.

Existe un presupuesto acerca de que el profesional, desde su lugar de conocimiento, es idóneo y que, por lo tanto, la información brindada y el procedimiento es correcto. En este caso el paciente, si bien puede negar el consentimiento, está negando la práctica del médico para la mejoría o curación de su enfermedad.

El proceso de decisión del paciente se torna imprescindible para el ejercicio de su autonomía y de los derechos del paciente. Y para que esta decisión pueda llevarse a cabo es necesario que se cumplan algunas condiciones previas en dicho proceso decisorio:

1. Que sean presentadas al paciente las diferentes vías alternativas de decisión y
2. No exista elemento alguno que perjudique este proceso en tanto condicionante del paciente.

El consentimiento, por definición, es un condicionante para el paciente pues expresa, en principio, su aceptación o rechazo pero no necesariamente su elección, ya que son notorias las dificultades de las personas, mas allá del nivel socio económico cultural⁴ para negarse ante la presencia -poder- del profesional, ante una situación de necesidad, en la cual el paciente se encuentra en inferioridad de condiciones y, por ende, con una autonomía que está disminuida, o al menos un conflicto entre la autonomía del paciente para decidir y una situación de no plena decisión.

Desde otra perspectiva y tomando en cuenta la situación del paciente, como fue mencionado anteriormente, se plantea qué significa informar y, por ende, cuáles podrían ser los conflictos subyacentes a esta acción.

Este segundo término “informado” alude a un participio pasado de la acción. Se presume una argumentación válida, desde una perspectiva objetivista. La información como conjunto organizado de datos se transmite de acuerdo a una estructura determinada condicionada, en este caso por el profesional. Cabe la pregunta si la información ofrecida al paciente se objetiviza o se construye y desde qué criterio valorativo se

⁴ Ciuro Caldani, Miguel Ángel: “ Las influencias humanas difusas en el mundo de la cultura”. www.cartapacio.edu.ar [consulta:12 de marzo de 2009]

realiza. Además del conflicto del contenido de la información explicitado, la palabra “informado” alude a una comunicación unidireccional en donde es presumible no se plantea una situación dialógica. Más aun, a manera de reflexión, ¿cómo es posible desarrollar una relación profesional paciente sin un proceso de comunicación válido por medio del establecimiento de un acto dialógico? La comunicación unidireccional no da cuenta de la recepción del conocimiento, de su comprensión, solo que fue expresado, bajo el supuesto de una competencia lingüística poco probable.

Desde la información propiamente dicha se cuestionan algunos supuestos de dicha comunicación: ¿es posible que un profesional pueda informar adecuadamente acerca de un procedimiento que no está de acuerdo pero que podría ser utilizado en un caso dado?

¿Cuál sería el grado de objetividad de esta información? ¿Y cuál sería la subjetividad posible que no entorpezca el principio de beneficencia? Es posible también que dado que de este método no lo utiliza, por preferir otro, no tenga un profundo conocimiento del mismo, subjetivizando aún más la información y como consecuencia brindando un nivel de información viciado para el decisor.

De manera que el profesional desde su lugar de informante ejerce de todos modos una acción autoritaria en diferentes grados según sus posibilidades valorativas y de discriminación.

Por otra parte, si pensamos en el paciente, ¿qué se espera que haga él con la información? La respuesta podría resultar obvia: la toma de decisión. Pero entre la información y la toma de decisión hay un largo proceso poco aclarado en lo escrito acerca del tema.

¿Qué significa, entonces, para el paciente comprender la información? No solo es una variable el nivel sociocultural, dado que un paciente, cuya profesión condiciona que conozca su enfermedad, ¿comprende realmente las consecuencias personales de la misma? De manera tal que, por una parte, está la información que puede acumularse en el paciente desde un plano lógico, pero esto no es condición suficiente para la comprensión de la problemática, en tanto que la explicación no es un sustituto de la comprensión, dado que ambas se encuentran en diferentes perspectivas de conocimiento.

El consentimiento informado como instrumento bioético presenta, desde la disciplina que le dio origen, una diversidad de perspectivas que confluyen: médica, gestión de salud, jurídica y administrativa.

Es interesante observar cómo desde una perspectiva jurídica se tiene en cuenta esta relación como asimétrica, de igual modo que desde la medicina la relación médico-paciente. Dicha asimetría se basa en la situación de necesidad que tiene el paciente frente al profesional que tiene el conocimiento. Es por esto que en la doctrina actual, jurisprudencia mediante, se prefiere hablar de asentimiento y no de consentimiento.

En esta situación se presenta con mayor limitación la autonomía del paciente, no porque se pretenda relativizar, sino porque aparecen situaciones en donde no es posible su pleno ejercicio y por lo tanto se dificulta.

Esta relación de asentimiento se enmarca desde lo jurídico en un contrato de adhesión profesional, respetando la relación asimétrica con respecto al paciente.

Sin embargo, para otros autores es solo una declaración de voluntad, otorgándole una connotación más inespecífica pero menos conflictiva.

La postura de asentimiento es quizá la de mayor envergadura en esta temática y esta posición es concordante con la sugerencia de dejar al paciente un período de reflexión antes de firmarlo, más aún, que pueda llevarlo a su casa y consultarlo con personas de su confianza.

Desde lo jurídico implica una relación contractual explícita, con obligaciones y derechos que permite dar cumplimiento al libre ejercicio de los derechos personalísimos del paciente.

El consentimiento desde la perspectiva profesional-paciente presupone el respeto por la autonomía del paciente. Sin embargo, en muchos casos, su aplicación está condicionada solamente a explicitar riesgos posibles que debe asumir el paciente ante toda práctica. Esta dimensión empobrece su finalidad, considerando que el proceso de diagnóstico y tratamiento ofrece numerosas situaciones de decisión más allá de la situación de riesgo, que también debería considerarse en situaciones específicas.

Dentro de los aspectos jurídicos-administrativos se presenta una dificultad de dimensiones considerables como lo es su registro escrito y su conservación. En general, se afirma que la historia clínica como documentación del paciente es el lugar para conservarlo. No obstante, es frecuente que una historia clínica o parte de ella se pierda. Más allá de esta situación fortuita, cabe señalar algunas preguntas: ¿Debe el paciente tenerlo, además, como recordatorio de dicho proceso?, ¿es para el médico necesario como medio de prueba de haberlo realizado? Estas complicaciones, si bien burocráti-

cas, pueden tener serias consecuencias jurídicas, como es posible ver en la jurisprudencia argentina actual.

El consentimiento informado forma parte de un proceso de mayor dimensión: la relación médico-paciente y participa de las dificultades que esta presenta.

Esta nueva dimensión clásicamente estudiada tiene como actor al médico. Sin embargo, considerando que la atención de un paciente constituye responsabilidad de todo un equipo de salud, es posible realizar un nuevo encuadre como relación profesional-paciente, ya que cada uno de los profesionales que potencialmente puede estar relacionado con el paciente, puede tener que considerar la redacción de un consentimiento.

Uno de los conflictos de mayor trascendencia se manifiesta en la tensión existente entre la autonomía del paciente y la maximización del beneficio del acto médico, es decir existe una conflictividad entre autonomía y beneficencia -es decir de la individualidad y la realización⁵. Lo mejor, a consideración del agente de conocimiento, puede no ser aceptado por el paciente desde su autonomía, pero en esto también se observa una limitación del ejercicio dialógico. Cabe preguntarse cuál es el límite del profesional para acceder a los requerimientos del paciente, teniendo la convicción de que lo que el paciente demanda no es lo mejor para él, o bien que su punto de vista puede traer un daño secundario. ¿Puede el paciente exigir, desde el derecho de la salud y haciendo uso de su autonomía de la voluntad, un determinado tratamiento, quizá no el mejor, o quizá el más costoso y de eficacia incierta?

En estas preguntas se ponen en un intercambio relacional los principios de beneficencia, la autonomía y el paternalismo, siendo el principio de beneficencia el mediador entre los demás.

Existen otros conflictos posibles derivados del encuadre institucional en donde trabaja el profesional y de su entorno.

El marco institucional se rige por la cultura organizacional que incluye moral y valores. De manera que es posible encontrar conflictos entre la responsabilidad derivada de la autonomía del profesional y el principio de beneficencia y las normativas institucionales de gestión de pacientes.

Desde la investigación se plantean a partir de los protocolos de investigación el modelo de consentimiento a utilizar. Es frecuente que este modelo

⁵ Maliandi, Ricardo: *Ética, dilemas y convergencias: cuestiones de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, UNLa, 2006.

de consentimiento hable, por ejemplo, de las potenciales ventajas de la droga, ciertos efectos colaterales, pero nada diga acerca de la medicación existente para dicha enfermedad, en caso que la hubiera, y acerca de su eficacia. De manera que el paciente no tiene las alternativas posibles para un libre proceso decisorio. Esta situación no es fácilmente solucionable considerando los conflictos de intereses de parte de los médicos, principales interesados en probar, según este ejemplo, la nueva droga. La nueva relación laboratorios profesionales, no se apoya necesariamente en intereses académicos, perturbando seriamente la relación profesional paciente y anulando la validez ética y jurídica del consentimiento informado.

La visión del profesional acerca del consentimiento tiene en la actualidad vinculación con aspectos jurídicos, considerando que su firma es *conditio sine qua non* para evitar posible juicios. El imaginario social de la mala praxis domina el escenario de la relación profesional paciente por medio del temor. Esta realidad no ayuda a la comprensión profunda de la relación interpersonal y los aspectos éticos subyacentes.

Los conflictos descritos en esta presentación sobre el consentimiento informado, ya sea desde su ontología como desde su práctica son numerosos y variados, y abarcan desde la ética, a los principios, los cuales si bien no se relativizan presentan dificultades de aplicación. Es por ello que se hace necesario un criterio superador de la realidad actual en esta temática a partir de sistemáticas problematizaciones.

Un avance al respecto estaría dado por la consideración del consentimiento informado no como un momento sincrónico sino como un proceso diacrónico, el cual abarca la relación profesional paciente en su totalidad y facilita el acto dialógico desde la confianza y la honestidad intelectual.

Conflictos bioéticos. La ética aplicada a la investigación biomédica

Silvia Rivera*

Resumen

La ética de la investigación surge para regular los conflictos que se presentan en el campo de la experimentación, preferentemente, en seres humanos. Ocurre sin embargo que la complejidad del proceso de producción del conocimiento en las sociedades contemporáneas promueve la emergencia de una amplia gama de nuevos conflictos que se articulan en diferentes niveles y que atraviesan a la bioética tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica y aún institucional. En este trabajo me propongo tanto identificar esos conflictos como mostrar la insuficiencia de una ética de principios para su regulación, para concluir con un análisis de los desafíos que, frente a estos niveles de conflictividad, enfrentan los comités de ética de la investigación

Artículo

La ética de la investigación como reflexión sistemática sobre los principios que deben guiar la experimentación en seres humanos emerge, a mediados del siglo XX, detonada por la indignación que generó la difusión de los experimentos realizados en los campos de concentración del régimen nazi. Durante la Segunda Guerra Mundial y bajo el rótulo de “experimentación biomédica”, se cometieron atrocidades que fueron reveladas posteriormente en los juicios sobre crímenes de guerra.

Surgió entonces la ética de la investigación en seres humanos, orientada a impedir toda repetición por parte de los médicos a dichos ataques a los

* Profesora asociada regular de la UBA y de la Universidad Nacional de Lanús. Formada como investigadora en el CONICET, ha trabajado sobre el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, enfatizando los aspectos epistemológicos y éticos presentes en su obra. Actualmente es coordinadora académica de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica de la Universidad de Lanús e investigadora en el campo de la ética aplicada a la investigación científica en el Centro de Investigaciones Éticas, del que es codirectora y también editora de la serie monográfica *Cuadernos*. Es miembro titular de la Subcomisión de la Sociedad Argentina de Pediatría y del Comité de Ética del Hospital General de Agudos “Dr. Teodoro Álvarez”. Autora de *Ética y Gestión de la Investigación Biomédica* (2008) y de numerosos artículos en revistas especializadas tanto nacionales como internacionales.

derechos y al bienestar de las personas. El Código de Nuremberg, publicado en 1947, estableció las normas para llevar a cabo experimentos en seres humanos, dando especial énfasis al consentimiento voluntario de las personas¹.

Está claro que realizar investigaciones sin conocimiento de los sujetos involucrados implica un flagrante avasallamiento a los derechos humanos. En este sentido, todas las medidas relacionadas con el resguardo de la autonomía y libre determinación de las personas son, sin duda, no solo necesarias sino imprescindibles.

Sin embargo, la pregunta que quiero plantear en este trabajo es si, además de necesarias, son también suficientes. En este punto anticipo mi respuesta. Una ética de la investigación que coloque todo su énfasis en el consentimiento informado y en el resguardo de las llamadas poblaciones “vulnerables” será inevitablemente una propuesta ética de “mínima”. Es decir que si bien condición necesaria no es de ningún modo suficiente, en especial teniendo en cuenta la modalidad de gestión de la investigación que se ha impuesto en las últimas décadas, esto es la investigación de nuevos fármacos impulsada por grandes emporios empresariales.

La ética de la investigación surge para regular conflictos que resultan enmarcados en una red teórica que permite establecer normativas mínimas. Pero la complejidad del proceso de producción del conocimiento en las sociedades contemporáneas promueve la emergencia de una amplia gama de nuevos conflictos que se articulan en diferentes niveles, pero que requieren todos ser puestos de manifiesto sin eufemismos, para que la propuesta ética mantenga su potencial democratizante y eluda el riesgo que supone quedar presa de autoritarismos o exclusiones.

1. La bioética entre la neutralidad y la normatividad

Asistimos en las últimas décadas a un movimiento del pensar que se ha dado en llamar “giro aplicado del pensamiento contemporáneo”². Nicholas Rescher, en su libro *The applied turn*, señala la capacidad de la filosofía para convertirse en orientadora de la acción³. La tradicional ética filosófica -concebida ya desde Aristóteles como “filosofía práctica” dedicada a la fundamentación y crítica de las pautas morales- también se inscribe en

¹ Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS): *Pautas éticas internacionales para la investigación y experimentación en seres humanos*, Ginebra, 1993, p. 5.

² Cf. Fernández, G. (comp.): *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*, Lanús, Universidad Nacional de Lanús, 2003.

³ Cf. Rescher, N. (ed.): *The applied turn in contemporary philosophy*, Ohio, Bowling Green University, 1983.

este giro. Surge, entonces, la “ética aplicada”, con el objetivo de regular los conflictos concretos que emergen en el marco de las diferentes prácticas profesionales. Es así como vemos constituirse en el marco de este movimiento a la ética aplicada al manejo de la información en el periodismo, a la gestión empresarial y a la administración de la justicia, entre otras.

La bioética es una de las ramas de la ética aplicada que se distingue, entre otras cosas, porque es la de más larga tradición y más completo desarrollo. Creo posible afirmar que se distingue también por ser una de las ramas que supone un mayor grado de conflictividad. Está claro que no me refiero aquí solamente a la cantidad o calidad de los conflictos internos a las prácticas profesionales que competen al campo de influencia bioética. Me refiero antes bien a un peculiar conflicto que se presenta ya en el término elegido para dar cuenta de esta rama de la ética aplicada: “bioética”⁴.

Tanto “vida” como “ética” aparecen unidos en este término, pero está claro en función de las peculiaridades del giro aplicado (que responde a cuestiones propias de campos disciplinares) que no se trata de la vida, sino de las ciencias de la vida. Es decir que ya en este primer nivel de esclarecimiento de su concepto, la bioética nos enfrenta al desafío de reunir tipos de racionalidades diferentes: la de la ciencia por una parte y la de la ética, por la otra.

Normatividad de la ética y neutralidad de la ciencia, o al menos declamada neutralidad de la ciencia en su concepción heredada o hegemónica. Esta concepción hegemónica, llamada “concepción heredada en filosofía de la ciencia” se caracteriza por desconocer la trama de poder que recorre el proceso de producción del conocimiento científico para concentrarse solo en sus productos, es decir, las teorías pretendidamente neutras que resultan convalidadas por metodologías aceptadas por la comunidad científica⁵.

Se trata, entonces, de un primer nivel de conflictividad entre las áreas del saber que reúne el nombre bioética, que para ser regulado requiere una cuidadosa revisión de los conceptos de ciencia y ética, pero sin quedarse en el plano puramente nominal sino avanzado en las prácticas a los que

⁴ Como bien señala Agustín Estévez: “En nuestros países ubicados en el extremo sur del continente americano, la bioética como otras tantas cosas es importada. El nombre bioética ya viene acuñado a nuestras tierras. Llegó empaquetado con la doctrina de los cuatro principios”. En: Estévez, A., *Bioética, de la cuestión nominal a la caracterización de su concepto*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2002, p. 12.

⁵ La tradición que se conoce con el nombre de “concepción heredada” se inicia con el manifiesto fundacional del Círculo de Viena, publicado en 1929 y continúa en epistemólogos de la relevancia de Karl Popper, entre otros. (Cf. Rivera, S.: “La epistemología y sus formas cambiantes”. En: Bergalli, R. y Martyniuk, C., *Filosofía, política y derecho. Homenaje a Enrique Marí*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

tales términos hacen referencia. Por el lado de la ciencia, la revisión apunta a deconstruir los supuestos de la tradición científicista todavía hegemónica, poniendo de manifiesto que en al comienzo del proceso de producción del conocimiento nos encontramos con evidencias u observaciones, sino con decisiones ético-políticas sobre qué temas, métodos, presupuesto teóricos y axiológicos, entre muchos otros.

De este modo, la ética se ubica en el momento en que se inicia una investigación y a partir de ahí acompaña todo el proceso. Lejos de reducirse a la toma de decisiones en el momento final de la aplicación tecnológica la ética se expande en su recorrido de las diferentes etapas de la investigación al tiempo que la ciencia manifiesta una dimensión normativa constitutiva que nos permite superar la inicial dicotomía entre neutralidad y normatividad.

2. El modelo deontológico y el modelo axiológico

Sin demorarse demasiado en el primer nivel de conflictividad señalado, la bioética se consolida rápidamente, tanto en su aspecto teórico como en el práctico. Sobre la base de un marco de categorías relativamente sencillo, articulado en función de cuatro principios básicos -beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia- se intenta regular los conflictos que se presentan en el proceso de atención de la salud. Los principios de beneficencia y no maleficencia, suelen presentarse como dos caras de una misma moneda, en tanto la obligación de lograr los máximos beneficios supone reducir al mínimo los daños posibles⁶. El principio de autonomía incorpora el respeto a la autodeterminación de las personas, con especial referencia a la protección de quienes por motivos permanentes o transitorios ven su autonomía menoscabada o disminuida. El principio de justicia, por su parte, hace referencia a la obligación de dar a cada persona lo que le corresponde, en relación a la distribución equitativa de los costos y beneficios de la atención de la salud. La primera y clásica formulación de estos principios está consignada en el ya célebre manual de Beauchamps y Childress⁷.

Una ética basada en principios o normas se inscribe en el modelo llamado "deontológico". Como afirma Ricardo Maliandi, la deontología es una de las vías de acceso a la ética, aquella que enfatiza el deber de orientar nuestras acciones -acciones profesionales en el caso de la ética aplicada- de acuerdo a prescripciones básicas que deben ser respetadas⁸. Sin embargo,

⁶ El hecho de que estos dos principios sean presentados de un modo complementario reduce, para algunos autores, el número de normas básicas, que en vez de cuatro pasan a ser tres.

⁷ Cf. Beauchamp, T. y Childress, J.: *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

⁸ Cf. Maliandi, R.: *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991.

existe la posibilidad de aproximarse a la cuestión ética desde otra perspectiva: la de los valores, llamada también “axiológica”. La perspectiva de los valores prioriza los objetivos apreciados por una comunidad o grupo, es decir aquello que en cada caso es considerado bueno, justo, pertinente, valioso. Está claro que no son perspectivas o accesos irreconciliables, sin embargo manifiestan importantes diferencias que nos enfrentan con un segundo nivel de conflictividad.

Al carácter formal y universal de la deontología se contraponen el carácter material (sustantivo, concreto) de la axiología. Está claro que lo que es bueno, pertinente o justo para una comunidad en una situación dada, puede no serlo para otra, o para la misma en un momento diferente de su desarrollo económico y social.

3. La ética de la investigación como capítulo de la bioética

Ahora bien, a partir del ya celebre libro de Beauchamps y Childress⁹ los principios de la bioética pasan a ocupar el lugar de supuestos que se colocan al margen de toda duda razonable, de modo tal que la atención se concentra mucho más en el análisis de casos a la luz de estos principios que en la revisión crítica del marco teórico aceptado. Por su parte, la conceptualización de situaciones complejas en términos de “casos” impulsa una no siempre justa asimilación de los principios a las leyes físicas que de un modo automático rigen los casos que en ellas se subsumen.

Los llamados “principios de la bioética” pronto se expanden más allá del campo específico de la tarea asistencial, para avanzar sobre el proceso de investigación o producción de conocimiento. Las *Pautas Éticas Internacionales* del CIOMS de 1993, son una clara muestra de esto, en tanto afirman que:

Toda investigación o experimentación realizada en seres humanos debe hacerse de acuerdo con tres principios éticos básicos, a saber, respeto a las personas, a la búsqueda del bien y a la justicia¹⁰.

La señalada ampliación de la ética de los principios al campo de la investigación biomédica facilita una operación de inclusión: la ética de la investigación se integra al campo de la bioética, como uno de sus capítulos. Mucho se ha escrito ya sobre los alcances y límites de la perspectiva de

⁹ Beauchamp, T. y Childress, J.: *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

¹⁰ Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS): *Pautas Éticas Internacionales para la Investigación y Experimentación en Seres Humanos*, Ginebra, 1993. Cabe destacar que las pautas del CIOMS enfatiza la relevancia de la reflexión ética no solo para las ciencias médicas, sino también en el campo de las ciencias sociales.

la ética de los principios¹¹. Sin embargo, solo señalaré aquí algunas de las consecuencias que se siguen de convertir a la ética de la investigación (que sin embargo precede a la emergencia de la ética aplicada y a la bioética) en uno de los capítulos de la bioética y por lo tanto de aplicarle a la primera el marco teórico -y con él los supuestos sobre los que este se basa- de la segunda. Por una parte, aquellos que se presentan como expertos en bioética son, a su vez, quienes reclaman el derecho a definir las pautas éticas de las investigaciones. Por la otra, los Comités de Ética, por su parte, generan Subcomités u otros Comités especialmente dedicados a la revisión de protocolos, que en ocasiones se independizan pero que también pueden sostenerse como parte del comité institucional.

A esto me referiré en páginas siguientes. Sin embargo, me interesa señalar ahora otras dos consecuencias que se sigue también de la señalada inclusión de la ética de la investigación en el campo de influencia de la bioética. Una primera consecuencia hacer referencia al marcado sesgo deontológico -es decir principalista y centrado en el deber- que caracteriza a la bioética clásica y que pasa a impregnar las reflexiones sobre las pautas éticas de las investigaciones. Esto se advierte con toda claridad en las Declaraciones Internacionales de Principios que rigen la investigación biomédica, tales como la Declaración de Helsinki¹². El carácter deontológico de las declaraciones citadas es fácil de constatar: basta una breve recorrida a lo largo de sus numerosos párrafos que están destinados casi en su totalidad a establecer responsabilidades, imponer protecciones tipificadas y pautar los procedimientos, resulta sin duda funcional a una concepción de la ciencia que se pretende universal en su alcance y neutral en sus implicancias éticas y políticas.

Se trata de la “concepción heredada” en filosofía de la ciencia que ya fue presentada en páginas anteriores por estar presupuesta en el término “bioética”, y que nos muestra que los niveles de conflicto que hasta el momento hemos señalado no pueden ser fácilmente disociados sino que se suponen e implican mutuamente. Recordemos, entonces, los dos niveles de conflictos señalados hasta ahora: el conflicto entre ciencia y ética (neutralidad y normatividad) y el conflicto entre el modelo deontológico y el axiológico.

Una segunda consecuencia se encuentra en el hecho de que la preocupación por la corrección formal se traduce en el tono procedimental que suele

¹¹ Por ejemplo, la posibilidad de que se presenten conflictos entre los principios y la necesidad entonces de establecer una jerarquía entre ellos, o bien un superprincipio que a su vez los regule.

¹² Asociación Médica Mundial: *Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial*, Seúl, octubre de 2008.

impregnar el funcionamiento de los Comités de Ética de la Investigación, que con frecuencia limitan su tarea a una revisión estandarizada de los protocolos. Esta revisión se centra en el remanido “consentimiento informado”, en la evaluación de la relación costo-beneficio, en la protección de los sujetos vulnerables y en la detección de posibles conflictos de intereses. Cada uno de estos puntos merece sin duda una consideración más detallada, sin embargo algo queda claro: que si entendemos a la ética aplicada a la investigación como un estricto capítulo de la ética aplicada, esto es lo más lejos que podremos llegar: al perfeccionamiento y revisión constante de las normativas, a la formación de personas entrenadas para detectar correcciones o incorrecciones formales en los protocolos, a la acreditación de comités en función de los antecedentes de sus integrantes o de la trayectoria de la institución que los avala. De ubicarnos en un plano filosófico, cabe señalar también las interminables disquisiciones acerca de los mecanismos de aplicación de principios o normas, que se dan por supuestas, a situaciones dilemáticas concretas de la investigación biomédica.

Llegados a este punto enfrentamos otros conflictos, que esta vez nos ubican en el nivel de la relación entre saberes. Cabe preguntarse, entonces, si la ética de la investigación no se enriquece cuando, dejando de lado asimilaciones y reduccionismos, se incluye en el campo propio de la filosofía de la ciencia. Por supuesto, se trata de una filosofía de la ciencia en sentido amplio, que incluye la axiología y la política como ejes articuladores de la reflexión sobre las teorías y las prácticas científicas.

4. Los actores de la investigación biomédica

A la hora de identificar los actores comprometidos en el proceso de investigación biomédica, se nos presentan en primer lugar los investigadores, que no trabajan solos sino que conforman equipos. Y estos equipos no se encuentran aislados sino anclados en alguna institución que da arraigo e identidad a su trabajo. Trabajo de producción del conocimiento científico que, en el área biomédica, requiere a la hora de validar hipótesis, de un proceso de contrastación que se efectúa sobre el cuerpo de otras personas. Tenemos aquí a los sujetos de la experimentación (que en verdad son considerados mucho más como “objetos” que como “sujetos”) y que no son nunca anónimos, aunque el tratamiento que de ellos se hace fortalezca este modo de considerarlos. Considerados como anónimos integrantes de un grupo supuestamente homogéneo u homogeneizado sobre la base de un atributo distintivo que ya mencionamos: su vulnerabilidad. Atributo que legitima la intervención de expertos en ética capacitados precisamente para protegerlos en su debilidad constitutiva. Sin embargo, entendiendo que no es ético hablar en nombre de otro, lo justo en este caso es devolverle a los sujetos de la experimentación su capacidad de expresión para que puedan incorporarse como sujetos activos del diálogo sobre las metas de la investigación científica.

Pero a diferencia de lo que ocurre con la ética médica que reconoce como actores básicos al equipo tratante, al paciente y su familia y a la institución que presta los servicios de salud, en el proceso de investigación biomédica se suma un nuevo grupo de actores que podemos llamar “patrocinantes”. Los patrocinantes, que con frecuencia son ajenos a la institución, provienen del sector empresarial y con intereses específicos, de corte netamente económico, no coinciden necesariamente con los intereses de los demás actores. Los investigadores, por ejemplo, suelen interesarse en un proyecto por la necesidad de cumplimentar un requisito académico o en respuesta a una convocatoria de un sector público o privado que les permite avanzar en su carrera. No es posible descartar además el incentivo económico, ya que las empresas acostumbran ofrecer dinero al investigador principal por cada uno de los pacientes “reclutados”.

La institución, por su parte, es un importante actor del proceso, porque son pacientes de la institución aquellos sobre quienes se probarán las drogas y por lo tanto le cabe gran parte de la responsabilidad. Sin embargo, el modelo de gestión imperante provoca un borramiento de la institución como actor visible y responsable, aún cuando en su espacio y con sus recursos técnicos y humanos se desarrolle la investigación en cuestión. Esto ocurre cuando, por ejemplo, los investigadores acuerdan directamente con los patrocinantes, sin considerar que la institución de salud puede y debe generar y promover líneas de investigación propia sustentadas en su específico perfil e identidad.

Advertimos entonces un nuevo nivel de emergencia de conflictos que se relaciona con los actores involucrados en el proceso de investigación: los investigadores, los sujetos (u objetos) de la investigación, los patrocinantes y la institución. En el nivel señalado, los conflictos se manifiestan con una mayor intensidad cuando la investigación responde a un modelo de gestión articulada en lo que se ha dado en llamar “protocolos multicéntricos” y que son protocolos impulsados por la industria farmacéutica para el lanzamiento de nuevas drogas en el mercado.

Es verdad que en ningún caso la investigación biomédica puede reducirse a este tipo de diseño experimental. Tampoco a la modalidad de gestión que le corresponde. A pesar de esto, en el imaginario colectivo se ha operado ya una inquietante síntesis que asimila la investigación biomédica a investigación farmacológica financiada por la industria. De hecho el número de protocolos revisados por los Comités de Ética de la Investigación que corresponden a estas características supera frecuentemente a las investigaciones epidemiológicas o de medicina social, por citar solo algunas. También a investigaciones financiadas por organismos públicos.

Llegados a este punto, el desafío queda planteado. Una vez reconocidos los actores se trata de identificar sus intereses, de evaluarlos de acuerdo a criterios que deben ser consensuados por la comunidad en su conjunto. Porque es la comunidad la destinataria última de los productos que resulten del trabajo científico. Precisamente a partir del diálogo surge la posibilidad de construir nuevos consensos a la manera de marcos orientadores, pero no ya deontológicos sino axiológicos¹³. Es decir, no basados en principios o deberes, sino en los objetivos valiosos que cada comunidad determina para guiar su propio desarrollo tecnocientífico.

Está claro que del arraigo institucional y comunitario de un proyecto se sigue la insuficiencia de las Declaraciones Internacionales de Principios como marco para garantizar la ética de la investigación. Porque el tono deontológico que las caracteriza no resulta compatible con los criterios que requiere la institución o comunidad para definir si considera justo, relevante, pertinente (no meramente correcto) realizar una investigación en un espacio y tiempo dado.

5. Conflictos internos a la Declaración de Helsinki

En 1964 la Asociación Médica Mundial adoptó la “Declaración de Helsinki”, que establece pautas éticas para la investigación en seres humanos. Si bien se han sumado a esta otros sistemas de normas, la Declaración de Helsinki, con sus sucesivas revisiones y modificaciones -la última de octubre de 2008- es importante porque ha sido mundialmente aceptada como el marco normativo básico que deben conocer los profesionales comprometidos con trabajos de investigación, debiendo dejar constancia firmada de este conocimiento¹⁴.

La Declaración de Helsinki se inscribe en la lógica deontológica de la ética de los principios, y si bien no resulta vinculante en sentido jurídico, las modernas tendencias del Derecho Internacional de los Derechos Humanos la colocan por encima de las leyes locales, alertando de este modo sobre posibles desfases entre la esfera jurídica y la esfera ética.

¹³ Como dice Ricardo Maliandi (Cf. Maliandi, R.: *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991. pp. 29 y ss.) el “ethos”, es decir, el conjunto de actitudes y creencias morales de las diferentes comunidades, presenta dos caras: la deontológica o “normativa” -que articula su discurso en función de categorías tales como “deber”, “responsabilidad”, “imperativo”- y la axiológica o valorativa -articulada a su vez a partir de categorías tales como bueno, justo, pertinente, útil, entre otras. La tesis que proponemos es que la cara axiológica, entendida en este caso como el conjunto de objetivos valiosos consensuados por un grupo para investir de sentido a las prácticas comunitarias, se presenta como la más fértil a la hora de orientar la reflexión y la acción.

¹⁴ *Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial. Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*, 2000.

En la Introducción a la citada declaración se afirma que es deber del médico “velar por la salud de los pacientes” (art. 3) y por lo tanto, en la investigación médica, “el bienestar de la persona que participa en al investigación debe tener siempre primacía sobre los otros intereses” (art. 6). Pero está también el franco reconocimiento de que en la investigación médica “la mayoría de los procedimientos preventivos, diagnósticos y terapéuticos implican riesgos y costos” (art. 8). Sin embargo, “el progreso de la medicina se basa en la investigación” y esta lamentablemente “en último término tiene que recurrir muchas veces a la experimentación en seres humanos” (art. 4).

Las contradicciones entre principios se manifiestan ya en los primeros artículos de la Declaración de Helsinki. Porque mientras los términos generales tales como “ciencia”, “sociedad” y “seres humanos” se suceden (apenas matizados por la referencia a “mi paciente” en el artículo 4) la tensión entre el imperativo de hacer el bien y la posibilidad de causar daño -si bien constitutiva de la acción médica- se potencia en el caso de la investigación. En muchos protocolos son los riesgos la variable a medir, en tanto puede ocurrir que los potenciales beneficios no se materialicen en quienes ceden su cuerpo para la experimentación, sino en otros¹⁵. Otros que, claro está, puedan tener acceso a fármacos y procedimientos. Otros con rostro, nacionalidad, rasgos de clase, aunque se presenten retóricamente como “personas” o “seres humanos”. Pude ocurrir entonces que algunos carguen con los costos y otros capitalicen los beneficios y por eso es necesario proteger especialmente a las poblaciones “vulnerables” (art. 9). Construir al otro como “vulnerable” no solo es un modo de mantener la abstracción sino que muy especialmente es un modo de no compartir el poder. Porque si bien en más de una ocasión se hace referencia a la necesidad de proteger a estos “vulnerables”, en ningún caso se señala la necesidad de avanzar en acciones que permita a estas personas salir de tal condición. A través de procesos de educación, de la socialización del proceso de toma de decisiones en políticas de investigación o del respaldo y asesoramiento de su comunidad de pertenencia (o de una comunidad surgida por su interacción con otros “sujetos de investigación”), estas personas podrían dejar de ser “vulnerables” y por lo tanto se protegerían a sí mismas. Sin duda las personas aisladas las más “vulnerables” y por lo tanto aquellas que quedan desamparados a la espera de protección por parte del poder médico.

Otra cuestión a considerar es la del “consentimiento informado” como mecanismo que garantizaría el ejercicio de la autonomía. Autonomía que parece reducirse a decir “sí” o “no” en un sistema de reglas que se impone. Porque cuando se informa se dirige la palabra en un solo sentido: alguien

¹⁵ Llama la atención que el artículo 16 hable de “voluntarios sanos” que de ningún modo se beneficiarán con la investigación, asumiendo solo los riesgos.

informa y alguien es informado. Por el contrario, el diálogo supone intercambio y comunicación; supone compartir el poder al compartir con el otro la palabra, integrando a las personas en la determinación de las reglas de juego y no solo en su consentimiento o aceptación.

Si recordamos los artículos citados de la Declaración de Helsinki observaremos que la concepción de investigación científica que corresponde a la ética deontológica se inscribe en el marco del llamado “cientificismo”¹⁶. El cientificismo concibe a la ciencia como un modo de conocimiento privilegiado en función de un método (el método científico) que le garantiza la aproximación inexorablemente hacia el supremo valor epistémico: la verdad. Se trata de un conocimiento, el de la ciencia, regido por una lógica propia y autosuficiente, y que por lo tanto se despliega en función de mecanismos internos por completo independientes de cuestiones sociales y políticas. Es así que el artículo 5 de la Declaración de Helsinki se refiere al progreso de la ciencia como un camino sin alternativas, al que no cabe sino subordinarse pero, por cierto, tomando ciertos resguardos a la hora de manipular el cuerpo de las personas que son utilizadas para concretar el progreso.

Pero de remontar estos supuestos cientificistas, es posible acceder a una consideración diferente de la ciencia, no ya primariamente como conocimiento sino como actividad. Actividad social reglamentada en función de pautas institucionales diversas que deben ser revisadas desde una perspectiva no solo ética sino también política. Porque de política científica se trata a la hora de determinar modelos de gestión de la investigación, que no son únicos ni ineludibles, sino el resultado de decisiones tomadas en concretos dispositivos de poder.

5. Los Comités de Ética Clínica y los Comités de Ética de la Investigación

Destaqué en un comienzo las razones que hacen de la bioética una rama especial de la ética aplicada. A las razones en esa ocasión enumerados se suma ahora el hecho que la bioética es la única que cuenta con una figura institucional específica para desplegar su ejercicio. Se trata de los Comités de Ética, en algún momento también llamados comités hospitalarios, quizás para destacar la franca inserción institucional de la bioética. Los Comités de Ética son grupos interdisciplinarios dedicados a la reflexión y deliberación, que funcionan en instituciones dedicadas a la atención de la salud, tanto públicas como privadas. Es obligatorio que estas instituciones cuenten con un comité de ética, tal como lo indica la Ley 24.742, sancionada por la Cámara de Diputados en noviembre de 1996, que también identifica las funciones

¹⁶ Para una más precisa caracterización del cientificismo ver Marí, E., *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, Caps. 1 y 2. También Varsavsky, O., *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

fundamentales que distinguen a los comités: la función docente, la función consultiva o de orientación en el proceso de toma de decisiones¹⁷, y la función de asesorar a las autoridades en relación a posibles políticas institucionales.

Por su parte, el artículo 15 de la Declaración de Helsinki, en un intento de pautar mecanismos de revisión de protocolos, habla de “Comités de Ética de la Investigación” pero no aclara si se trata de otro Comité o de una función de los ya clásicos Comités de Ética Clínica o Comités Hospitalarios. Emerge así un nuevo nivel de conflictos, aquellos que se ubican en el interior de los comités.

Cotidianamente asistimos a un curioso desplazamiento que se efectiviza en el interior de los comités. La clásica función consultiva o asistencial de los comités se ve con frecuencia postergada por una multitud de protocolos de investigación que deben ser revisados en tiempos acordes a la premura de los patrocinantes o centros internacionales de referencia. En ocasiones, esto desencadena un desdoblamiento del comité, que crea una subcomisión de revisión de protocolos, manteniendo -esta última- vínculos filiales diversos con el comité que le dio origen. En otras ocasiones, se decide implementar una nueva figura, conocida como “Comité Independiente para la Investigación Clínica”.

Analicemos cada una de estas opciones. Si el Comité se desdobra se fomenta por una parte la escisión entre investigación y asistencia. Si entendemos que la comunidad directamente relacionada con la institución en que se realiza el ensayo debe ser la directa beneficiaria de la investigación, se advertirá la inconveniencia de separar investigación y asistencia. Inconveniencia que se presenta también en la segunda de las opciones presentadas, esto es cuando se implementa un Comité Independiente, desvinculado de una concreta institución o centro de atención de la salud. La situación se agrava en este caso, porque no parece posible construir un marco axiológico adecuado desde un lugar que excluye todo arraigo. Es decir que el señalado riesgo de reducción de la tarea de los comités a un procedimiento formal de detección de graves incorrecciones en los protocolos, se potencia en el caso de los llamados “Comités Independientes”¹⁸.

¹⁷ Cf. Rivera, S.: “El desafío de los comités hospitalarios de ética”. En *Cuaderno de Trabajo del Centro de Investigaciones Éticas*, N° 2, Lanús, UNLa, 1ª reimpresión, Julio de 2003.

¹⁸ Es importante dejar en claro que, cuando el artículo 15 de la Declaración de Helsinki habla de que los comités deben ser “independientes”, se refiere a independientes del investigador o del patrocinador, pero no de la institución o comunidad hospitalaria. Se trata de una independencia de intereses indebidos, pero no de todo interés, porque en ese caso no tendría sentido un análisis ético meramente abstracto, formal y procedimental.

Por otra parte, y en ambas opciones, puede ocurrir que se pierda la perspectiva interdisciplinaria que caracteriza a los Comités de Ética. Frente a los Comités de Ética Clínica, los Comités de Ética de la Investigación suelen reunir a un conjunto de expertos provenientes del campo científico (especialmente de las ciencias naturales o médicas) o del campo filosófico. Pero dejan fuera a representantes de las ciencias sociales y también a los representantes de la comunidad, sin duda imprescindibles para concretar la vocación democrática del comité.

La división de los comités -en Comités de Ética Clínica, por una parte, y Comités de Ética de la Investigación, por la otra- implica una amenaza para la construcción de una ética sustantiva, es decir, una ética que lejos de conformarse con apuestas “mínimas” se sustente en el compromiso como actitud ética fundamental. A pesar de esto, la insistencia en tal división se hace sentir con fuerza, no solo en el plano de la teoría bioética sino en el plano de las decisiones políticas.

El Ministerio de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, ha dado a conocer una reciente resolución, con fecha del 17 de mayo de 2009. En ella se señala tanto la necesidad de crear un Comité Central de Bioética en Investigación en Salud como de un Programa de Bioética. Llama la atención sin embargo que a la hora de definir los objetivos del Programa aparezcan en forma reiterada las palabras “normatización”, “normalización” y “auditoría”. Está claro que una ética normalizada no es ética y que la autonomía de los Comités es condición necesaria para un funcionamiento efectivo. El problema es que el potencial de la ética puede resultar incómodo y un recurso para domesticarlo es sin duda burocratizar el trabajo de los Comités de Ética, estandarizarlos y auditarlos para que se mantengan en el espacio limitado de la bioética desvitalizada que heredamos de la tradición anglosajona, ajena a los intereses y necesidades que reconocemos propias.

Convoca también la atención que en la resolución citada se indique, a propósito del proyectado Comité Central de Bioética en Investigación en Salud, que “resulta de vital importancia diferenciar entre Comités de Ética en Investigación y Comités de Ética Clínica ya que sus funciones, y por ende la conformación y pericia de los integrantes de ambos comités, son muy distintas. ¿Por qué y para quién es de vital importancia? Es verdad que en los últimos años la cantidad de protocolos de investigación que llegan a los comités de ética para ser revisados ha desbordado la capacidad de los mismos. Sin embargo, y precisamente porque la mayoría de estos protocolos responden a proyectos farmacológicos financiados por empresas comerciales, se requiere fortalecer los vínculos entre la investigación y la asistencia. Reafirmar la integración entre ambas funciones (investigación y

asistencia) es lo que considero de vital importancia y me resulta difícil advertir de qué modo una separación entre ambos comités puede contribuir a la tarea. Por otra parte, y en tanto de la complejidad técnica de un protocolo no se sigue igual complejidad para entender si es justo y pertinente realizar esa investigación en una comunidad dada, entiendo que profesionales del área de las ciencias sociales así como también miembros de la comunidad pueden y deben participar activamente en la revisión de protocolos de investigación, junto con investigadores en el área biomédica.

6. Conclusión

Tan pronto como reconocemos los límites de la deontología y de su correlato cientificista a la hora de construir un marco para la ética de la investigación, así como también de la fragmentación, burocratización y estandarización de las funciones de los Comités de Ética, empiezan a recortarse con mayor nitidez las múltiples voces comprometidas, si bien de modo diverso, en esta tarea. No se trata ya de “personas” abstractas que deban ser protegidas en sus derechos universales, sino de personas concretas que en forma individual o colegiada, intervienen con la fuerza de sus intereses o necesidades específicas. Indagar en las características de estos intereses y necesidades, y tomar posición clara frente a los conflictos que puedan surgir entre ellos es también tarea de la ética de la investigación biomédica. La melodía de los expertos en bioética deja pues el tono monótono para abrirse a voces múltiples y disonantes. Y tanto multiplicidades como disonancias pueden resultar inconvenientes a la hora de mantener el orden establecido.

Considero sin embargo que la ética de la investigación y los Comités de Ética deben resistir las presiones para hacerlos funcionales a tal orden. Por este motivo se impone una militante defensa del potencial crítico y transformador de la ética, frente a toda manifestación de elitismo, dogmatismo o autoritarismo, como se presentan, por ejemplo, en la resolución citada.

Bibliografía

Asociación Médica Mundial: *Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial*, Seúl, octubre de 2008.

Beauchamp, T. y Childress, J.: *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Bourdieu, P.: *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS): *Pautas Éticas Internacionales para la Investigación y Experimentación en Seres Humanos*, Ginebra, 1993.

- Estévez, A.: *Bioética, de la cuestión nominal a la caracterización de su concepto*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2002.
- Fernández, G. (comp.), *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*, Lanús, Universidad Nacional de Lanús, 2003.
- Gracia, D.: *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema, 1991.
- Maliandi, R.: *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991.
- Marí, E.: *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
- Rance, S. y Salinas Mulder, S.: *Investigando con ética. Aportes para la reflexión acción*, La Paz, CIEPP, 2001.
- Rescher, N. (ed.): *The applied turn in contemporary philosophy*, Ohio, Bowling Green University, 1983.
- Rivera, S.: "Ciencia y ética: una relación problemática". En: Lema, F. (comp.): *Pensar la ciencia. Los desafíos ético-políticos del conocimiento en la posmodernidad*, Caracas, IESALC/UNESCO 2000.
- Rivera, S.: "El desafío de los comités hospitalarios de ética". En: *Cuaderno de Trabajo del Centro de Investigaciones Éticas*, N° 2, Lanús, UNLa, 1ª reimpresión, julio de 2003.
- Sommer, S.: *Por qué las vacas se volvieron locas. La biotecnología: organismos transgénicos, riesgos y beneficios*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Varsavsky, O.: *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

El conflicto de las interpretaciones sobre la dignidad en bioética y derechos humanos

Juan Carlos Tealdi*

Resumen

El conflicto de las interpretaciones sobre la dignidad en bioética y derechos humanos, en perspectiva filosófica e histórico-sociológica, presupone la existencia de un conflicto entre distintas concepciones sobre el universalismo moral. Llamamos “concepción universalista” a la concepción inicial que se manifiesta en el Código de Nuremberg y la Declaración de Helsinki, y que supone la indisociable conexión entre bioética y derechos humanos. El conflicto con esta concepción fue planteado sucesivamente por las concepciones ‘liberal’, ‘neoliberal’ y ‘regresiva radical’, que postularon una disociación entre bioética y derechos humanos. Sin embargo, el punto débil de la pragmática antiuniversalista es la incompreensión de la vinculación dialéctica entre la dignidad y la libertad así como entre la dignidad y la vida humana.

Artículo

§1. *Una ética sin obligaciones universales*. El Capítulo III del libro *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* de Richard Rorty, cuya edición original es de 1994, lleva por título *Una ética sin obligaciones universales*¹. Rorty afirma en él que el pragmatista quiere librarse de la noción de “obligación moral incondicional” tal como la de los derechos humanos que se dice que constituyen los límites fijados a la deliberación moral y política. Los derechos humanos emanados de la Declaración de Helsinki sobre investigaciones biomédicas -cita como ejemplo- se consideran más

* Médico especializado en bioética y derechos humanos. Director del Programa de Bioética del Hospital de Clínicas de la UBA y Presidente de Asociación Civil de Bioética y Derechos Humanos BIO&SUR. Es asesor en bioética de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y se desempeña como experto gubernamental en bioética delegado por Argentina ante la UNESCO. Es autor de los libros *Diccionario latinoamericano de bioética* (2008) y *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana* (2008).

¹ Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997 (publicado originalmente como “Hoffnung statt erkenntnis: Eine einföhrung in die pragmatische philosophie”, Viena, Passagen Verlag, 1994).

allá de toda discusión y son los motores inmóviles de la mayoría de los políticos contemporáneos. Pero desde el punto de vista del pragmático, la noción de ‘derechos humanos inalienables’ no es ni mejor ni peor que el eslogan de la ‘obediencia a la voluntad divina’. Cuando se apela a ellos no se hace otra cosa que decir que nos hemos quedado sin recursos para la argumentación. Las preguntas sobre si los seres humanos tienen esos derechos, son vulnerables a las sugerencias nietzscheanas de que los derechos humanos son dispositivos de los débiles para protegerse de los poderosos. Sin embargo, aunque el pragmático puede acordar con Nietzsche en esa génesis, no ve nada malo en esos dispositivos. Al dejar de lado la distinción entre la razón y la pasión, no se discrimina a una idea por sus orígenes sino que las ideas se clasifican de acuerdo con su utilidad relativa más que en función de sus fuentes. Al hablar del respeto de los derechos humanos no hacemos otra cosa que explicar nuestras acciones identificándonos con quienes piensan como nosotros. Los derechos humanos son entonces construcciones sociales en tanto objeto intencional de ciertas oraciones usadas en algunas sociedades y no en otras. La finalidad del discurso no es representar la realidad con una corrección válida para todos y por eso lo que debemos debatir es la utilidad de los constructos sociales alternativos. Así es que también debemos debatir la utilidad del conjunto de constructos sociales que llamamos “derechos humanos”. Los pragmáticos sugieren dejar a un lado la búsqueda de lo que los seres humanos tienen en común porque el lenguaje de los derechos humanos y su presunta comunalidad, no es más que una característica de nuestra especie tanto como lo son los lenguajes que proponen la pureza racial. No hay una esencia humana que la filosofía pueda aprehender en su universalidad y por eso es mejor minimizar las diferencias para considerarlas en su particularidad. En lugar de la distinción entre verdad y apariencia, ellos proponen recurrir a la distinción entre presente y futuro para visualizar el progreso moral. El poder de la imaginación –dadas la paz y la prosperidad- hará que el futuro sea más rico que el pasado. Hay que sustituir el conocimiento por la esperanza y la certeza por la imaginación, e insistir como Putnam en “la supremacía del punto de vista del agente”. Rorty fue quien abrió, así, el conflicto de las interpretaciones sobre el universalismo en bioética y derechos humanos.

§2. *La dignidad como concepto inútil en bioética.* Una década más tarde, utilizando la terminología de Rorty y sus supuestos, Ruth Macklin sostuvo que las apelaciones a la dignidad, en un análisis ético de las actividades médicas, son o una vaga enunciación de otras nociones más precisas o meros eslóganes que no agregan nada a la comprensión del tópico. De allí que la dignidad –según ella- es un concepto inútil en ética médica que puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido². En sus argumentos

² Macklin, Ruth: “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *British Medical Journal*, Vol. 327, 2003 (20 December), págs. 1419-1420.

nos dice que si bien las referencias más prominentes a la dignidad aparecen en los instrumentos internacionales de derechos humanos, éstos no refieren, salvo raras excepciones, al tratamiento o las investigaciones médicas. Pero aún en ellos, la dignidad no parece tener otro significado que el que implica el principio de la ética médica de respeto por las personas, entendido como la necesidad de obtener un consentimiento informado y voluntario, proteger la confidencialidad y evitar la discriminación y las prácticas abusivas. Las referencias y apelaciones a la dignidad en términos de “el derecho a morir con dignidad” fueron reconocidas en términos de derecho de los pacientes a realizar directivas anticipadas, y en ese contexto la dignidad no parece tener otro sentido que el respeto de la autonomía. Un uso diferente de la dignidad en relación a la muerte se ha observado cuando los estudiantes de medicina practican sus procedimientos sobre el cuerpo de cadáveres. Pero si bien puede haber una preocupación razonable sobre los sentimientos de los familiares de la persona muerta ante este trato, esa preocupación no tendría nada que ver con la dignidad del cadáver sino con el respeto de los deseos de los que viven. El concepto de dignidad también fue destacado en el Informe *Clonación humana y dignidad humana* realizado en 2002 por la Comisión de Bioética designada por el Presidente Bush³. Sin embargo, ese Informe no contiene ningún análisis de la dignidad o de cómo ella se relaciona con principios éticos tales como el de respeto por las personas. Ante esa ausencia de criterio que nos permita establecer cuando la dignidad es violada, el concepto sigue siendo desesperanzadamente vago. Aunque hay muchos argumentos persuasivos en contra de la clonación humana reproductiva, la invocación al concepto de dignidad sin clarificar su significado es usarla como mero eslogan. Algo semejante ocurre con la preocupación de esa Comisión Presidencial acerca del respeto de la dignidad humana en experimentos científicos de reproducción asistida. Si bien pueden identificarse actos procreativos que puedan ser abusivos o degradantes entre dos seres humanos, es un misterio entender cómo puede perderse la dignidad en la fertilización in vitro. Otra comisión dijo que la genética humana es un área destacada de preocupación sobre violaciones a la dignidad humana, pero aunque relaciona dignidad con sentido de la responsabilidad, eso no se trata de otras cuestiones que las presentes en el principio de respeto de la autonomía⁴. Por eso, y aunque la etiología pudiera ser un misterio, para Macklin el diagnóstico era claro: la dignidad es un concepto inútil y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido. De este modo, el conflicto sobre las interpretaciones de los universales en bioética y derechos humanos se focalizó ahora sobre la interpretación del universal paradigmático de su vinculación.

³ U.S. The President's Council on Bioethics: *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*, Washington, July 2002.

⁴ Nuffield Council of Bioethics: *Report: Genetics & Human Behaviour*, Londres, Septiembre de 2002.

§3. *El abandono de las obligaciones universales.* Al año siguiente del editorial de Macklin, y en consonancia instrumental con los presupuestos filosóficos postulados por Rorty 10 años antes, la Food and Drug Administration (FDA, EE.UU.) abandonó a la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial como documento normativo de referencia para la ética de las investigaciones biomédicas. La Declaración había sido durante 40 años (1964-2004) la heredera del Código de Nuremberg y piedra angular de la arquitectura internacional de protección de las personas participantes en investigaciones. Pero después de la denuncia internacional en 1997 sobre las investigaciones no éticas en transmisión vertical de VIH-Sida, llevadas a cabo por organismos académicos y administrativos de los Estados Unidos en países pobres⁵, la Declaración comenzó a ser asediada políticamente por su universalismo. Las investigaciones denunciadas habían dejado sin el tratamiento obligado en los países ricos patrocinantes, a mujeres embarazadas infectadas de VIH, argumentando que en sus países (pobres), lo normal era que ellas no recibieran tratamiento. Invocando las obligaciones universales de la Declaración, las denuncias sostuvieron en cambio que esas conductas implicaban un “doble estándar moral” para ricos y pobres. Robert Levine, el portavoz más destacado de la ética de la investigación en Estados Unidos, defendiendo la concepción regresiva del doble estándar, propuso entonces que la Declaración de Helsinki fuera revisada⁶.

A partir de allí, diversas iniciativas de los países ricos y en especial de los Estados Unidos y el Reino Unido, forzaron una ruptura conflictiva del consenso normativo internacional previo. La FDA comenzó a presionar a la Asociación Médica Mundial para que modificara el estándar internacional único. La Comisión Nacional Asesora en Bioética (NBAC) de los Estados Unidos y el Consejo Nuffield de Bioética en el Reino Unido; elaboraron dos documentos de posición sobre ética de la investigación en “países en desarrollo” que sustancialmente reflejaron un común ataque al universalismo ético de la Declaración de Helsinki⁷. Ambos documentos, al yuxtaponerse de hecho como variantes interpretativas de la Declaración, debilitaron su tradicional significado. En las asambleas de la Asociación Médica Mundial

⁵ Lurie, Peter y Wolfe, Sidney M.: “Unethical trials of interventions to reduce perinatal transmission of the human immunodeficiency virus in developing countries”. En: *New England Journal of Medicine*, Vol. 337, 1997, págs. 801-808; Angell, Marcia, “The ethics of clinical research in the third world”. En: *New England Journal of Medicine*, Vol. 337, 1997, págs. 847-849.

⁶ Levine, Robert: “The need to revise the Declaration of Helsinki”. En: *New England Journal of Medicine*, Vol. 341, 1999, págs. 531-534.

⁷ USA National Bioethics Advisory Commission: *Temas sobre la ética y la política en la investigación internacional: ensayos clínicos en los países en desarrollo. Resumen Ejecutivo*, Washington, abril de 2001; Nuffield Council on Bioethics, *The ethics of research related to healthcare in developing countries*, Londres, abril de 2002 (un primer borrador de discusión apareció en 1999). Véase en www.nuffieldbioethics.org

del año 2000 y del año 2003, las delegaciones de países productores de medicamentos, pujaron por la flexibilización del universalismo de la Declaración, aunque encontraron resistencias⁸. En 2002, Robert Levine condujo la revisión de las Pautas CIOMS-OMS sobre investigación biomédica en países en desarrollo y la posición del doble estándar quedó consagrada en la Pauta 11⁹. Finalmente, la FDA reemplazó a la Declaración de Helsinki por las Guías de Buena Práctica Clínica elaboradas por la industria farmacéutica de los principales países productores de medicamentos¹⁰. Lejos de toda racionalidad moral, el conflicto de interpretaciones fue resuelto fácticamente por el país más poderoso. El mismo país en el que Rorty encontrara, como Dewey, un ánimo esperanzado, progresista, experimental; que podía sustituir al conocimiento de los filósofos por la esperanza¹¹.

§4. *La dignidad humana sin contenido deontológico*. Aunque aquella propuesta de Macklin recibió una crítica amplia, inmediata y contundente, no dejó de lograr una minoritaria reivindicación.¹² En este sentido, Diego Gracia ha sido uno de los bioeticistas que ha tratado de aclarar lo que aquellos que se habrían rasgado las vestiduras ante lo dicho por Macklin, habrían supuestamente malinterpretado de su texto¹³. Para desarrollar ese intento, Gracia optó por realizar un recorrido histórico sobre diversas acepciones del término dignidad. Bajo supuestos etimológicos dijo, en primer lugar, que el sentido originario de ‘dignitas’ es el mérito, especialmente de los cargos honoríficos de Estado o de la sociedad. En segundo lugar, que la dignidad no es característica inherente a todo ser humano: se gana y se pierde

⁸ Anónimo, “Français à la page suivante. Dismantling the Helsinki Declaration”. En: *Canadian Medical Association Journal*, 2003 (Nov.11).

⁹ Ruth Macklin en: *Double Standards in Medical Research in Developing Countries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, describe el trabajo del grupo de redacción de las nuevas pautas y pretende eximirlo -y eximirse ya que ella lo integraba- de posibles críticas.

¹⁰ USA Federal Register: Volume 69, Nº 112, 2004 (10 junio), Proposed Rules, pp. 32467-32475: “To replace the requirement that such studies be conducted in accordance with ethical principles stated in the Declaration of Helsinki with a requirement that the studies be conducted in accordance with good clinical practice -GCP-”.

¹¹ Rorty, Richard: *¿Esperanza o conocimiento...*, pág. 9.

¹² He realizado una crítica pormenorizada de los supuestos del artículo de Macklin en la Parte III “Justicia y arqueología de la dignidad”, de mi libro *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2008.

¹³ Diego Gracia comenzó esta reivindicación en “La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura”. En: Gros Espiell, Héctor y Gómez Sánchez, Yolanda (coords.), *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*, Granada, Comares, 2006, págs. 9-27; y la extendió en “¿Es la dignidad un concepto inútil?”. En: Ausin, Textxu y Aramayo, Roberto: *Del bienestar a la dignidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, págs. 17-36.

según el nivel social. Hay personas que la tienen siempre, como aquellas investidas con la gracia del estado, y otras como los esclavos que no la podrán tener nunca. En tercer lugar, que la dignidad exige una cierta ética y también una cierta etiqueta y que eso es lo que los latinos denominaron *decentia*. Las personas dotadas de dignitas se consideraban con obligaciones específicas de ética y etiqueta y una ‘moralidad especial’ distinta de la ‘moralidad común’. La interpretación de algunos pasajes de Cicerón en el sentido de referirse a la dignidad como cualidad inherente a todos los seres humanos se debe –según Gracia– a un sesgo de lectura ya que no hay tal cosa. En el conjunto de la literatura antigua se observaría que la dignitas del hombre es su nivel intermedio entre los dioses y los animales. En el cristianismo tampoco se habría planteado la dignidad como una condición inherente a todo ser humano sino tan solo, y nuevamente, como un rango social ahora interpretado en sentido teológico. Para Giovanni Pico della Mirandola, pese a lo que se suele afirmar, no todo ser humano es digno ya que la dignidad hay que ganársela.

De modo tal que la idea de la dignidad como una condición intrínseca del ser humano solo se alcanza con la Ilustración a finales del siglo XVIII y en la filosofía de Kant. Pero aunque él haya sido quien dotó de contenido moral y ontológico al término ‘dignidad’, en su filosofía es digno todo ser autónomo. Y aunque Kant dice que en el reino de los fines todo tiene precio o dignidad, al hacer de la dignidad una propiedad intrínseca a todo ser humano la convierte en una propiedad formal o canónica carente de todo contenido material o deontológico. La dignidad no manda nada puesto que carece de contenido. Y es más, dice Gracia en su interpretación, Kant deja claro que el ser humano tiene ‘dignidad y no solo precio’. Pero el ser humano tiene precio. Lo que sucede es que no solo tiene precio sino también dignidad.

Aunque Kant pagó el tributo de desposeer al término dignidad de todo sentido deontológico, su teoría de los deberes perfectos derivados del canon de la dignidad abrió la puerta a la enunciación de los derechos humanos. Sin embargo, los derechos humanos no tienen el rango de los deberes perfectos de Kant dado que estos derechos obligan solo en la medida de los recursos del Estado y la legislación positiva de los Estados plantea múltiples excepciones a la vida, la libertad y la seguridad entre otros. Para salvar esta objeción, los neokantianos postularon el carácter de principios reguladores con una fuerza deontológica débil. Si esto fuera así, la dignidad tendría el carácter de idea reguladora de los principios reguladores, y su fuerza deontológica sería también débil. A esa conclusión llega David Ross para el que los derechos humanos tienen el estatuto de principios o deberes *prima facie* que están dotados de contenido deontológico pero que en caso de conflicto con otros principios o deberes pueden verse obligados a ceder. Tienen, por tanto, carácter deontológico débil. Por eso es que para Gracia

la palabra dignidad no tiene en las declaraciones de derechos humanos otro sentido deontológico claro y estricto más que el de la prohibición de la esclavitud. Todo lo demás es meramente canónico o formal sin repercusión deontológica directa. La dignidad no manda nada y puede utilizarse en cualquier contexto. Aunque los instrumentos de derechos humanos proclaman la dignidad del ser humano, las legislaciones positivas de los distintos países pueden legalizar o no el aborto, la eutanasia, la pena de muerte, etc. Esto es lo que según Gracia quiso decir Macklin: que la dignidad no permite formular mandatos o normas de contenido deontológico estricto y por tanto que el término es inútil.

§5. *Interpretaciones y concepciones en bioética: de una ética de obligaciones universales a una estrategia de normas corporativas.* Desde lo postulado por Rorty, a la interpretación de Gracia de lo dicho por Macklin, la pretensión de reinterpretar el significado de la dignidad en bioética y derechos humanos se fue disolviendo en inconsistencias. Macklin había resultado consecuente con los postulados de Rorty al dejar de lado la “etiología” del concepto de dignidad o su génesis, poniendo el énfasis en la utilidad de ese concepto como constructo social. Gracia, en cambio, al discriminar la idea por su génesis histórica, no cumple con el primer postulado del pragmatismo; y cuando quiere cumplir con el segundo, tratando de la utilidad medida por su sentido deontológico, recurriendo como prueba de verdad a David Ross, sus argumentos pierden coherencia no solo ante sus oponentes, como veremos, sino también ante aquellos con quienes supuestamente compartiría una misma concepción.

Considerando una noción de “concepción” en bioética, en perspectiva no estrictamente filosófica sino a la vez histórico-sociológica, podemos afirmar que el conflicto de las interpretaciones sobre la dignidad en bioética y derechos humanos no puede comprenderse si no es admitiendo la existencia de distintas concepciones sobre el universalismo y los universales en bioética y derechos humanos en el cual cada concepción supone un modo de interpretación. Admitir esto supone una de dos alternativas extremas: o bien el conflicto es irresoluble porque las distintas concepciones no pueden reducirse unas a otras, o bien de las distintas alternativas existentes una de ellas resultará más válida que las otras. En este último caso, y así lo intentaremos, hay que ofrecer algún criterio y dar razones para su elección.

El punto “cero” para hacer posible este conflicto de las concepciones sobre bioética y derechos humanos es la “concepción universalista” originada en el Código de Nuremberg (1947) y la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), y reafirmada por la Declaración de Helsinki (1964) y los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos, y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ambos de 1966). Esta concepción postuló

una relación entre bioética y derechos humanos en la cual ambos términos no solo están asociados sino que son correlativos. No es posible imaginar desde ella alguna bioética que se permita excluir como fundamento de posibilidad a los derechos humanos. La dignidad humana en esta concepción, en modo consecuente con las filosofías de Kant y de Hegel, aunque se construye desde las múltiples fuentes de indignación que produjo el período de entreguerras y la Segunda Guerra Mundial, tuvo en el postulado de “las vidas indignas de ser vividas” adoptado por el programa de eutanasia del nazismo, su más clara referencia. Los médicos nazis fueron juzgados y condenados por sus experimentos aberrantes considerados como crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. El concepto de dignidad humana tuvo entonces el contenido necesario y suficiente para derivar del mismo los deberes de obligación moral universal cuya violación fue condenada. De ese concepto se derivó la igualdad de las personas como sujetos morales capaces de autodeterminarse y como sujetos de derecho que merecen protección legal. Esta concepción supone, asimismo, una crítica fuerte al supuesto de una vinculación determinista entre avance de la tecnociencia y progreso moral, y cultiva la memoria de las víctimas por esos avances.

La concepción universalista fundacional de la bioética fue reformulada, antes de Rorty, por la “concepción liberal” que es la que termina postulando Gracia para poder acompañar la tesis de Macklin. Se trata de una concepción basada en principios éticos *prima facie* -según introdujo David Ross-, que se formuló en el Informe Belmont¹⁴ y que fue difundida por Beauchamp y Childress con gran alcance internacional¹⁵. Se extiende desde 1970 en que se acuña el término “bioética” hasta 1990. Desde el punto de vista económico y social lo que se observa en este período es el crecimiento geométrico del desarrollo científico y tecnológico en el campo de las ciencias de la vida y la salud, con sus crecientes intereses mercantiles. Las características de esta concepción son la introducción de una disociación entre bioética y derechos humanos por la resignificación de la idea de justicia y el derecho a la salud. La justicia pasa a ser un principio *ética prima facie* que, por tanto, puede verse obligada a ceder frente a otros principios, como sostuvo Gracia. El derecho a la salud, por otro lado, es disociado en derecho moral y derecho legal de la atención de la salud (no a la salud). Con esto queda escindida la unidad entre sujeto moral y sujeto de derecho: igualdad y protección moral pasan a ser distintos de igualdad y protección legal. Se puede

¹⁴ U.S. Congress, National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioural Research: *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, Government Printing Office, 1979.

¹⁵ Beauchamp, Tom L. y Childress, James F.: *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Masson, 1994 (trad. española de la 4ª edición de 1994 de *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1979, 1ª ed.).

ser igual moralmente pero de ello no se desprende una igualdad legal. Se modera la crítica a la idea de progreso introduciendo el método de la justificación moral que se propone como alternativa para un desarrollo científico compatible con el progreso moral. Este es el primer momento regresivo para la concepción universalista de la bioética aunque no se muestre como explícitamente conflictivo sino como pretensión de síntesis entre el modelo fundacional y la notable expansión de la ciencia y la tecnología posterior a los años sesenta. Pero ya implicaba, en su formulación, una ruptura implícita en la resignificación de la justicia y el derecho a la salud.

Entre 1990 y 2003 se postula una “concepción neoliberal” de la bioética que enlaza con los postulados pragmáticos de Rorty para una ética sin obligaciones universales del tipo de la sostenida en la Declaración de Helsinki. Se inicia con el Consenso de Washington, continúa con la década de privatizaciones en salud, y cierra con la formulación del ‘doble estándar’ que ya hemos mencionado. Ahora sí se propone romper con la concepción universalista y esto conduce a una conflictividad no solo teórica sino también procedimental. Sus características son el doble estándar moral y legal que rompe con la unidad de la concepción universalista entre sujeto moral y sujeto de derecho fundada en la dignidad humana. La filosofía deja de ser crítica y se propone neutra ante los conflictos, presentando en modo descriptivo los argumentos en disputa. Se reinstala la noción pragmática del progreso experimental y la esperanza en el futuro derivado del mismo. Se abandona la memoria de las víctimas porque el pasado y la génesis histórica dejan de tener significado para pensar solo el presente hacia el futuro. La ética universalista basada en una concepción multilateral de las relaciones entre los Estados es reemplazada por un pragmatismo que impone la voluntad unilateral de los países ricos. Se trata del segundo momento regresivo para el significado universalista de la dignidad en bioética y derechos humanos.

Finalmente, desde 2003 hasta hoy se ha querido defender una “concepción regresiva radical” de la bioética cuyo punto de partida puede observarse en el editorial de Macklin que fue seguido por el abandono de la Declaración de Helsinki por la FDA y ha sido acompañado de defensas como las de Gracia. Las características de esta concepción son la negación de valores universales, la primacía del principio de utilidad, la negación de la idea de igualdad en dignidad y derechos de todos los seres humanos, el dominio normativo global de la mega-corporación político-industrial-académica de los países ricos, y el carácter anticrítico de su filosofía. La bioética regresiva radical es el momento final de la pretensión de aniquilar el deber de respeto de la dignidad y del principio universal de igualdad de los seres humanos como sujetos morales y de derechos. En este período destaca sin embargo y como respuesta a la conflictividad previa, la aprobación en 2005 por la

UNESCO de la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. Esta Declaración reafirma la concepción universalista, aunque luego de una fuerte polémica entre países ricos y países en desarrollo en el curso de su construcción, y con algunas concesiones a la variante liberal. Pero puede decirse que encierra un claro rechazo a las concepciones neoliberal y regresiva radical. Por eso es que esta Declaración fue atacada inmediatamente y durante el proceso mismo de su redacción¹⁶.

§6. *Significado y poder*. Al considerar que el conflicto de las interpretaciones sobre el universalismo y la dignidad en bioética y derechos humanos no puede dejar de considerarse en relación a una conflictividad de distintas concepciones relacionadas con el material empírico al que los enunciados lingüísticos de unas y otras hacen referencia, necesitamos reflexionar acerca de las relaciones entre interpretación y poder. Y así puede afirmarse que la producción de nuevos significados en los campos semánticos de la ética y la moral, es una característica inherente a las más diversas formas en que se manifiesta la pretensión de construcción y ejercicio de poder. Esto ha sido así a lo largo de la historia en todas las culturas. Poder, entendido en el sentido dado en la conocida definición de Max Weber, “...es la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en posición de realizar su propia voluntad, a pesar de las resistencias, independientemente de las bases en que resida tal probabilidad”¹⁷.

En la esfera moral de la vida cotidiana actual, los instrumentos más potentes y eficaces para la creación de nuevos significados son los medios masivos de comunicación. Se ha dicho ya que los medios de comunicación son los instrumentos de expresión de poder de grupos sociales que por su extensión exceden a los propietarios de esos medios. La creación de nuevos significados en el campo de la ética, en cambio, ha sido dada por nuevas acepciones para términos tradicionales -o por nuevos términos que los reemplazaran-, introducidas por filósofos que han pretendido construir un sistema ético o que han querido defender, aunque sea parcialmente, una nueva posición. Esta tarea no ha debido esperar a la crítica de Gramsci respecto al papel de los intelectuales orgánicos, para relacionar esa producción de significado con la posibilidad de búsqueda por un grupo social de una conciencia homogénea en lo económico, social y político.

¹⁶ Landman, Willem y Schüklenk, Udo (edit.), “UNESCO ‘declares’ universals on bioethics and human rights -many unexpected universal truths unearthed by UN body”. En: *Developing World Bioethics*, Special Issue: Reflections on the UNESCO Draft Declaration on Bioethics and Human Rights, Vol. 5, N° 3, septiembre de 2005, págs. iii-vi.

¹⁷ Weber, Max: *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva* [1922], Capítulo I, Sección 16, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

Ya en la disputa de Sócrates con los sofistas se anticipa -según Hegel- la distinción entre la tarea filosófica entendida como búsqueda de verdadero y lo justo, lo bello y lo bueno, como fin y destino del hombre; de los discursos de los sofistas que no reconocían esos trascendentales o fines últimos y cuyo razonamiento terminaba siendo arbitrario porque con su argumentar a base de razones en pro y en contra podían llegar a probar o justificar todo. La sofística no hacía valer al hombre como tal porque no creía que en el hombre hubiera ningún valor objetivo como no fuera aquel que podía ser probado con razones. Por eso desde su origen se enfrentó a toda postulación del valor como fundamento de la ética. Esa retórica de la arbitrariedad discursiva era útil, sin embargo, para alcanzar el poder político en la Grecia antigua.

Hoy debemos pensar si en las concepciones que rechazan los universales y sus obligaciones proponiendo una argumentación sin marco de limitación conceptual y valorativa alguna a los discursos, no se repite una sofística en la cual se garantiza una mayor probabilidad para que el conflicto entre los actores termine siendo resuelto, a pesar de toda resistencia, por la realización de la voluntad de una mega corporación político-industrial-académica de los países ricos. El antiuniversalismo y el antiesencialismo pragmáticos son un modo de volver al antropocentrismo relativista de “el hombre es la medida de todas las cosas”. Es una vez más la mirada de “el hombre global”, la del sofista que se desplaza entre centro y periferia instaurando con la utilidad de su discurso la justificación de toda conducta, solo que en un tiempo donde lo global no es el mundo mediterráneo sino el mundo planetario donde todos los seres humanos ya han sido ‘descubiertos’ y a todos se les ha reconocido, con base en el respeto de la dignidad humana, su igualdad como sujetos morales y de derecho.

§7. *¿Es la utilidad un criterio clasificatorio de los conceptos para la ética?* Si una posición crítica como la de Macklin recurre a la utilidad como criterio de su pretensión de demoler por inútil al concepto de dignidad en toda bioética y reemplazarlo por el de autonomía, hay dos cuestiones generales sobre las que debemos reflexionar.

La primera de ellas es pensar si esa posición crítica pretende sostener una ética que aunque reconoce valores, fines o fundamentos últimos, no cree que la idea última o fin supremo de la ética sea el concepto de dignidad sino el de autonomía. Si esto fuera así, podríamos pensar si no se trata en definitiva de una versión de la ética kantiana. Pero al ver que se disocian autonomía y dignidad, y que el criterio de validez para la dignidad es la utilidad, vemos que en modo alguno puede tratarse de una versión de la ética kantiana. Y esto sin recurrir a nuestro conocimiento previo sobre el significado tan lejano del kantiano que el extenso desarrollo del llamado

‘principio de autonomía’ ha tenido en la bioética angloamericana en general y en los textos de Macklin en particular. Pero por si dudáramos en algo, el artículo de Gracia termina de señalar la distancia que toma de Kant la crítica al concepto de dignidad.

Una segunda cuestión para nuestra reflexión pasa por la apelación al criterio de ‘utilidad’ como canon para el juicio sobre la adopción o abandono del concepto de dignidad humana en bioética. Aunque la utilidad es un concepto básico de las teorías éticas consecuencialistas y un valor fundamental de las mismas, y podría pensarse que este es el sentido que toma en la crítica de Macklin, lo útil también es aquello que en tanto sirve para algo, refiere a un concepto instrumental que pertenece por tanto a la racionalidad instrumental y no a la racionalidad moral. Entonces: ¿cuál es el sentido de utilidad que ‘utiliza’ Macklin?

Los utensilios -los útiles- sirven para satisfacer necesidades o deseos y la utilidad es un concepto propio de la economía. La utilidad se mide, se cuantifica en razón de su eficacia, y tiene precio. La utilidad se asocia en el utilitarismo al aumento o la disminución del placer, la felicidad o el bien. El criterio para elegir lo bueno en el utilitarismo es el cálculo de placer y dolor según su intensidad, duración, alcance, certidumbre, etc. En el pragmatismo, según Rorty, las descripciones útiles del mundo sirven para crear un mundo mejor bajo el criterio de contener más de lo que consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo. Es un criterio económico como el del psicoanálisis cuando nos habla de aumento, disminución o equivalencias en la circulación y distribución de la energía pulsional. El problema del concepto de utilidad es que debemos aplicar una escala de medición al más y al menos, y así nos enfrentamos no solo a definir cuál es el criterio de medición de la escala sino también cómo se da cuenta de la idea de un sujeto imparcial que haya de aplicar tal escala.

§8. *¿Qué ética sostiene el neopragmatismo?* Como se sabe, el neopragmatismo rechaza todo intento de fundamentación última. Pero el enfoque que hace Rorty de los derechos humanos, desde una posición que reclama situarse en el presente mirando hacia el futuro, sustituyendo al conocimiento por la esperanza, se queda sin respaldo empírico al prescindir de la historia y sus verdades, y termina siendo un enfoque inconsistente. Decir que desde el punto de vista del pragmatista, la noción de ‘derechos humanos inalienables’ no es ni mejor ni peor que el eslogan de la ‘obediencia a la voluntad divina’ y que cuando se apela a ellos no se hace otra cosa que decir que nos hemos quedado sin recursos para la argumentación, no tiene sentido común.

Los derechos humanos son obligaciones del Estado -esa institución que reemplazó a la voluntad divina- de modo que su reclamo no es de obediencia

sino de exigencia para que otros (todos los Otros representados por ese sujeto que es el Estado) obedezcan con el debido cumplimiento de sus obligaciones universales. Y si bien es verdad que los derechos humanos por definición se reclaman cuando se han agotado todas las demás instancias de reclamo argumentativo (ético-jurídico), también es verdad que ese último recurso de argumentación ha marcado un salto cualitativo en la historia de la cultura que solo se puede negar negando la historia. Para tener ejemplos de ello no hace falta otra cosa que revisar la jurisprudencia de las cortes regionales de derechos humanos, en nuestro caso la Corte Interamericana de Derechos Humanos, o se puede recordar a modo de ejemplo el impacto que la visita de esta Corte a la Argentina tuvo en 1979 para atemperar las atrocidades del terrorismo de Estado.

No hay ninguna duda que los derechos humanos se reclamaron entonces como 'obligaciones morales incondicionales' y como límite a la deliberación moral y política -límite que sin apelar al enfoque teórico del neopragmatismo todavía sigue sin ser reconocido por represores, cómplices y simpatizantes de los mismos-. Por supuesto que quienes reclamaban y reclaman el respeto de los derechos humanos no han hecho otra cosa que identificarse con quienes comparten la convicción de ese respeto, y que ese respeto es una construcción histórica y social, pero la legitimidad de ese reclamo consiste en que aunque emanado *desde* un grupo particular -el de quienes reclaman el respeto de los derechos humanos- se postula *para* todos con carácter universal, es decir aplicable incluso a los represores que los violaron.

Los defensores de los derechos humanos no buscan filosóficamente una presunta comunalidad sino que instauran la protección jurídica de un valor ideal intuitivamente reconocido -el de la dignidad como trato diferenciado frente a la cosa o mercancía- y construyen socialmente desde él y en el modo concreto de un reconocimiento jurídicamente protegido de ese valor dignidad, a "la familia humana". Este reconocimiento no consiste meramente en la suma aditiva de los derechos que cada individuo viviente tiene, sino que se objetiva en modo colectivo en el concepto de 'humanidad' que una figura como la de 'crímenes de lesa humanidad' revela. Se ha dicho así que los derechos humanos son "atributos inherentes a la dignidad humana jurídicamente protegidos"¹⁸.

Por eso es que si en el mundo dado los hombres no somos más que cosas, es el ser humano el que pone en el mundo algo que no estaba dado y que hace, precisamente, a aquello que lo humano sea. De allí que la dignidad tenga origen donde la libertad ha instaurado la norma. Allí el ser humano

¹⁸ Mattarollo, Rodolfo: ponencia en Jornada "La dignidad humana", Buenos Aires, Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos, 16 de abril de 2009.

ha llegado a ser desde lo dado y ha llegado a ser dignidad donde antes era cosa. Allí donde era el esclavo ha sido puesto el hombre. El ser humano entonces se constituye como dignidad allí donde desde el ejercicio de la libertad pone la norma que lo diferencia de las determinaciones por necesidad. O como dice Kant:

“La unión de la causalidad como libertad con ella como mecanismo natural, la primera mediante ley moral y la segunda mediante la ley natural –y precisamente en un mismo sujeto: el hombre- es imposible sin representar este en relación con la primera como ente en sí y en la segunda como fenómeno, lo primero en la conciencia pura, lo último en la empírica. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma”¹⁹.

La dignidad entonces tiene como contenido ideal al absoluto de la norma. La dignidad es el *a priori*. Si no existiera la dignidad no podríamos saber que la libertad existe. Pero el ser humano se constituye en su dignidad una y otra vez en sus distintas generaciones y sobre nuevos contextos de determinaciones mediadas por el lenguaje. Por eso es que la libertad es así la razón de ser de la dignidad. O dicho de otro modo: la historia de la ética no es más que el resultado del conflicto y la disputa por las acciones que debemos llevar a cabo para realizar en el mundo el significado del valor dignidad.

Esta distinción que reclama una indisociable relación dialéctica entre dignidad y libertad, que queda clara en la filosofía kantiana, es la que los análisis de Macklin y de Gracia –y en último término Rorty- no realizan (del mismo modo y por su reduccionismo sociológico Gracia no interpreta todo el alcance moral que la palabra ‘mérito’ –y con ella merecer- tiene como sentido originario de *dignitas*, evolutivamente compatible hasta su actual significado universalista). Estos autores operan con un corte epistemológico entre dignidad y libertad, desde el cual les resulta imposible encontrar el camino para formular desde la dignidad mandatos o normas de contenido deontológico. Por eso es también que Rorty rompe la tradicional relación entre verdad y apariencia para oponer conocimiento a esperanza. Sin embargo, la dignidad humana siendo un valor objetivo que conecta las diversas verdades relativas al ‘merecer’ que un ser humano tiene por el solo hecho de ser humano, es a la vez un valor inseparable de la libertad en tanto conexión histórica de los hechos que en el mundo hacen verdadero el valor dignidad.

Es esta verdad de la unión inseparable –que no es identidad- entre dignidad y libertad, la que la crítica regresiva radical del neopragmatismo asociado al fundamentalismo de los principios éticos pretende reemplazar en bioética

¹⁹ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 2007, 1ª ed., pág. 11.

por la esperanza de la mera “autonomía”²⁰. Pero así como señalamos la indisociable vinculación dialéctica de la dignidad y la libertad, ahora debemos señalar asimismo, para los supuestos de toda bioética, la indisociable vinculación entre dignidad y vida humana. De este modo podrá aclararse el supuesto confuso de Gracia cuando afirma que “por metonimia, lo que es una cualidad de la cosa pasa a identificarse con la cosa misma, el adjetivo se transforma en sustantivo y aparece el término ‘dignidad’, la dignidad como condición de una persona”.

Si en la filosofía kantiana la indisociable relación dialéctica entre dignidad y libertad queda explícitamente clara y extensamente demostrada, la vinculación entre dignidad y vida humana está asimismo presente aunque de un modo más ‘elíptico’ en su lectura. En las distinciones entre filosofía empírica (con fundamentos en la experiencia) y filosofía pura (derivada de principios a priori), y entre metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres, ya se prefigura una afirmación que encontraremos en varios pasajes:

“En efecto, la vida sensible tiene respecto de la conciencia inteligible de su existencia (de la libertad) la absoluta unidad de un *phaenomenon* que, en cuanto contiene solo fenómenos de intención que importa a la ley moral (del carácter), debe juzgarse, no según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad”²¹.

Si antes pudimos observar la vinculación entre dignidad y libertad, ahora al observar esta vinculación entre vida y libertad podemos comprender el vínculo entre vida y dignidad. Sin embargo, las reflexiones sobre esta unidad fenoménica de vida sensible y conciencia inteligible darían lugar en la visión poskantiana de la filosofía crítica de la conciencia al presupuesto de una interpretación lingüística compartida del mundo de la vida para alcanzar la verdad válida intersubjetivamente como sentido común. Pero ese ‘giro lingüístico’ que rechazó a la teoría de la verdad como evidencia de Husserl, y consideró como ilusoria a la noción de una evidencia prelingüística que sirviera como base de una fundamentación filosófica última²², es la visión que con mayor o menor grado de coherencia hoy pretenden sustentar Rorty, Macklin y Gracia en su crítica al concepto de dignidad humana. Para

²⁰ Husserl señala, en modo contrario a Rorty respecto a la idea de conocimiento: “Estas dos unidades, la unidad de la objetividad y la unidad de la verdad, que solo abstractivamente pueden pensarse una sin otra, nos son *dadas* en el juicio; o, con más exactitud, en el *conocimiento*”. Husserl, Edmund: *Investigaciones lógicas*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1976, Capítulo 11, §62, pág. 192.

²¹ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, citado supra, pág. 147.

²² Apel, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 48-49.

éstos, la noción de interpretación lingüística compartida supone que no existe nada común a todos en el lenguaje humano, que no hay universales, y que poco sentido tiene entonces tratar de fundamentar obligaciones universales. Se trata solo de las verdades compartidas por una determinada comunidad lingüística (como pueda serlo la comunidad de los sujetos que defienden los derechos humanos). De allí que pueden existir “las verdades” pero no “la verdad”. De allí también que solo importen el presente y el futuro porque no se reconoce el sentido histórico de la libertad en tanto conexión de los hechos que en el mundo hacen verdadero el valor dignidad. Pero siempre que se han olvidado en la historia las obligaciones universales, se han cometido las mayores atrocidades que el ser humano pueda cometer. Y esto ha sido así para toda masacre entre pueblos desde los orígenes hasta hoy, y para todo genocidio de los que el siglo veinte quizás haya sido su mayor expresión.

§9. *A modo de conclusión.* El conflicto de las interpretaciones sobre el significado de la dignidad humana en bioética no es un mero ejercicio de teoría académica sino que ha tenido y tiene consecuencias prácticas relevantes. Sin embargo, la provocación a la polémica ha sido acompañada muy frecuentemente de una notable disociación entre la apariencia de una discusión puramente semántica y las verdades de los intereses en discusión. Esa disociación entre verdad y apariencia, que es precisamente el nudo adonde apunta la crítica lanzada por Rorty, muestra por el contrario el aspecto ideológico del conflicto. Y cuando hablamos de ‘ideología’ como término aplicable a las concepciones liberal, neoliberal y regresiva radical, lo hacemos en el sentido de las acepciones que refieren a la mediación de las ideas por el *interés* (en modo contrario a la concepción universalista), al lugar de las formas de la *conciencia social* entendida como unidad de vinculación entre relaciones sociales y significados (al cotejar la secuencia de la disputa por la Declaración de Helsinki), y al carácter de *falsa conciencia* que tiene la forma ideología en tanto no solo no expresa la verdad sobre el mundo sino que además se presenta ante todos como si tuviera plena capacidad para hacerlo (tal como resulta notablemente visible, sobre todo, en las posiciones de Macklin y de Gracia). Pero es en los textos y en el lenguaje donde operan las formas ideológicas. Y allí es necesario descubrir la *apariencia* para poder alcanzar una esperanza verdadera y no falsa. Porque si algo caracteriza a la forma ideología no es solo la determinación de los intereses por los intereses que encubre sino la instauración en el mundo de intereses precisos mediante la resignificación de los discursos. La globalización de la forma ideológica de las concepciones liberal, neoliberal y regresiva radical, sobre las relaciones entre bioética y derechos humanos, puede asociarse así a la globalización de los intereses de la industria farmacéutica y biotecnológica de los países ricos, en tanto vía útil para el fortalecimiento de la razón de dominio y sus instrumentos normativos.

Conflictos interprincipales en bioética

Oscar L. Thüer*

Resumen

En el presente trabajo se analiza el problema de los conflictos bioéticos interprincipales. La mayoría de las teorías actuales no logran una solución de estas tensiones porque tienen una mirada parcial tanto en el abordaje como en la fundamentación. La teoría de la ética convergente de Maliandi, que reconoce una *doble conflictividad a priori* (sincrónica y diacrónica) y la *bidimensionalidad de la razón* (dimensión crítica y dimensión fundamentadora), ofrece la posibilidad de minimizar las tensiones y maximizar la armonía interprincipal. Aunque los conflictos persisten, esta teoría permite un tratamiento racional pero a la vez crítico de los mismos.

Artículo

Los problemas éticos relacionados a la salud existieron desde la antigüedad y, de hecho, siguen existiendo. Ya Hipócrates hacía mención a ciertas pautas, y ciertas obligaciones, que los médicos debían tener presente en el ejercicio de la profesión (Hipócrates, 1997)¹. Desde el siglo V a.C. y hasta el siglo XX los postulados hipocráticos, con algunas modificaciones, fueron adoptados por los médicos y, en la mayoría de los casos, aceptados por los pacientes y la sociedad en general. Como veremos más adelante la medicina hipocrática se regía por mandamientos que tendían a proteger al paciente (no producir daño, curar o paliar las enfermedades, no practicar abortos ni provocar la muerte, etc.). El paradigma bioético hipocrático, que se fundamenta en hacer el bien y evitar el mal, aunque fuera desde la mirada unilateral del médico, no fue puesto en tela de juicio durante siglos.

* Es médico por la Universidad Nacional de Córdoba; Doctor en Medicina por la Universidad de Gotinga, Alemania, y Magíster en Ética Aplicada por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Especialista en Cardiología Pediátrica, *Locum Consultant* en Cardiología Pediátrica y Bioética en el Hospital de Kaiserslautern, Universidad de Maguncia, Alemania, y *Locum Consultant* en Cardiología Pediátrica del Hospital King Faisal, Riad, Arabia Saudita. Autor de trabajos médicos y filosóficos presentados y publicados en el país y en el exterior. Es docente en varias universidades del país y el exterior. Actualmente está a cargo de la asignatura Ética en el Diplomado en Salud y Adolescencia de la Universidad Católica de Cuyo, sede Río Cuarto.

¹ Importantes detalles de la concepción hipocrática de la medicina pueden hallarse en: Hipócrates, "*Juramento hipocrático-Tratados Médicos*", principalmente el *Juramento* traducido por Lara Nava, M.D., *Sobre la ciencia médica, Sobre el médico, y Sobre la dieta*, traducidos por García Gual, C., Madrid, Planeta-Agostini, 1997.

Avanzada la segunda mitad del siglo XX tanto los pacientes como el resto de las comunidades toman conciencia de su capacidad de autodeterminación, de su libertad y de sus derechos de participar activamente en todo acto médico que los involucre. Esto, que significó un avance en la ética médica, no tardó en colisionar con el modelo anterior. Esta inevitable confrontación de modelos con raíces muy disímiles generó lo que podría denominarse etapa de conflictos de principios y de problemas de fundamentación de los mismos.

De lo expresado se desprende que en la evolución de la ética médica es posible reconocer tres momentos o si se prefiere tres etapas: 1. Paradigma de beneficencia/no-maleficencia, 2. Paradigma de autonomía y, 3. Problemas de conflictividad y de fundamentación de los paradigmas bioéticos.

1. Paradigma de beneficencia/no-maleficencia

Los principios de beneficencia y de no-maleficencia tienen sus raíces en la medicina hipocrática que estaba notablemente influenciada por escuela pitagórica. De los numerosos y dispersos escritos hipocráticos son el *Juramento* y algunos libros del *Corpus* los que permiten reconocer algunos principios bioéticos vigentes en la actualidad.

En el *Juramento* no habrá de hallarse una fundamentación filosófica de los actos médicos, pero sí es posible reconocer implícitamente tres principios bioéticos básicos. El párrafo que reza: “Haré uso del régimen dietético para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender; del daño y la injusticia le preservaré” (Hipócrates, 1997:11), hace referencia a los que hoy se denominan *principio de beneficencia*, de *no-maleficencia* y de *justicia*².

Dos libros del *Corpus Hippocraticum* merecen una consideración especial: En *Sobre el arte*, Hipócrates define lo que es la medicina: “Voy a definir lo que considero que es la medicina: el apartar por completo los padecimientos de los que están enfermos y mitigar los rigores de sus enfermedades, y el no tratar a los ya dominados por las enfermedades, conscientes de que en tales casos no tiene poder la medicina” (García Gual, 1983: 111). El hecho de que esta sentencia se halle en ese libro (*Sobre el arte*) muestra a las claras que la medicina era considerada un arte, de allí surge la tradicional expresión: “la medicina es el arte de curar”, definición que recién en estos tiempos está cayendo en desuso³. En el libro *Sobre las Epidemias* dice: “Y con respecto a la enfermedad, haz un hábito de dos cosas: favorecer, o al

² Beauchamp y McCullough consideran que solo el principio de beneficencia podría considerarse como implícito en el párrafo mencionado: Beauchamp, Tom y McCullough, Laurence, *La ética médica. Las responsabilidades morales de los médicos*, Barcelona, Labor, 1987.

³ Como ejemplo ilustrativo se recuerda que, hasta hace pocos años, los médicos de la provincia de Córdoba realizaban sus aportes jubilatorios a la “Caja de Profesionales del Arte de Curar”.

menos no perjudicar” (García Gual, 1983: 165). En ambos párrafos se establecen claramente los deberes morales y profesionales del médico y los límites de la medicina y de los médicos. En la definición de medicina están implícitos los principios de beneficencia y los de prudencia y precaución, entendidos estos últimos como cautela o mesura al tratar cuadros irreversibles o terminales. En la segunda sentencia se reconocen los principios de beneficencia y de no-maleficencia.

Los límites de la medicina que refiere Hipócrates, y que tienen una absoluta vigencia en la actualidad, están dados por la naturaleza misma de la enfermedad; si esta es muy grave y no existe posibilidad de curación o de alivio debe aceptarse que la situación escapa a la ciencia médica; tácitamente se está diciendo que debe evitarse el controvertido *encarnizamiento terapéutico*. Este tiene entre sus detractores a quienes proponen una medicina humanista que tiende a evitar que se perpetúe el sufrimiento de un cuadro irreversible para que el paciente tenga “una muerte digna” (concepto controvertido que no será abordado en este trabajo). No obstante cabe destacar que este concepto, rechazado por muchos y hasta hace muy poco tiempo por la Iglesia Católica⁴, es materia opinable y discutible pero debe rescatarse que, al menos, la intención no está contaminada de otros intereses. Por otro lado, están contra el encarnizamiento terapéutico los grandes centros médicos con programas de trasplantes que, en su afán de obtener órganos, están prestos a declarar la irreversibilidad de un estado clínico, amparados en dudosos criterios que establecen el estado de “muerte cerebral”.

Evitar el mencionado encarnizamiento terapéutico resulta *prima facie* una actitud razonable en tanto evita un sufrimiento adicional. Sin embargo los límites entre un tratamiento intensivo y dicho encarnizamiento son ambiguos ya que dependen de criterios subjetivos. Por otro lado, la decisión de suspender medidas terapéuticas extraordinarias podría considerarse una forma de *eutanasia pasiva*, problema bioético harto complejo que no habrá de profundizarse. Sí resulta pertinente preguntarse ¿es atinente o es posible fundamentar la decisión de emplear todo el arsenal terapéutico disponible hasta el momento de la muerte?

El sentido común, la experiencia, la naturaleza de la patología y las estadísticas no encuentran argumentos válidos que justifiquen tal decisión⁵. Sin

⁴ El moralista y teólogo de la Pontificia Academia para la Vida del Vaticano, Maurizio Calipari, aseguró que el paciente terminal “no solo tiene el derecho de rechazar el encarnizamiento terapéutico” sino que en ciertos casos ese rechazo “es un deber”, pues negarse a esos excesos “no constituye de por sí una forma de eutanasia”, *La Nación*, 21.02.2008, http://www.lanacion.com.ar/cultura/nota.asp?nota_id=989365

⁵ No puede dejarse de mencionar que desde hace unos años la llamada “Medicina basada en la evidencia” es el patrón de referencia que se toma para determinar las decisiones que///

embargo quienes luchan por el paciente hasta el último suspiro tienen sus argumentos aunque no siempre estos sean racionales. “*La vida de un minuto es igual a la de cien años*” dice un proverbio judío. La medicina hebraica no reconoce algún punto límite que permita interrumpir un tratamiento aun en casos terminales y situaciones extremas donde la muerte es lo único que cabe esperar. Esta actitud de la medicina judía permite hacer diversas lecturas: por un lado está el aspecto negativo representado por la perpetuación del sufrimiento hasta que la enfermedad misma termine con la vida. El aspecto “positivo”, resultante de esta obstinada conducta terapéutica, ha sido la agudización del ingenio para crear nuevas alternativas terapéuticas para el desarrollo de la tecnología médica y para crear permanentemente proyectos de investigación biomédica. Una tercera mirada permite reconocer que los más recientes conocimientos tecno-científicos son aplicados para intentar salvar una vida; sin embargo, muchos de dichos recursos no han sido universalmente validados y el empleo de ellos es de algún modo una forma de investigación en seres humanos terminales. Aquí aflora la necesidad de tener presente el *principio de precaución*, que surge como medida para proteger al medio ambiente, pero que es lícito aplicarlo a la ética médica⁶. Sin embargo, vale la pena recordar que en Jerusalén se encuentran los centros con mayor experiencia mundial en trasplante de médula ósea para el tratamiento de las leucemias. Una situación similar se presenta con los Testigos de Jehová quienes, rechazando procedimientos ordinarios de rutina, como lo es la transfusión de sangre, han desarrollado sustancias similares a la sangre humana que les permite revertir numerosas enfermedades sin lesionar sus creencias religiosas. El equipo de cardiocirugía de Houston, Texas, fue el pionero en realizar complejas operaciones cardiacas utilizando estas sustancias como substitutas de la sangre. Aunque, como dice Adela Cortina, la bioética debiera ser civil (ni laica ni religiosa) es indudable y podría decirse inevitable la influencia de la religión en la aplicación de los principios bioéticos.

Respecto de los límites del médico, se reconocen dos situaciones principales: aquellos que derivan de la enfermedad misma y aquellos determinados

//habrán de adoptarse. Se trata de complejas tablas estadísticas que pretenden mostrar si determinado procedimiento debe emplearse o no. Mediante el empleo de los valores de p , de la *desviación standart*, la *curva Rock*, los *límites de confianza*, etc., se determina: la eficacia de determinada terapéutica, el pronóstico, la sobrevida en 1,5 ó 10 años, la posible calidad de vida, etc. Se trata, en definitiva, de una mirada utilitarista que apunta a los resultados, pero que no considera al paciente como un ser único y diferente de todos los demás, que puede reaccionar y responder a los tratamientos de manera diferente de lo que las estadísticas muestran.

⁶ Un excelente análisis del *principio de precaución*, realiza M.L. Pfeiffer en su artículo “El principio de precaución. Su aplicación en el ámbito de las investigaciones biotecnológicas”. En: Fernández, G. y Cecchetto, S.: *Transgénicos en América latina: el retorno de Hernán Cortés*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2003, pp. 59-72.

por la praxis del médico. Cuando la enfermedad no sea factible de curación o de paliación, el médico no tendría que intentar hacer procedimientos de excepción. Hoy se habla de medidas *ordinarias* y medidas *extraordinarias*⁷. El *Corpus* hace referencia a evitar estas últimas cuando la suerte esta echada. Por otro lado, los límites del médico también están dados por su conocimiento y pericia. Si en determinada situación el médico sabe que cierto tratamiento será de utilidad pero no tiene la experiencia adecuada para llevarlo a cabo deberá abstenerse de realizarlo. En esta sentencia del *Corpus* emerge el principio de *no-maleficencia*.

El principio de beneficencia, abordado en este párrafo, ofrece numerosas aristas para ser analizado. Tanto en su aplicación como en su fundamentación habrá de encontrarse voces a favor y voces en contra porque la conflictividad de un principio no es otra cosa que la conflictividad del *ethos* y, por lo tanto, estará presente en toda cuestión ética. Por último, es interesante mostrar como dos eticistas contemporáneos interpretan este controvertido principio. Cortina lo ha criticado porque es el médico quien, unilateralmente, determina qué es beneficioso o no para el paciente, afirmando que en cierto modo este principio justifica el paternalismo médico, modelo que ignora la decisión y hasta la opinión del paciente⁸. Por otro lado, están quienes reconocen en el principio de beneficencia un noble fin que lo distingue del paternalismo médico. Arleen Salles⁹ afirma que el fin último del principio de beneficencia está claramente explicitado por Pellegrino y Thomasma¹⁰ quienes sostienen que el verdadero objetivo de la medicina (beneficiar al paciente) está representado por el principio de beneficencia. Para esto la idea de beneficencia debe comprender:

⁷ La división entre medidas ordinarias y extraordinarias es conflictiva porque depende de numerosos factores siendo el económico uno de los más importantes. La asistencia respiratoria mecánica, la administración de drogas como la prostaglandina es una medida ordinaria de rutina en los países desarrollados, en Brasil y en nuestro país, pero resulta un procedimiento de excepción, extraordinario en países como Bangladesh, Somalia o Etiopía. Por otra parte el empleo de sustancias como la prostaciclina constituye un tratamiento ordinario en Alemania, EE.UU. y otros países ricos, pero representa algo extraordinario en nuestro país y numerosos otros “no desarrollados”. De lo anterior se desprende que la división entre ordinarias y extraordinarias está dada por el factor económico y no por la condición clínica del paciente

⁸ Cortina, Adela: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993 págs. 225-226

⁹ Salles, Arleen: En: Luna, Florencia y Salles, Arleen, “Decisiones de vida y muerte”, Buenos Aires, Sudamericana, *Ética teórica y bioética*, 1995, p. 28.

¹⁰ Pellegrino, Edmund y Thomasma, David, *The Virtues in Medical Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 1993. Más especificaciones de estos autores acerca del principio de beneficencia pueden hallarse en: Pellegrino, Edmund y Thomasma, David, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 25, 29, 32, 46-47 y en Pellegrino, Edmund y Thomasma, David, “The Conflict between Autonomy and Beneficence in Medical Ethics”. En: *The Journal of Contemporary Health Law and Policy*, 3, 1987, p. 23-46 (sin citar lugar de edición).

1. lo médicamente beneficioso
2. lo que el paciente considera beneficioso
3. lo que es beneficioso para los seres humanos como tales
4. lo que es beneficioso para los seres humanos como seres espirituales

2. Etapa del principio de autonomía

Como introito de este párrafo es menester distinguir claramente el concepto de autonomía que nos legaran Aristóteles, Locke, Mill o Kant, por citar solo algunos, del principio de autonomía aplicado a una determinada rama de la ética aplicada. La ética teórica reconoce sujetos autónomos y sujetos heterónomos, no hay grises ni situaciones intermedias. Pero cuando se habla de aplicar el principio de autonomía a una acción real y concreta, dicha división (autonomía o heteronomía) se debilita. Así no puede considerarse heterónimo a un sujeto que ejerciendo su autonomía decide cederla libre y voluntariamente en situaciones puntuales¹¹. En este apartado, se considerará al principio de autonomía tal como la ética aplicada lo entiende.

Un hecho que resulta llamativo es la paradójica relación que durante siglos mantuvieron la filosofía y la medicina. Mientras los filósofos resaltaban los actos voluntarios, los ideales de libertad y la autonomía de la voluntad, los médicos seguían transitando el camino de Hipócrates, de los pitagóricos, de iglesia católica medieval, de Paracelso, etc. La bondad, la benevolencia, la compasión, la beneficencia, constituían los deberes primordiales de los médicos hacia los enfermos. Sin embargo, la opinión, el diálogo y la discusión, la visión del paciente de lo que él consideraba beneficioso para sí mismo no fue tenida en cuenta. Por ello, puede decirse que médicos y filósofos transitaron durante siglos caminos paralelos: aquellos no se apartaron de la antigua tradición hipocrática, estos avanzaron en sus investigaciones, propusieron nuevos principios, buscaron los mecanismos y fundamentaron las ventajas de las sociedades libres con hombres autónomos con capacidad para decidir responsablemente. Hubieron de ocurrir un sinnúmero de crueldades (guerras, torturas, experimentos humanos no consentidos, práctica

¹¹ Thüer, O.; Thüer, K. y Alija, A., *Los derechos de los pacientes en el fin de milenio*. En: Michelini, D.; Wester, J.; Squillari, R. y Wehbe, P., (edit.), "Identidad e integración intercultural", Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000, pgs. 213-219.

Thüer, O., Thüer, S. y Thüer, K., *Factores que condicionan la aplicación del modelo bioético de respeto por la autonomía*. En: Michelini, D.; Wester, J.; Irigo N.; Squillari, R. y Thüer, O.: "Educación integral en un mundo científico y tecnológico", Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2001, pgs. 219-222.

Thüer, O.: ¿Existen grados de autonomía en la relación médico-paciente?, en Michelini, D.; Wester, J.; Irigo N.; Squillari, R. y Thüer, O.: "Educación integral en un mundo científico y tecnológico", Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000b.

Thüer, O.L.: *Los dilemas morales de médicos y pacientes. Alcances y límites del modelo bioético de respeto por la autonomía en la relación médico-paciente*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003.

de un paternalismo fuerte) para que se advirtiera que en los actos médicos, en las investigaciones con seres humanos, el otro (el paciente) es un sujeto que en salud y enfermedad tiene los mismos derechos y obligaciones que tienen el médico o el investigador. La idea de los antiguos griegos de que la salud representaba el *orden* y la enfermedad el *desorden* tanto de la *physis* como de la *psike*, y que el médico era el único capacitado para llevar al enfermo a ese orden, fue entre otros, el principal argumento para que el modelo hipocrático se perpetuara durante siglos. La tesis que sostenía que el sujeto enfermo por su situación patológica estaba impedido de decidir racionalmente, fue tomada por la clase médica como hecho real que no admitía discusiones. En consecuencia, actuar según el mejor criterio médico desatendiendo la voluntad del paciente “perturbado” por su enfermedad, constituyó el eje central de la relación médico-paciente. En síntesis, en este paradigma la diferencia entre beneficencia y paternalismo médico resulta imperceptible. Sin embargo, es menester hacer una correcta distinción entre ambos conceptos porque, mientras el paternalismo en todas sus formas resulta una actitud repudiable, la beneficencia bien entendida responde al objeto mismo de la praxis médica: beneficiar al paciente.

Luego de la segunda guerra mundial, se vigoriza ese interés por los aspectos ético-médicos y ético-ambientales en el seno de sociedades libres, democráticas y pluralistas. El Código de Núrnberg de 1946¹² establece la necesidad imperiosa de la voluntad y el consentimiento de sujetos que participen en programas de investigación biomédica. La Declaración de Helsinki y sus posteriores enmiendas apuntan también a la protección de las personas objeto de investigación (o experimentación)¹³. El antecedente alemán de experimentar con prisioneros y los estudios realizados en cárceles de los Estados Unidos, marcaron una impronta fundamental no solo en las autoridades gubernamentales, sino en sociedades de todo el mundo. A estos excesos de los investigadores debe sumarse el arraigado paternalismo que, heredado de tradiciones antiquísimas, regía en la mayoría de los casos, la relación médico-paciente. Es decir, tanto en el ámbito de la investigación como en el de la praxis médica el sujeto no tenía derecho a información y menos aún a discusión acerca de lo que se le habría de realizar.

En este contexto el gobierno estadounidense reunió a un grupo de expertos para que redactasen los lineamientos generales de un accionar médico que tuviese como premisa la protección de todas las personas involucradas en

¹² The Nüremberg Code, 1949, en “*Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law N° 10*”, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, Vol. 2, pp. 181-182.

¹³ Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial, 1964, págs. 11-14. En: *Ética en la investigación clínica* (sin fecha de edición).

procedimientos de investigación, como así también de atención médica profesional. El llamado *Belmont Report* de 1987¹⁴ fue el resultado de estas deliberaciones. A partir de este informe se formularon las numerosas teorías bioéticas que hoy existen, a la vez que se crearon centros especializados en estudios de ética biomédica en los Estados Unidos y algunos países de Europa.

Siguiendo un ordenamiento cronológico podría decirse que primero se regulan los estudios de investigación con seres humanos, luego la relación médico-paciente de la praxis cotidiana y más tardíamente los aspectos éticos del medio ambiente, considerándose a este no solo en su ámbito ecológico, sino también social, económico, industrial, tecnológico, etc.

En el *Belmont Report*, se describen tres principios básicos: de *autonomía*, de *beneficencia* y de *justicia*. Cortina observa que este ordenamiento de los principios no es casual, advirtiendo que el mismo es distinto al que tradicionalmente ha dado la ciencia médica que durante siglos consideró a los principios de *no maleficencia* y de *beneficencia* como los principios rectores de los actos médicos. Los conceptos de justicia y autonomía en medicina surgen muy tardíamente. Al respecto, Cortina asume que el espíritu de la *Comission* fue rescatar el artículo 1 del Código de Nüremberg (“El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial”), para limitar el enorme poder que el investigador y el médico tienen sobre el paciente, debido al conocimiento y avance tecnocientífico. Destaca, además, que el desarrollo en la conciencia de los pacientes de ser seres autónomos con capacidad para decidir por sí mismos, tuvo un impulso extraordinario en las últimas décadas. Concluye Cortina que un principio descubierto hace siglos por los filósofos es reconocido hace pocas décadas por la clase médica. No obstante ello, advierte que la noción de principio de autonomía del Informe Belmont no refleja precisamente el ideal de autonomía que nos legara Kant¹⁵. Para Kant, la autonomía “es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 1995, pág. 49). El hombre autónomo es el que dicta y obedece sus propias leyes de modo tal que dicha ley sea universal, es decir que la voluntad pueda considerarse por sí misma universalmente legisladora (Kant 1995, pág. 48)¹⁶ Es más, en los escritos kantianos sobre medicina, no se habla de relación dialógica médico-paciente, sino de observar una conducta racional respecto del propio cuerpo para evitar enfermedades (Pellegrino et al., 1991, 5-9)¹⁷.

¹⁴ “The Belmont Report: Ethical Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research”, U.S. Government Printing Office, Washington, 1987.

¹⁵ Cortina, A, ob. cit., pp. 224-227.

¹⁶ Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1995.

¹⁷ Pellegrino, E. et al., “Future Directions en Clinical Ethics”. En: *The Journal of Clinical Ethics*, 1991, vol. 2, n° 1.

La aplicación del principio de autonomía ha ocasionado en numerosas situaciones conflictos con los otros principios, principalmente con el de beneficencia. Esto podría explicarse por algunas de las siguientes causas:

- Interpretación del principio de autonomía como concepto teórico de autonomía
- No reconocer o desconocer que existen grados de autonomía
- Temporalidad de las decisiones personales autónomas
- Aceptación de jerarquías entre los principios bioéticos
- No aceptación del paradigma de provisionalidad que puede evitar que el conflicto se disuelva
- Asimetría en la relación médico-paciente
- Arraigo del principio de beneficencia e indiferencia del paciente

3. Tensiones interprincipales, conflictividad y fundamentación

Se ha hecho mención al *Belmont Report* por ser el primer documento de carácter regulativo de la práctica médica y la investigación biomédica. La *President Commission* destaca que el documento ofrece principios muy generales del que surgirán luego reglas para su aplicación.

La bioética en tanto disciplina multidisciplinaria abocada a los problemas éticos de la salud, el medio ambiente, los recursos naturales, etc., formula principios que pretenden ser universales; no obstante ello, es posible observar ciertas diferencias intercontinentales. A grandes rasgos, puede decirse que la bioética norteamericana se caracteriza por regirse por principios que traslucen una cierta dosis de pragmatismo, cuya aplicación se hará según el peso de cada principio en una situación objetiva particular. Por su lado, los médicos humanistas europeos contemplan tanto los aspectos objetivos como los subjetivos de médicos y pacientes. La escuela de Pedro Laín Entralgo en España y la de Heidelberg de Viktor von Weisäcker o la de Dietrich von Engelhardt en Lübeck son ejemplos de esta corriente. No puede omitirse en esta línea de pensamiento a Karl Jaspers.

En 1994 Tom Beauchamp y James Childress publican la cuarta edición de "*Principles of Biomedical Ethics*"¹⁸. Este texto clásico reconoce cuatro principios básicos: *no-maleficencia*, *beneficencia*, *autonomía* y *justicia*. Estos principios tuvieron una difusión universal y, con más o menos modificaciones, a partir de ellos se elaboraron nuevas teorías. El planteo de estos autores es sencillo: ante determinado conflicto se aplica el principio que corresponda. Cuando existen problemas interprincipales, se aplicará el principio de mayor peso para esa situación concreta. Este es precisamente el talón

¹⁸ Beauchamp, T.; Childress, H.: *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

de Aquiles de la teoría. Aplicar un principio u otro según el caso, constituye de algún modo una forma de reduccionismo que lleva a la disolución del problema aunque en apariencia se esté dando una solución con la aplicación del principio más adecuado. Debe reconocerse sin embargo, que con estos principios así aplicados se solucionan algunos conflictos ético-médicos, principalmente cuando existe prisa en actuar.

Diego Gracia Guillén toma esos cuatro principios y los incorpora dentro del contexto social, estableciendo así dos categorías o niveles de principios¹⁹:

1. Nivel Público (responsabilidad del Estado, ética de mínimos)
 - Principio de no-maleficencia
 - Principio de justicia
2. Nivel Privado (lo deseable, ética de máximos)
 - Principio de beneficencia
 - Principio de autonomía

Esta clarísima ordenación exime de comentarios. Pero debe advertirse que la autonomía, que es un derecho primario, básico y elemental de toda persona humana, representa para este autor, algo “deseable” que pertenece a la esfera privada, y no el principio que debiera aplicarse en todos los casos que la situación médica lo permita. Se establecen así jerarquías de principios teniendo algunos prioridad sobre los otros, es decir algunos principios son superiores y otros inferiores.

Respecto de los principios bioéticos propuestos por la Iglesia Católica (Sgreccia, Andorno)²⁰ y otras religiones, no serán considerados en este trabajo porque su “fundamentación” es dogmática dejando de lado todo juicio racional. Es necesario insistir la necesidad de reconocer a la bioética como una disciplina ética normativa que asienta en dos pilares fundamentales: pluralidad y secularidad.

Para Von Engehardt los conflictos ético-médicos surgen de la confusión de considerar al *ethos* como eticidad real y a la ética como fundamentación de la actitud ética y de comportamiento ético. Las discrepancias de fundamentación obedecen a los diferentes valores y normas que se han considerado para la fundamentación. A los cuatro principios ya mencionados, este autor agrega los principios de la *dignidad* y de la *virtud*. Contando con estos seis principios es posible, dice von Engehardt, encontrar una solución humana y socialmente justa para los conflictos de valores o decisiones normativas

¹⁹ Gracia, D.: *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1988.

Gracia, D.: *Introducción a la bioética*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1991.

²⁰ Andorno, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998.

divergentes²¹. La ética tiene un estrecho vínculo con la psicología, la sociología, la biología, la economía, pero no puede derivarse de estas disciplinas so pena de caer en la falacia naturalista, psicologista, sociologista, etc., pero debe atender a esas disciplinas porque la realización de los principios opera en el mundo de la sensibilidad, de las necesidades y de las condiciones socioeconómicas. La visión cosmológico-antropológica de la medicina, la vinculación entre naturaleza y cultura en la comprensión de la salud y la enfermedad hacen que la tan frecuente oposición entre ciencias naturales y del espíritu sean, en el ámbito médico, inadecuadas y perniciosas. En síntesis, la perspectiva humanista de la medicina de von Engelhardt reconoce la permanente existencia de conflictos éticos en medicina, pero considera a estos así como a las tensiones interprincipales de fundamentación como algo positivo que abre un espacio para seguir indagando en el *ethos*, en los valores, en las individualidades dentro de una sociedad pluralista para llegar a un grado de consenso particular y social que permita fundamentar las decisiones que se tomen, a la vez que estimula la búsqueda de nuevas formas de argumentar y fundamentar los nuevos conflictos que surgen cotidianamente.

En los párrafos anteriores se han considerado los aspectos básicos de dos principios bioéticos que con frecuencia entran en tensión. No debe extrañar que los principios de beneficencia y de autonomía colisionen en el momento de la aplicación práctica pues, mientras el primero tiene sus raíces en valores como la benevolencia, la caridad, la ayuda al prójimo, el segundo representa el autorreconocimiento del sujeto involucrado como un ser libre capaz de tomar decisiones según su conciencia y su determinación personal. Otro aspecto que no puede pasarse por alto es la milenaria vigencia del primero y la relativamente nueva irrupción del segundo en la ética médica. Esto significa que el principio de beneficencia está arraigado desde hace siglos no solo en la conciencia de los médicos sino en el imaginario social en general, mientras que el principio de autonomía surge como un reclamo de reconocimiento del paciente, que, como sujeto autónomo, quiere participar de las decisiones médicas que se tomen sobre su persona. Pero una cuestión de capital importancia es ¿Qué debe entenderse por beneficiar al paciente? ¿Actuar según el mejor criterio médico o proceder según la decisión de paciente? Ni una ni otra posturas responden a estas preguntas. Es claro que lo que la ciencia médica considere beneficioso puede no serlo para el paciente y que la decisión del paciente puede no ser la adecuada para la patología que presenta. Por otro lado, debe admitirse que tanto un principio como el otro han sido exageradamente defendidos y también exageradamente denostados. Quienes exageran el principio de

²¹ Von Engelhardt, D.: En: von Engelhardt, D. et al., *Bioética y humanidades médicas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 13-25.

beneficencia han caído en el paternalismo médico, pero quienes lo critican y no lo aceptan confunden beneficencia con paternalismo²². Probablemente el análisis medurado que realizan Pellegrino y Thomasma²³ permita rescatar los elementos positivos de este principio. Quienes ven en el principio de autonomía la panacea de la relación médico-paciente llegan a un punto límite (y a la vez ambiguo) entre libertad del paciente para decidir lo que él considere conveniente y libertinaje para exigir procedimientos médicos inapropiados o tomar decisiones erróneas (para el médico y para cualquier sujeto racional). Los detractores de este principio aducen argumentos débiles que no pueden fundamentarse. En general, critican este principio los defensores del principio de beneficencia, o en la mayoría de los casos, los nostálgicos paternalistas que están convencidos que es el médico quien mejor sabe lo que corresponde realizar en cada caso, ya que la enfermedad misma le impide al paciente decidir racionalmente. Estos críticos pueden rechazar el principio de autonomía, bien porque se aferran a los conceptos de la antigua medicina griega por la cual la salud representaba el orden y la enfermedad el desorden, bien porque no están predispuestos a aceptar una relación dialógica (y explicativa) con el paciente, que permita que este luego de sopesar riesgos y beneficios decida por tal o cual posición.

Pero la cuestión esencial de la ética médica es poder fundamentar la aplicación de un principio u otro. Es precisamente en este punto donde han fracasado la mayoría de las teorías bioéticas actuales. A guisa de ejemplo pueden tomarse las teorías de Beauchamp y Childress y de D. Gracia. La primera de ellas establece que cuando dos principios entran en conflicto habrá de aplicarse el “de mayor peso”. Cabe preguntarse ¿Por qué un principio habrá de tener más peso que otro? y ¿Quién y cómo se determina cuál principio tiene mayor peso? Esta argumentación simplista constituye una forma de relativismo que en nada contribuye a una fundamentación sólida. Al aplicarse un principio se está anulando otro (“el de menor peso”) por lo que el problema en cuestión no es resuelto sino disuelto. Por su parte D. Gracia reconoce jerarquías de principios: los de primer orden o públicos, principios de no maleficencia y de justicia, que toda sociedad (o Estado) debe garantizar a los ciudadanos, y los de segundo orden o privados, de beneficencia y autonomía. Los primeros representan la ética de mínimos, lo que debe cumplirse, mientras que los segundos la ética de máximos, es decir, lo deseable. Esta jerarquización de principios tal vez pueda ser útil como esquema que facili-

²² Cortina, A.: ob. cit., pp. 225-251, no hace una clara diferenciación entre beneficencia y paternalismo.

²³ Pellegrino, E. y Thomasma, D.: *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, Nueva York, Oxford University Press. En esta obra los autores hacen un minucioso análisis de verdadero significado beneficencia y marcan una clara distinción con el paternalismo médico, 1988.

te a los comités de bioética decidirse por aplicar un determinado principio priorizando siempre los de primer orden. Sin embargo, en la praxis los conflictos interprincipales no podrán hallar solución dentro de un esquema tan rígido, porque dicha jerarquización obstaculiza una fundamentación racional del principio a aplicar. De lo anterior surge la pregunta a la cual esta teoría no da respuesta: ¿Por qué un principio tiene más jerarquía que otro?

La ética deontológica kantiana, por su *rigorismo apriorístico* no puede fundamentar la aplicación de un principio bioético. Cortina recuerda que el concepto de autonomía kantiano poco tiene que ver con el principio bioético de autonomía. Aunque la dialéctica trascendental kantiana no permite la fundamentación de un principio bioético, no puede negarse su importancia porque su influencia ha sido tal que puede hablarse de un ética prekantiana y una postkantiana. Apel advirtió la insuficiencia de apriorismo y del rigorismo kantiano, proponiendo una fundamentación pragmático trascendental. A través del diálogo y del consenso de los involucrados podrán fundamentarse las decisiones que se tomen ante los diversos conflictos éticos.

Maliandi va más allá ya que rescata la ética de Scheler y de Hartmann que tuvieron el mérito de reconocer que es inherente al *ethos* la existencia de una conflictividad a priori. Pero, al momento de fundamentar Maliandi se aleja del intuicionismo de Hartmann y toma la ética del discurso de K.O. Apel. Sin embargo, reconoce que la ética apeliana atiende solo a una racionalidad unidimensional, que reconoce la dimensión fundamentadora pero no advierte la dimensión crítica de la misma.

Con estos elementos Maliandi elabora su teoría de la Ética Convergente. En ella se encuentran tres elementos esenciales:

- Cuatro principios cardinales:
 - U (universalidad),
 - C (conservación),
 - R (realización)
 - I (individualidad)
- Reconocimiento de una doble conflictividad a priori de dichos principios
- Bidimensionalidad de la razón con sus dimensiones K (crítica) y F (fundamentación)

No es objeto de este trabajo realizar una descripción minuciosa de la Ética Convergente, ya que el autor lo ha hecho en numerosas publicaciones²⁴.

²⁴ Maliandi, R.: *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

Maliandi, R.: *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.

Maliandi, R.: *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 3ª ed., 2004.

Maliandi, R.: *Ética, dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la Tecnología*, Buenos Aires, Biblos-UNLa, 2006.

Sin embargo debe mencionarse que, Maliandi y quien escribe este artículo, hicieron una correlación entre los principios bioéticos “clásicos” y los principios cardinales²⁵. De esta correlación surge que:

El principio U (universalidad) se corresponde con el de principio de Justicia
 El principio C (conservación) se corresponde con el principio de No-maleficencia
 El principio R (realización) se corresponde con el principio de Beneficencia
 El principio I (individualidad) se corresponde con el principio de Autonomía

En los principios bioéticos es necesario reconocer estructuras conflictivas y dimensiones racionales. Las estructuras conflictivas podrán ser diacrónicas o sincrónicas y las dimensiones racionales serán de fundamentación y de crítica. Aplicando estos criterios a la correlación de principios antes mencionada, resulta que el principio de no-maleficencia (C) pertenece a la estructura conflictiva diacrónica y a la dimensión racional de fundamentación, mientras que el principio de beneficencia (R) también pertenece a la estructura conflictiva diacrónica pero la dimensión racional de la crítica. Por su parte el principio de justicia (U) pertenece a la estructura conflictiva sincrónica y a la dimensión racional de fundamentación y el principio de autonomía (I) tiene una conflictividad sincrónica pero una dimensión racional crítica. De lo anterior resulta que existen seis posibilidades de conflictos interprincipales:

- Conflicto sincrónico: principio de justicia y de autonomía
- Conflicto diacrónico: principios de no maleficencia y de beneficencia
- Conflicto intradimensional de la dimensión fundamentadora de la razón: principio de justicia y de no maleficencia
- Conflicto intradimensional de la dimensión crítica de la razón: principio de autonomía y de beneficencia
- Conflicto cruzado: principio de autonomía y no maleficencia
- Conflicto cruzado: principio de justicia y beneficencia

Vistos así los conflictos antes mencionados podría presumirse que la aplicación de uno de ellos produciría tensiones entre los restantes. Sin embargo, si se acepta que la razón es bidimensional y si se separan los principios de la dimensión crítica de los de la dimensión fundamentadora por medio de una línea imaginaria, que marca precisamente esa separación y que representa el equilibrio entre razón y crítica, puede advertirse que dicho equilibrio no es sino la maximización de la armonía entre los principios (MAP). Esto es precisamente un nuevo principio o metaprincipio: *el principio de*

²⁵ Maliandi, R. y Thüer, O.: “Teoría y praxis de los principios bioéticos”, Buenos Aires, UNLa, 2008.

convergencia. La bioética convergente propone precisamente la maximización de la armonía y la minimización de las tensiones o conflictos interprincipales. Esta teoría no tiene la pretensión de armonizar los principios de modo tal que no existan conflictos. Coincidiendo con Maliandi, el principio de convergencia proporciona un criterio general para la aplicación de los principios bioéticos, pero debe reconocerse que dicha aplicación siempre estará dificultada por el *a priori* de la conflictividad.

Consideraciones finales

Los conflictos y tensiones interprincipales han existido y de hecho siguen existiendo ya que en toda cuestión moral existe una conflictividad *a priori*.

De lo expresado anteriormente surge que ningún principio es más o menos importante que otro. Todos pueden ser aplicados si existe una correcta fundamentación. Nadie podría discutir que el principio de no-maleficencia debe ser aplicado en todos los casos. A pesar de ello, existen situaciones dilemáticas en donde el principio de no-maleficencia entra en conflicto con el de beneficencia. No son raros los casos, principalmente en situaciones de emergencia, en donde el médico está solo, sabe el procedimiento que puede salvar al paciente pero tiene escasa o ninguna experiencia en llevarlo a cabo y la urgencia o la distancia no dan tiempo a llamar a alguien experimentado. De un modo simplificado el conflicto sería no hacer por falta de pericia (conservación) o intentar hacer algo con resultado incierto (realización).

Existen sobrados ejemplos sólidamente fundamentados que muestran que el hoy cuestionado principio de beneficencia es de imperiosa aplicación en situaciones de emergencias con pacientes inconcientes y sin compañía. En estos casos considerar al principio de beneficencia como sinónimo de paternalismo médico es un sinsentido. El principio de autonomía debiera aplicarse en la mayoría de los casos en donde se establece una relación médico-paciente de carácter dialógica basada en el respeto mutuo, la veracidad y confidencialidad. El principio de Justicia merece un tratamiento más exhaustivo ya que está subordinado a factores económicos, políticos, etc. Estos factores determinan que en numerosos países, inclusive que en algunas naciones ricas, no exista un sistema sanitario justo.

Las teorías éticas clásicas tanto deontológicas como teleológicas han fundamentado la aplicación de un determinado principio apelando racionalidad a medias o parcial (razón unidimensional) porque no han reconocido la dimensión crítica de la razón. Sumado a esto el desconocimiento o no reconocimiento de la mencionada doble conflictividad *a priori* ha llevado a modos de fundamentación que no han podido evitar o reducir las tensiones interprincipales.

Las teorías bioéticas más difundidas han apelado a argumentos débiles al momento de fundamentar: principio de mayor peso (Beauchamp y Childress), jerarquización de principios aplicando los de mayor jerarquía (D. Gracia), el principio que más se adecue a determinada situación (R. Veatch), reconociendo un principio inmanente o principio de la vida siendo todos los demás subsidiarios (propio de las bioéticas dogmáticas confesionales como la de Elio Sgreccia o la de Andorno). Todas estas teorías tienen en común aplicar un principio en desmedro de los otros, lo cual representa una forma simplista de fundamentación que se sustenta en la subjetividad, el relativismo, el pragmatismo o, lo que es peor, en el dogmatismo.

Reconociendo que el a priori de la conflictividad, presente en todo fenómeno ético, siempre habrá de dificultar la aplicación de tal o cual principio, la bioética convergente, que, por medio del metaprincipio de convergencia procura maximizar la armonía y minimizar las tensiones inter e intraprinicipales, se presenta como una alternativa válida para la solución de conflictos bioéticos de la praxis cotidiana.

V. Conflictividad, ética y Derecho

La ética profesional: proyecciones y perspectivas desde una ética de la convergencia

Cecilia Aguayo*

Resumen

El presente trabajo es un intento de sistematización de los aportes que ha constituido la teoría ética del discurso, no solo para una fundamentación de las normas éticas, sino en la elaboración de una ética susceptible de ser aplicada al ámbito de la acción humana, que se orienta a las decisiones de los profesionales de la acción, responsables de la aplicación de políticas sociales en sociedades tecnocientíficas, donde tienden a predominar tanto una racionalidad instrumental, definida por una articulación de medios y fines, como ciertos valores y normas que se vuelven particularmente difíciles a la hora de ser fundados. Siguiendo el aporte de la teoría de la racionalidad de Max Weber, sustentaremos nuestro trabajo a partir de los aportes de K.O. Apel y de dos de sus discípulos iberoamericanos: R. Maliandi y A. Cortina, para comprender la inherente dimensión normativa que contiene toda acción humana y social situada frente a las formas de racionalidad predominantes en el ámbito de la acción profesional.

Artículo

Las profesiones, cumplen la función de racionalización del comportamiento humano. Esto nos permite afirmar que estas representan la experiencia de control de aquí a través de la detención del saber. En el pensamiento weberiano este tipo de dominación refiere a cierta regulación burocrática representada por la noción de especialización. Esta concepción nos permite referirnos a una mayor racionalización y control de la sociedad moderna y, por tanto, define el campo profesional donde se desenvuelve la acción profesional (salud, educación, vivienda, economía, planificación etc.). No hay que olvidar que a partir de esta racionalidad se posibilita la elección de los mejores medios acorde a los fines deseados. En este sentido todas las lecturas de Weber han reconocido la relevancia que asume la figura del ex-

* Trabajadora social. Magíster en Psicopedagogía y Políticas de Formación por la Universidad de Louvain la Neuve, Bélgica. Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile.

perto en las organizaciones burocráticas (representada por los profesionales que ejercen su oficio en contextos institucionales) ya que representa la legitimidad de la dominación legal racional, que acompaña la racionalidad económica del mundo y por tanto el fortalecimiento del sistema económico capitalista (Weber, 1994).

Para Weber, las competencias del mundo laboral son las que logran administrar y dar legitimidad a las asociaciones. En definitiva, el hombre competente es el único facultado para gestionar el cuadro burocrático presente en la sociedad. El profesional competente posee ciertas características que fortalecen la forma de dominación que él representa. Por ello, es el cuadro administrativo, la burocracia y el profesional, quienes representan mejor los intereses de cualquiera organización moderna, expresándose en una ética de la responsabilidad (Weber, 1994).

La dominación burocrática significa, en general, la nivelación de intereses, la posibilidad universal de ser contratados los mejores profesionales; en fin una plutocratización en interés de una formación profesional; se trata de una dominación impersonal formalista “sin odio y sin pasión del deber estricto, o sea sin ‘amor’ y sin ‘entusiasmo’, sometida tan solo a la presión del deber estricto; sin acepción de personas, formalmente iguales para todos” (Weber, 1944, p. 179-180).

En definitiva para Weber las profesiones son el producto de un sistema capitalista que busca racionalizar y controlar los procesos de la sociedad moderna. “El racionalismo es una idea histórica, que incluye un sin fin de contradicciones, y nos es necesario investigar qué espíritu engendró aquella forma concreta del pensamiento y la vida ‘racional’ de la cual procede la idea de ‘profesión’ y la consagración tan abnegada (aparentemente tan irracional visto con el propio interés eudaimonístico) a la actividad profesional, que sigue siendo por igual uno de los factores peculiares de nuestra civilización capitalista. Nuestro interés reside, precisamente, en este factor irracional que se oculta en aquél y en toda idea de ‘profesión’” (Weber, 1944, p. 48).

Esto lleva a Weber a señalar que el principal efecto de las profesiones o acciones humanas, es el desencantamiento del mundo: “la jaula de hierro”; es decir, el control social mediante una racionalidad instrumental, representada en este caso por el profesional. Para Weber, es claro que solamente a partir de una ética de la responsabilidad, se logran tomar las mejores decisiones y asumir las consecuencias de estas. Sin embargo, cabe reconocer que la excesiva racionalización de estas conduce a una dimensión tecnocrática de la acción profesional y con esto a la “jaula de hierro” o al “desencantamiento del mundo”.

Para Weber no son solo el control, la normatividad e institucionalidad, los factores que constituyen la vida profesional, sino también su vocación y su misión. Estas últimas son expresadas claramente en las relaciones “cara a cara”, en la capacidad de resignificación e interpretación del ejercicio profesional, en las condiciones de trascendencia del valor humano, en la defensa de los derechos ciudadanos, en el compromiso y en la responsabilidad de toda organización. Todos estos aspectos otorgan al mundo profesional un sentido que traspasa la condición de control y normatividad del comportamiento humano, reactualizando de este modo una ética de la convicción.

Tanto la ética de la responsabilidad, como la ética de la convicción expresan en el pensamiento weberiano los dilemas de la razón humana. Según, este autor, entre el revolucionario que actúa por una ética de la convicción y un funcionario que actúa por una ética de la responsabilidad se expresan claramente las antinomias de la acción humana. Nos parece de suyo importante la expresión de las antinomias y por tanto los desafíos que suscita, en este sentido, una ética aplicada. Asimismo, estas indicaciones weberianas llevan a plantear que hoy la acción profesional se encuentra profundamente tensionada entre una racionalidad responsable, que asume las consecuencias de las decisiones humanas (cuya distorsión es una razón instrumental-tecnocrática) y una racionalidad dada por la convicción (entre una razón deontológica y una teleológica). Sin embargo, cabe reconocer la escisión entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad que Weber, a nuestro parecer, no logra resolver.

En resumen la categoría de profesión, desde su nacimiento moderno ha puesto en el centro del análisis tanto los aspectos burocráticos, instrumentales como también los sustantivos-valóricos de la acción profesional. En estos dos ámbitos podemos situar la profunda tensión ética y moral en que desenvuelven los profesionales del área social.

Obviamente debemos señalar que dicha tensión obedece a problemas estructurales, pero también de índole identitario-profesional: de capacidad intersubjetiva con las personas que se trabaja, de capacidad gremial y de reconocimiento para representar a la sociedad civil y con esto constituir una sociedad en relación y diferenciación al Estado y el Mercado (Cortina, 2000; Fóscolo, 2007).

El *ethos* profesional

A la pregunta por el origen de las profesiones o de las actividades sociales, Weber respondía hace un siglo en su obra *La ética protestante y el espíritu capitalista* que estas tienen un origen religioso, es decir, las profesiones son formas históricas de realización de sí, de identificaciones subjetivas y de

expresión de valores de orden ético con significaciones culturales. Se desprende, claramente, desde este pensamiento weberiano, que la profesión o el oficio constituyen el acto de la conciencia del deber en el desempeño de la vida social y, por tanto también, de la regulación del comportamiento social. En efecto, las profesiones son un medio para justificar la racionalización de la conducta social y/o de las relaciones sociales, pero también representan la expresión de una misión en la tierra que hoy se traduce como ética profesional o ética autónoma, siguiendo la terminología de Cortina (2000).

La finalidad de toda profesión social es lo que se conoce como el “ethos profesional”. Este *ethos* representa un tipo de actividad que tiene un fin en sí misma y por el cual recibe su legitimidad al interior de una sociedad determinada. Estos fines dan cuenta de la funcionalidad social por la cual son reconocidos y la comunidad les otorga una confianza moral. El fin tiene que ver entonces con el sentido, la coherencia, la plenitud que busca alcanzar una profesión.

Toda acción profesional tiene una intencionalidad o un fin a alcanzar. El carácter de las profesiones –según A. Cortina–, tiene relación con la promoción de la vida buena, en un contexto institucional “la actividad profesional no es solo un medio para conseguir una meta que está situada fuera de ella (el ingreso), sino una actividad que tiene el fin en sí misma. Por decirlo con Aristóteles, no es *poíesis*, acción mediante la cual se obtiene un objeto situado fuera de ella, sino *praxis* acción que se realiza por sí misma; no es la *praxis atelés*, sin fin interno, sino *praxis teleía*, que contiene en sí misma el fin” (Cortina, 2000, p. 17-18).

Sin embargo, hoy en día, las profesiones sociales viven una crisis respecto a sus finalidades por cuanto las condiciones sociales, estructurales, culturales y personales en que hoy se desarrolla el quehacer profesional van mostrando las dificultades de ejercer este *ethos*. La herencia histórica por la cual nacen muchas de las profesiones sociales, y que trasuntan una ética de la convicción y de la responsabilidad (en palabras weberianas), es decir la pasión por la justicia social y la promoción humana, asumir las consecuencias de las decisiones humanas, se ven fragilizadas por el tipo de racionalidad instrumental imperante y, por ende, en la fuerza o fragilidad moral de ciertas profesiones. Hoy constatamos que el quehacer profesional se impregna cada vez más de una mayor burocratización de los servicios, de falta de diálogo entre actores sociales, de la falta de recursos, la manipulación del poder, dificultades identitarias y pertenencia gremial y hasta olvido de sí mismo en el ejercicio profesional. Todo esto lleva necesariamente a una falta de razonabilidad profesional, según lo manifiesta Maliandi: “la sensibilidad social que se logre transmitir a los profesionales de nuestro tiempo, depende la «razonabilidad» de las soluciones que se propongan a

muchos otros problemas, incluyendo el de la alfabetización. Es cierto que el poder para la toma de decisiones está en manos de los políticos (o de los empresarios) y no de los profesionales, pero ese poder se desdibuja y debilita si no cuenta con el asesoramiento de profesionales. Si la formación de estos se concentra exclusiva o prioritariamente en los aspectos técnicos, los profesionales se reducirán a simples instrumentos de un poder que puede valerse de ellos para fines injustos” (Maliandi, 2002, p. 2).

Parfraseando a dos filósofos Polimeni y Roig, podríamos afirmar que la finalidad de las profesiones sociales, al situarlas en América Latina, tiene que ver con la defensa de los derechos de los más excluidos: “la utopía que defendemos-decía- no es un regreso a paraíso alguno. La visualizamos como una enérgica y fluida tensión entre lo real y lo posible, un espacio plural donde indios, negros y mestizos, ahora campesinos, obreros, marginales de nuestra América, puedan desarrollar sus culturas de un modo articulado. Frente al proyecto hegemónico de globalización, la utopía es la búsqueda profunda de la diversidad y lo común de los hijos de nuestra América, con el horizonte de la patria grande de Bolívar y Martí” (Polemi en Roig, 2002, p. 125).

Todas estas constataciones llevan a sostener que las profesiones cuya finalidad es el bienestar humano requieren, hoy en día, fortalecer su carácter y su excelencia moral; sin embargo es claro que tanto por estas razones como por los graves conflictos que viven los grupos humanos de estas tierras latinoamericanas, estas profesiones, se insertan y deben resolver los graves conflictos que viven los sujetos y las comunidades por ejemplo la falta de distribución de bienes de manera igualitaria y justa, el abuso del poder en toma de decisiones, políticas sociales que potencian la fragmentación de los pueblos y comunidades, la sobre dimensión de decisiones económicas por sobre otras que logren la dignidad de los sujetos y el desarrollo humano¹.

Estos conflictos, pensamos a partir de Fóscolo (2007), que viven cotidianamente los profesionales, los obligan a tomar conciencia de su ser en tanto agentes ético-morales, en este sentido el presente conflicto se ubica en el centro de lo que se denomina la razón práctica. Para Maliandi este conflicto da cuenta de un tipo de relación que conjuga la oposición y la mutua suposición entre los elementos interrelacionados. “los que a la vez “excluyen” y a la vez “incluyen”, porque son complementarios en la constitución de aquella unidad que, con la irrupción del conflicto, entra en peligro de desintegración” (Maliandi, 1984, p. 10).

¹ Estas situaciones se expresan en una investigación acerca de la ética en trabajadores sociales en Chile, Valencia y Barcelona, para mayor información ver: Aguayo, López y Quiroz, *Ética y Trabajo social en las voces de sus actores: un estudio desde la práctica profesional*.

Para Maliandi los conflictos son la manifestación de los problemas morales, en este sentido la ética deberá comenzar enfatizando la conflictividad: “para que pueda hablarse de “moral”, o “ética”, tiene que haber algún problema, es decir, una “cuestión” (quaestio), un interrogante que se le aparece a la razón como un desafío y a la vez como una exigencia: que busque una solución, una “salida”. Los problemas morales son el modo como se dejan ver los conflictos que acaecen en aquellas interrelaciones. Si alguien habla de cuestiones éticas o morales, con seguridad se estará refiriendo a algún tipo de relaciones conflictivas. Creo, por eso, que una ética debería comenzar enfatizando la conflictividad” (Maliandi, 2006, p. 11). Profundizaremos en este aspecto más adelante.

En definitiva, las profesiones pueden llegar a potenciar una mayor legitimidad social si asume la función moral que ellas tienen en la sociedad civil, es decir, toda profesión social representa una fuente de moralización social por cuanto posee auto comprensión crítica, se desarrollan procesos solidarios, aspira a la emancipación de las personas, poseen competencia comunicativa, se guía por principios universales y de corresponsabilidad².

La ética de la convergencia en Maliandi

Para este filósofo argentino, la ética profesional o la ética de los expertos ha sido una preocupación importante en su proyecto filosófico. Las reflexiones sobre la formación profesional, señalan la urgencia de una formación ética que permita el desarrollo de la excelencia y la capacidad de razonabilidad en sociedades cada vez más tecnocientíficas.

Las reflexiones sobre la ética profesional o de expertos se insertan en la parte B de la ética discursiva; en este sentido Maliandi, al igual que Cortina, son discípulos de Karl-Otto Apel. Maliandi es claro heredero de la propuesta apeliana al manifestar que la crisis que vive la sociedad actual es producto de la razón técnica, en tanto las consecuencias de la razón técnica amenazan a la humanidad y por tanto se hace necesario fundamentar una ética universalmente válida. La búsqueda filosófica de Apel es la fundamentación de una ética de la responsabilidad solidaria.

La ética discursiva de Apel, busca la postulación de la “comunidad de comunicación como presupuesto transcendental y ético de todo lenguaje, argumentación o discurso posible. Apel junto a Kant reconocen el primado sustancial de las normas del mundo de la vida (*lebenswelt*), pero continúa

² Potenciando estas ideas se puede señalar, con la filósofa Norma Fóscolo (2007), que la labor ética de las profesiones requiere reconocer que estas actúan no solamente como agentes morales sino también como actores sociales y ciudadanos. Se actúa como ciudadano al participar en la política, al tomar decisiones en y con la comunidad, al someterse a los juegos de poder y los conflictos de intereses entre la comunidad, las instituciones que contratan y el Estado.

atribuyendo al discurso filosófico el primado en el orden de la fundamentación. A juicio de Apel, “solo una fundamentación filosófica última puede descubrir semejante canon, porque solo la filosofía, entendida como reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de nuestras acciones con sentido, es capaz de descubrir un principio moral normativo sin *petitio principii*. A la luz de un principio semejante, que todos los hombres comparten implícitamente. Me parece que aquí, *vía negationes et eminentia*, se ha demostrado que la autorreflexión realizada de una manera lingüísticamente responsable-es decir, en enunciados preformativos y proposiciones implícitamente autorreferenciales-del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el paradigma genuino de la racionalidad filosófica” (Apel, 1985, p. 235-236).

Tal racionalidad está fundada en la defensa kantiana de la dignidad del hombre, fundamento de los derechos humanos y de la civilización occidental. Desde el comienzo ella está en el cruce de dos tradiciones éticas: la ética weberiana de la responsabilidad política y la solidaridad socialista (...). Apel se alinea de esta forma en las filas de esta ética de la responsabilidad, reconociendo como normas moralmente legítimas solo aquellas que se hacen cargo de las consecuencias de su aplicación (Weber). No existen por consiguiente normas con contenido incondicionadamente válidas, porque la razón práctica debe hacerse responsable de obrar.

Por otra parte, se sabe que la ética del discurso de Apel distingue entre dos momentos: *la parte A*: la fundamentación del principio ético, una segunda o *parte B*: ética aplicada. Por la primera se busca fundamentar que todas las personas tienen competencias argumentativas, lo que interesa en este proceso es descubrir los presupuestos que hacen racional la argumentación, lo que permite determinar lo correcto de las normas que regulan la acción humana. En este sentido, se reconoce que todos los seres humanos son capaces de comunicarse y son interlocutores válidos -personas-. Este diálogo debe darse en condiciones de simetría donde todas las personas afectadas por una situación deben participar en condiciones de igualdad; para descubrir si la norma es correcta deben respetarse dos principios: la universalización y aceptación de la validez de la norma, siendo solo válidas, solo aquellas que encuentren aceptación por parte de todos los afectados.

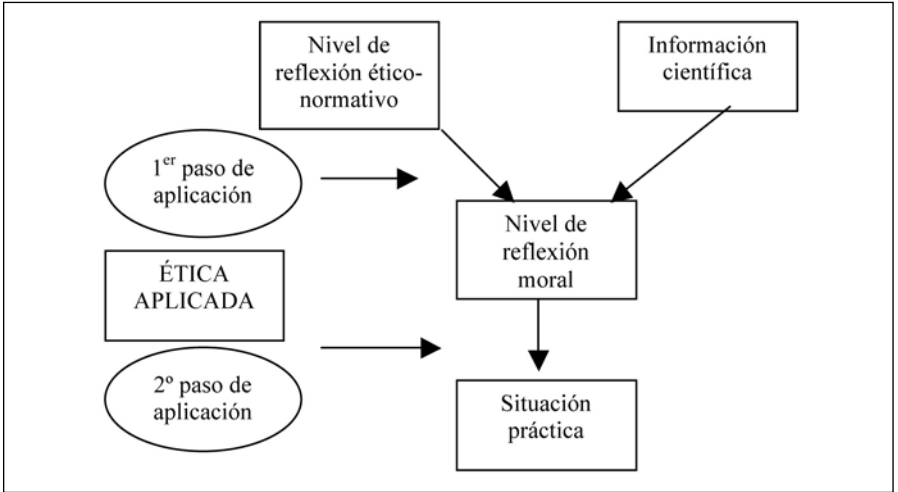
En este sentido en Apel y en Weber surgen distinciones a partir del carácter de una razón responsable por sobre una razón instrumental. La razón práctica a la cual alude Apel deberá fundamentar racionalmente una ética de la responsabilidad solidaria, la cual requiere la rehabilitación de una razón práctica responsable y comunitaria, la que va contra toda instrumentalización y cálculo.

La razón práctica tiene, por tanto, la misión y el reto de la universalidad, es decir responsabilizarse de algunas normas comunes para toda la especie humana en vistas a su sobrevivencia planetaria, que permitan su propia protección. En este sentido las normas universales están unidas por las circunstancias históricas del hombre actual. A esta ética de la responsabilidad solidaria le corresponde la validez intersubjetiva de las normas. Ellas pueden y deben estar sometidas a reglas ideales de argumentación: “El argumentante ya ha testimoniado *in actus*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano, al igual que su pretensión ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea, que las reglas ideales de argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión entre pretensiones de validez ética, a través de la formación de consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevante de la vida practica, es posible (...) llegar, en principio, a un consenso y que en la praxis habría que aspirar a este consenso” (Apel, 1985, p. 161).

Tanto para Maliandi como para Cortina la ética aplicada o las éticas aplicadas, se sitúan en la parte B de la ética apeliana, por lo mismo a la pregunta: ¿qué es la ética aplicada? Maliandi: señala: “que no puede entenderse de otro modo que como la tarea que realiza la reflexión moral cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa. En la ética aplicada nos encontramos con la confluencia de ambos niveles de reflexión: por ser ética, participa de la ética normativa (parte A); por ser aplicada, participa de la reflexión moral” (parte B) (Maliandi, 1984, p. 65).

En este sentido la ética normativa asciende de las situaciones a principios, mientras que la ética aplicada desciende de los principios a las situaciones. Sin embargo las situaciones que enfrenta la ética aplicada dan cuenta de conflictos que vive nuestra sociedad tecno-científica donde la “perplejidad” de estos hace que la ética aplicada requiera de “pautas extrafilosóficas” para enfrentarlos, es decir asume pautas de análisis transdisciplinarias e interdisciplinarias.

No es posible pensar, en la actualidad, una “ética aplicada” solo con los datos aportados por la ciencia, o por los principios de la ética normativa. “La relación de la ética aplicada con la normatividad puede representarse a mi juicio, en el esquema siguiente, en el que la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general, de disciplinas diversas) convergen en un tipo específico de reflexión moral” (Maliandi, 2004, p. 68).



No es gran novedad que la relación entre ciencia y ética constituya uno de los desafíos conflictivos más relevantes para ambas disciplinas, ¿Pero cuál es la relación precisa que existe entre ambos? ¿Cómo pueden ellas trabajar juntas desde sus propios límites?. La ética aplicada es el esfuerzo que pretende estudiar estas dificultades, tomando en cuenta los problemas de “aplicabilidad de las normas morales”, pero también los problemas de fundamentación de estas normas morales: “Las relaciones entre la ética y la ciencias constituye unos de los mayores problemas de la ética aplicada. Ahí la ciencia aparece, podría decirse, por lo menos con tres roles diversos: 1) como proporcionadora para la reflexión moral (primer paso de la aplicación), 2) como campo donde hay que tomar decisiones de significado moral (segundo paso de la aplicación), y 3) como objeto del enjuiciamiento moral, en el caso de conductas científicas moralmente “aprobables” o “impugnables”” (Maliandi, 2004, p. 70).

En definitiva, la ética aplicada es “posfilosofica” porque los conflictos, que vive la humanidad, los asume desde pautas filosóficas transdisciplinares. Señalaremos como hipótesis que el eje central de la ética práctica para las ciencias sociales se encuentra en el punto dos.

El proceso de aplicación; la tarea de la ética aplicada requiere distinguir dos niveles de aplicación: primero una síntesis entre lo filosófico y lo científico (Interdisciplinario y transdisciplinario) y las operaciones que este tipo de reflexión pueda efectuar con respecto a la situación concreta.

Maliandi, en tanto discípulo de Apel, no abandona y aún más reafirma que la ética del discurso se constituye en dos partes: la “meta-norma” o

fundamentación y los discursos prácticos. Sin embargo se señala que la estructura de la ética discursiva sigue siendo la de un principio “monista”, es decir: “lo que viene a sostener que si un principio (único) no puede cumplirse ahora, el agente que reconoce su validez debe estar dispuesto, no solo a aplicarlo cada vez que pueda, sino también a esforzarse en la consecución de las condiciones necesarias para ello” (Maliandi, 2007, p. 216). Entre las críticas que expone Maliandi a Apel señala que las condiciones de posibilidad de la aplicación de los principios no están separadas de las condiciones de posibilidad de su validez, en este sentido no sería necesario elaborar una parte B de la ética³, porque la conflictividad ya ha sido puesta de manifiesto en la fundamentación (Maliandi, 2007). Por lo tanto, “Hay asimismo en el *ethos* una tensión constante entre las incumbencias de lo racional y lo emocional, es decir, una cabal dicotomía entre *lógos* y *pathos*, que análogamente, da lugar a múltiples conflictos concretos. Todo ello contribuye a la característica e insoslayable complejidad de los fenómenos morales” (Maliandi, 1984, p. 39).

Ahora bien, el tema que nos ha ocupado en el presente texto es la ética profesional, Maliandi plantea la relación entre la ciencia y la ética como aspectos vitales de la ética aplicada; si embargo la relación entre la ciencia y las profesiones no está exenta de conflictos: “Las profesiones han pretendido, en nombre de la cientificidad predominante en los dos últimos siglos, intervenir funcional y técnicamente en el mundo socio-económico y político. La acción social desplegada por las profesiones se ha realizado en contacto con los modelos teóricos de la racionalidad predominante sin reconocer las implicancias ético-políticas y cotidiana de su quehacer” (Aguayo, 2006, p. 8).

Al analizar la acción humana, varios filósofos, epistemólogos y científicos sociales han planteado la necesidad de operar con diversos tipos de lenguajes que permitan discutir los aspectos pragmáticos, cotidianos y valóricos de esta. Se trata, entonces, de pensar en un tipo de racionalidad que vaya más allá de un marco positivo o de los paradigmas positivistas y neopositivos que invaden las actuales relaciones entre las ciencias y la conformación de las profesiones, en especial del mundo social. Los lenguajes hermenéuticos, fenomenológicos, hermenéuticos críticos “comprensivos” y “dialécticos” que contienen las nuevas discusiones disciplinarias, son aún temas pendiente en la formación profesional, amen de las epistemologías latinoamericanas que están ausentes de la gran mayoría de las universidades de este continente moreno. Por lo mismo la excesiva confianza del

³ Que se ocupa de “la fundamentación de: las condiciones normativas de la coexistencia entre personas individuales y entre grupos socioculturales, (y de las) normas de las actividades colectivas vinculadas con la política, la ciencia y la técnica. Mientras que la parte A, se ocupa del establecimiento de un principio formal procedimental para la legitimación (con validez universal) para cualquier norma (Maliandi, 1984, p. 67).

filósofo Maliandi en las ciencias sociales y su relación con la ética aplicada debe anteceder a una profunda discusión de su estado actual en la formación y conformación profesional.

La temática de Maliandi respecto del conflicto y la ética aplicada, nos parece constituir un aporte a la ética comunicativa tanto de Apel como de Cortina, él expresa a través del análisis de las dicotomías “sincrónicas” y “diacrónicas”, que los conflictos son constitutivos de la ética, y no como se pensaba anteriormente algo que la ética debe solucionar. Las dicotomías nombradas son muy importantes, pero de ningún modo puede considerarse las únicas. Junto a ellas, podemos mencionar, por ejemplo, las dicotomías correspondientes a las estructuras conflictivas del *ethos*. (Maliandi, 2006).

El sentido de la vida moral se halla indisolublemente vinculado a los conflictos, que se manifiestan siempre de maneras concretas, pero que la ética puede contribuir a aclarar (...)” mediante la tematización de dicotomías representadas, por ejemplo, por la contraposición entre lo universal y lo particular, entre la pertenencia y el cambio” (Maliandi, 1984, p. 39). Este tipo de análisis le permiten, a este filósofo, integrar el conflicto a la fundamentación de las normas; nominando así su ética de la convergencia.

Una de las críticas de Maliandi a Apel es que este no logra distinguir suficientemente entre la búsqueda de soluciones o de regulaciones para los conflictos concretos y el reconocimiento de la conflictividad como tal: “es decir, de la irrevocable estructura conflictiva en que acaecen los fenómenos sociales (...) es preciso mostrar cómo este reconocimiento y aquella búsqueda no se contradicen sino que, por el contrario, son, ambas, funciones racionales complementarias (Maliandi, 2006, p. 229).

Desde la ética profesional, la razón instrumental ha contribuido a silenciar el lenguaje construido en la vida cotidiana y en el quehacer profesional; el contacto con las personas, grupos y comunidades, junto con los valores y principios históricos de las profesiones, han tensionado y conflictuado el quehacer al permitirles desarrollar una creatividad social que aún no logramos develar y comprender suficientemente. Sin embargo, estos conflictos y tensiones también se han resuelto optando por un tipo de racionalidad instrumental, lo que hoy da origen a profundos problemas éticos entre los profesionales, las instituciones y los “usuarios”. Pensamos que en la actualidad, esta situación no ha sido suficientemente explicitada y comprendida, tanto por analistas de las profesiones como por las ciencias sociales. En este sentido existe una deuda pendiente, de interpretación y significación de las prácticas o quehaceres cotidianos de las profesiones del mundo social.

Tanto Maliandi como Cortina afirman con Apel, la interdependencia entre la parte A y B de la ética comunicativa y asimismo el carácter de autonomía que cada uno asimismo: contiene. “No se piensa que la situación por sí misma otorgue un criterio moral de acción, pero tampoco se cree que haya normas válidas con independencia total de la situación. El principio no fundamenta directamente la norma, sino que solo indica el procedimiento adecuado para fundamentarla” (Maliandi 2006 p.208) Esta mutua dependencia e interdependencia, solo lograda por el ejercicio de reflexión pragmática -trascendental-, logra evitar el relativismo y el escepticismo ético con el que pueden enfrentarse las conflictos morales de nuestras sociedades moderna.

Las características de la parte B, en Apel, que constituyen, los discursos prácticos se vinculan necesariamente a la noción de justicia social. Esta vinculación se hace desde dos puntos de vistas: Todo auténtico discurso practico supone el carácter dialógico y todo diálogo se hace desde lo social y/o grupal: “los conflictos de intereses, acontecimientos inevitables en toda sociedad, aumentan en proporción directa con la complejidad de las estructuras sociales- representan a menudo intereses grupales (...) en este sentido agrega Maliandi: “El concepto de justicia social tiene que incluir, entre sus notas comprensiones, la posibilidad de institucionalizar canales de expresión e intercambio comunicativo-argumentativo acerca de los intereses de cada individuo y de cada grupo, y de las respectivas opiniones acerca de cómo ha de concebirse una sociedad justa” (Maliandi, 2006, p. 232).

Tal cual señala Adela Cortina, en la actualidad los seres humanos en tanto ciudadanos tienen mayor conciencia de sus derechos y exigen a las instituciones que los respeten: que se “moralicen”. Por esta razón, la institucionalidad y el ejercicio del poder son aspectos fundamentales para pensar en el proceder de la ética aplicada desde un proceso de interdisciplinariedad. Con esto queremos señalar que la proposición de un modelo de ética aplicada requiere dar cuenta de la gran problemática en que esta se ve enfrentada a saber la institucionalidad del discurso en el ejercicio en la acción humana. Estas a nuestro juicio son las condiciones *sine qua non* para que pueda fructificar el “diálogo interdisciplinario o transdisciplinario” tal cual lo señalan Maliandi y Cortina. Por esta razón el conflicto asume una dimensión insoslayable en todo modelo de ética aplicada.

Las reflexiones y análisis institucionales, en donde el conflicto y el poder son condiciones de la acción humana nos permitirán aproximarnos a un modelo de ética aplicada, para el ejercicio profesional. La ética aplicada debe resguardar los intereses de todos los involucrados y por ello el compromiso de contribuir (en la medida de lo posible) a la institucionalización de los discursos prácticos: “La evaluación específica de las consecuencias solo puede ser asumida por expertos, que adquieren también por eso una

responsabilidad específica; pero todos los ciudadanos tienen, a su vez, el deber de evaluar moralmente a los expertos, y, en tal sentido, son todos corresponsables. La responsabilidad que cada uno tiene (si ha reconocido el principio) es, la de colaborar en la institucionalización de los discursos prácticos” (Maliandi, 2002, p. 8).

Ahora bien, es comprensible, por todo lo antes señalado, que la conflictividad es propia y constitutiva de la ética, pero no solo en el plano de los conflictos de intereses sino en su fundamentación. Remarquemos que la radicalidad y la exacerbación del conflicto se hace más patentes en las acciones, en su aplicabilidad, en el esfuerzo propio de los profesionales de la acción. “Pero también me parece indispensable, en razón de todo lo antes dicho, señalar en él los límites que se derivan de una insuficiente comprensión del a priori de la conflictividad. En tal sentido resulta pensable, al menos como complementación, un paradigma de la convergencia, en el que la aplicación se concibe como búsqueda de armonía o equilibrio entre los principios en conflicto” (Maliandi, 2007, p. 63).

Para terminar nos gustaría concluir, que las profesiones al dar cuenta de la racionalidad práctica deben situarse en el contexto político que también les corresponde, es imposible reflexionar una ética de las profesiones sin un análisis político, el cual tiene que ver también con el dar cuenta de su quehacer al mundo público, además de su propia legitimidad en función de su ethos profesional.

Asimismo pensamos que todo quehacer profesional, en algún momento se ve confrontado a dar argumentaciones públicas de su actuar y se verá confrontado a su coherencia (Cullen, 2007). Frente a un mundo público cada vez más escéptico de la labor profesional. Empero esta situación, los profesionales de la acción social, se fortalecen en los espacios de reflexión ética que les permite recobrar la confianza de su “público”; “una confianza que no se logra multiplicando controles, sino reforzando los hábitos y las convicciones. Esta tarea es la que compete a una ética de la administración pública la de generar convicciones, forjar hábitos desde valores y metas que justifican su existencia” (Cortina, 1996 p. 160).

Las profesiones ocupan un espacio público por excelencia, el que deben reforzar, en palabras weberianas y siguiendo la expresión de A. Cortina, a través de una ética de la responsabilidad. Actualmente se requiere hacer un ejercicio profesional con excelencia y virtud. Una buena iniciativa profesional sería el estimular la creación de grupos de reflexión ética en distintos espacios públicos (universidades, poblaciones, organizaciones ciudadanas, grupos ambientales, colegios etc.); que permita resguardar una acción social justa y solidaria: tarea profesional y ciudadana.

Bibliografía

Aguayo, López y Quiroz: *Ética y Trabajo social en las voces de sus actores: un estudio desde la práctica profesional*, Santiago, Colegio de Asistentes Sociales, 2008.

Aguayo, C.: “Ética profesional: una tensión constante entre la ética de la responsabilidad y de la convicción”. En: *Revista Debate*, N° 37, Brasil, UC de Pelotas, 2008, pp. 81-88.

Aguayo, C.: “Hannah Arendt y la acción de educar”. En: Carlos Pressascco (coord.), *Totalización, banalidad y despolitización*, Santiago, Universidad AH-LOM 2007.

Aguayo, C.: *Las profesiones modernas dilemas del conocimiento y del poder*, Buenos Aires, Espacio, 2006.

Apel, K.O.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 tomos.

Apel, K.O.: *Estudios éticos*, Madrid, Alfa, 1986.

Cortina, A.: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

Cortina, A.: *10 palabras clave en la ética de las profesiones*, Navarra, Verbo Divino, 2000.

Cortina, A.: *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.

Cortina, A.: “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades”. En: *Revista Isegoría*, N° 13 (1996), pp119-134.

Cullen, C.: *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre la educación*, México, Pueblo Nuevo, 2007.

Foscolo, N. (coord.): *Desafíos éticos del Trabajo Social Latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*, Buenos Aires, Espacio, 2007.

Maliandi, R.: *Ética. Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

Maliandi., R.: *Cultura y conflictos*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

Maliandi, R.: *Ética*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

Maliandi, R.: *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad la globalización y la tecnología*, Buenos aires, Biblos, 2006.

Maliandi, R.: *La ética cuestionada*, Buenos aires, Almagesto, 1998.

Maliandi, R.: “Ética discursiva y ética aplicada: reflexión sobre la formación de profesionales”. En *Revista Iberoamericana de Educación* N° 29 (2002) pp. 105-130.

Roig, A.A.: *Ética del poder y moralidad de la propuesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002.

Weber, M.: *Economía y sociedad. Esbozo de la sociología comprensiva*, México, FCE, 1944.

Weber, M.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.

Weber, M.: *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Coyoacán, 1994.

Guerra justa y criminalización del enemigo. De Carl Schmitt a la Segunda Escolástica

Sergio Raúl Castaño*

Resumen

Este artículo se encuadra genéricamente en el tema de la guerra justa; pero específicamente apunta a dilucidar si y en qué medida la tradición aristotélica, en la doctrina de Francisco de Vitoria, brinda una respuesta teóricamente satisfactoria al problema de las consecuencias que se siguen de sostener la noción de guerra justa fundada en una causa justa. Esas consecuencias, en el s. XX, se traducirán en el giro hacia la criminalización del adversario en la política y en el Derecho Internacional, tal como fue señalado por Carl Schmitt. Se trata, por lo demás, de un giro que llega hasta nuestros días, y con manifestaciones cada vez más patentes y radicales.

Artículo

I. Guerra justa, interdicción de la neutralidad y criminalización del enemigo en Carl Schmitt

1) Guerra justa y enemigo injusto

En un agudo ensayo de 1938, Carl Schmitt analiza la obra de cuatro relevantes juristas de la época (Scelle, Lauterpacht, Williams y McNair) y formula una tesis sobre el direccionamiento filosófico-político-jurídico que cabía detectar en las relaciones internacionales y en el derecho internacional público de esas últimas décadas. Era una consideración que apuntaba no solo ni principalmente a la praxis internacional observable en el transcurso de la primera guerra y en la inmediata postguerra; sino sobre todo al giro histórico-espiritual, cosmovisional, que animaba, fundamentaba y precedía a esa misma praxis¹.

* Profesor en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la UBA; Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Barcelona; Doctor por la UBA en el área de Derecho Político. Profesor regular de Teoría del Estado de la Facultad de Derecho de la UBA. Becario de la Fundación Universia en España, Italia y Alemania. Profesor invitado en las Universidades de Udine, Italia, y Abat Oliba, España. Jurado de concursos docentes en universidades nacionales. Investigador del CONICET. Autor de alrededor de 80 artículos, entradas y capítulos de libro en publicaciones científicas de Alemania, Italia, España, México, Colombia, Chile, Uruguay y Argentina; y de 10 libros referidos a su especialidad.

¹ Cfr. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, 2ª edición (reimpr. de la edición original de 1938), Berlín, Duncker & Humblot, 1988. Uno de los medios académicos más relevantes///

El concepto discriminatorio de guerra que señala Schmitt se halla directamente vinculado con el de guerra justa, y entra en la historia a partir de la decisión del gobierno norteamericano de Wilson de declarar la guerra al Imperio Alemán. Este concepto se basa en una apelación a valores no solo con pretensión de universales, sino que asimismo manifiestan una impronta religiosa, merced a la cual la empresa político-militar queda amparada por un halo moralmente incuestionable -e incluso sacro-. Cabrá, pues, hablar en tales casos de una suerte de cruzada².

En el centro de la reflexión sobre los fundamentos del derecho internacional público aparece como piedra de toque el concepto de guerra, y en ese contexto queda planteada la cuestión de la guerra justa (*gerechter Krieg*), afirma Schmitt. Según los autores por él reseñados y discutidos, los tratados de Ginebra y el pacto Kellog han conformado una entidad político-internacional, la Sociedad de Naciones, que ya posee naturaleza federativa³. A partir de allí se sentarían las bases para la determinación de guerras justas e injustas. Ahora bien, objeta Schmitt, los desarrollos teóricos de los juristas, y aun la evidente voluntad de las grandes potencias vencedoras en la

///de la época en que apareció el ensayo de Schmitt, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, dirigida por Max Horkheimer, le dedicó una reseña bibliográfica que seguramente no hace justicia al valor intrínseco de la obra. En efecto, el autor de la reseña, Otto Kirchheimer, descalifica los planteos de Schmitt como ideológicos, y los juzga con acritud como la pretensión de otorgar dignidad científica a una construcción verbosa que encubre intereses políticos (cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 7, 1938, pp. 457-458, reimpr. fotomecánica, Munich, Kösel, 1980). No cabe duda de que la crítica no advirtió la fecundidad filosófico-jurídico-política de la detección teórica de Schmitt.

² Schmitt, ob. cit., p. 2. La impronta religiosa de marras constituye un interesantísimo aspecto de la cultura, de la política y de la propaganda norteamericanas, y manifiesta su vigencia con renovado vigor en nuestros días. Michael Walzer señala a propósito de ello que los últimos presidentes han dado muestras de “una vieja tendencia norteamericana”, i.e., “la de confundir entre guerras justas y cruzadas, como si una guerra pudiese ser justa solo cuando las fuerzas del bien están dispuestas en orden de batalla contra las del mal” (*Sulla guerra*, trad. it. N. Cantatore, Laterza, Roma, 2004, p. 12).

³ La Sociedad de Naciones se basó en un pacto entre Estados, a pesar de lo cual pretendió tener una *constitución* (cfr. *Annuaire de la Société des Nations 1920-1927*, Ottlik, Georges (ed.), Payot, Ginebra, 1927, Introduction, p. 3). Canónicamente, desde el punto de vista del derecho político, el pacto es un instrumento de derecho internacional público entre Estados en relaciones de coordinación; debido a ello el pacto, en tanto tal, no socava la independencia de los signatarios. Por el contrario, la constitución es ya la ley fundamental de un Estado; esto es, supone relaciones de integración en una comunidad política (Cfr. García Pelayo, Manuel, *Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, Alianza, 1993, esp. pp. 241-242). Pero la naturaleza fluctuante de ambas figuras de derecho público se echa de ver, precisamente, en este ejemplo de la S. d. N. que siendo una entidad de derecho internacional público pretende o tiende a alcanzar rasgos de una unidad política. No en vano el propio Schmitt engloba en una sola figura, la Federación (*Bund*), tanto la Unión de Estados (*Staatenbund*) -como la confederación- como el Estado federal (*Bundesstaat*) -el cual, por ser un Estado, posee constitución *sensu stricto* (cfr. *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1993, 1ª ed. 1928-, pp. 363 y ss.).

guerra, no alcanzan para disipar los cuestionamientos que suscita vincular un concepto discriminatorio de *guerra* con el postulado de la existencia de una federación en proceso expansivo⁴.

2) *La disolución de la guerra en la sanción penal internacional*

A continuación hace Schmitt una rápida revisión de los ejes fundamentales del concepto moderno de guerra, entendiendo por “moderno” el posmedieval, inaugurado sobre todo a partir de Grocio. Este todavía distingue guerra justa de injusta, y saca consecuencias substantivas de tal distinción, puesto que llama “*latrocinia*” a las segundas y llega a afirmar que los súbditos no tienen obligación de seguir al príncipe en las tales empresas. Pero la noción de *guerra no discriminatoria* se impone plenamente en el s. XVIII, con Vattel por ejemplo, quien otorga a la comunidad política, en ese tiempo un orden estatal cerrado, la suprema decisión acerca de la justicia de la guerra en cualquier caso dudoso. De todas maneras, ya en Grocio había estado clara la diferencia entre guerra (aun cuando fuera injusta) y sanción o ejecución -en el sentido del derecho político interno-; y a *fortiori* entre guerra injusta, asesinato o piratería. Se puede hablar ya en Grocio, pues, de guerras justas e injustas, sin alterar por ello la estructura del orden internacional como plexo de Estados independientes investidos del derecho a la neutralidad; derecho que, en tanto soberanos, les corresponde frente a cualquier conflicto ajeno a ellos. Precisamente, en la praxis este concepto no discriminatorio de guerra implicará el derecho de cada comunidad a decidir en última instancia (*jus supremae decisionis*) sobre la justicia y la injusticia de una contienda, en contraposición a la radicación de tal derecho en un Estado o grupo de Estados, que impone su criterio con alcance internacional⁵. La justicia de una guerra, proclamada con naturaleza universal y objetiva -y de modo vinculante para todos-, viene así para Schmitt a quedar esencialmente unida a la puesta en tela de juicio del principio de neutralidad soberana⁶.

La negación del principio de neutralidad sobre la base de tal pretensión jurídicamente vinculante hacia terceros Estados reviste, explica Schmitt, una relevancia axial que trasciende el tema de la justicia de la guerra. En efecto, en presencia de instancias supranacionales con títulos para decidir sobre la justicia o injusticia de una contienda, tanto las guerras justas como las

⁴ Schmitt, *Die Wendung...*, pp. 37-39.

⁵ La especificidad de la guerra como conflicto violento *interestatal* aparece claramente señalada en nuestros días en la definición del gran internacionalista y filósofo del derecho Alfred Verdross: guerra es “una situación de violencia entre dos o más Estados acompañada de la ruptura de las relaciones pacíficas” (*Derecho Internacional Público*, trad. P. Bravo Gala, Madrid, Aguilar, 1974, p. 352).

⁶ Ob. cit., p. 40.

injustas dejarán de ser *guerras*. Esta conclusión será enseguida desarrollada por Schmitt. A partir de la estructura misma del orden internacional - configurado con patencia en la modernidad como plexo de comunidades independientes- se siguen las consecuencias: a) del principio de neutralidad y, como fundamento de este b) de que la decisión sobre la justicia de la guerra recaiga solo en cabeza de cada comunidad involucrada, sin que la determinación de esta sobre el agravio revista carácter normativo respecto de terceros, a los que obligue a entrar en el conflicto. Se trata pues de un conflicto entre unidades políticas vinculadas por relaciones de coordinación, es decir, de un conflicto en que el *jus belli* no trasciende el plano de las decisiones “horizontales” emanadas de unidades políticas independientes⁷. Ahora bien, la alteración de la estructura del orden internacional y su transformación en una entidad de carácter federal (i.e. su transformación de orden *interdependiente* en orden *integrado*⁸) implicaría necesariamente la desaparición del concepto de guerra. En efecto, si las supremas decisiones emanan de la conducción de la federación habrá, por un lado, sanciones y ejecuciones jurídicas contra los miembros estatales de la federación que incurran en faltas al ordenamiento común a todos; por otro, rebeliones y delitos (por parte de esos miembros), pasibles de una acción punitiva⁹. Aparece la imposibilidad, concluye Schmitt, de emplear un único concepto para ambos tipos de acción militar, análogamente a como no puede subsumirse bajo un mismo concepto la acción del policía y la del malhechor. En realidad tampoco habrá, *sensu stricto*, *guerras*, es decir, contiendas entre enemigos que se reconocen idéntico *status* político y jurídico¹⁰. El incoado o pretendido conato

⁷ Schmitt había insistido siempre en la relevancia que inviste el *ius belli* para la existencia de una comunidad política. En efecto, un pueblo solo puede renunciar a su *ius belli* (como *ius ad bellum*) a condición de integrarse homogéneamente en otra unidad política (*Verfassungslehre*, p 365). Se constata la vinculación entre esa afirmación y los principios mismos del pensamiento de Schmitt en *Der Begriff des Politischen*, esp. 4, 5 y 6.

⁸ En nuestro libro *El Estado como realidad permanente* (Buenos Aires, La Ley, 2003 y 2005, esp. cap. V, VI y VII) explicamos, en línea con la tradición aristotélica, la naturaleza diversa de la comunidad política respecto de la de la impropriamente llamada “comunidad internacional”. Cabe remarcar que esa fundamentación, más radical *quoad se*, condice sin embargo a la postre con las distinciones decisionistas de Schmitt.

⁹ Schmitt cita la posición de autores que ya entonces preconizaban el empleo del bombardeo aéreo como medio específico de sanción contra enemigos con los cuales, no obstante, no hay guerra (*Die Wendung ...*, p. 43). En *Der Nomos der Erde, in fine*, Schmitt constatará en qué medida el carácter puramente destructivo de la guerra aérea, que se ejerce a la distancia y sin contacto con el pueblo adversario, potencia el “fenómeno ideológico” de la discriminación moral y jurídica contemporánea (trad. cast. -ver *infra*- pp. 423 y ss.).

¹⁰ Pertinente a los efectos de ilustrar las consideraciones de Schmitt es el artículo 16 del pacto de la S.d.N., que establecía sanciones de todo tipo contra el Estado que emprendiese una contienda contrariamente a los compromisos asumidos como signatario del pacto. Más aun: el Estado agresor “est *ipso facto* consideré comme ayant commis un acte de guerre contre tous les autres Membres de la Société” (cfr. *Annuaire de la Société des Nations*, cit.). Con todo, //

hacia la federalización no implica, pues, la distinción entre guerra justa e injusta, sino la desaparición de la guerra a secas¹¹.

Otro rasgo remarcable de la tendencia federalista es la idea de que las guerras contra enemigos injustos no se libran contra una comunidad, sino solo contra su régimen. En efecto, las medidas coercitivas internacionales distinguirán *pueblo* de *Estado* (aquí como “gobierno”), toda vez que la interdicción de un enemigo como delincuente internacional difícilmente podría recaer sobre una comunidad en su conjunto. Es así como la guerra, tras tal cesura en la unidad política del Estado, se “desnacionaliza”, al decir de Schmitt¹².

3) *La intensificación de la enemistad*

El incoado proceso de federalización, interpreta Schmitt, se propone alcanzar jurisdicción universal. Es entonces cuando aparece una consecuencia especialmente relevante para nuestro tema, y que Schmitt señala con énfasis casi como conclusión final de sus consideraciones críticas al nuevo giro espiritual que asomaba en el orden internacional.

Para el derecho tradicional la guerra se libra entre sujetos primarios del derecho internacional público, esencialmente distintos de un *gangster* o de un pirata. De allí que la guerra, dice Schmitt, invista una particular dignidad, dignidad irradiada por los actores mismos que la protagonizan (las comunidades políticas). Ahora bien, un nuevo orden del mundo con pretensiones ecuménicas tenderá a tratar a quien lo resista como a un enemigo injusto. En concreto, afirma Schmitt, la introducción de la distinción de guerras justas e injustas equivale a la distinción entre guerras libradas en el interior de la Sociedad de las Naciones y guerras libradas contra Estados ajenos a ese ámbito, es decir, entre guerras “propias” y guerras contra enemigos a los que ya no se les reconoce títulos jurídicos para la contienda -ni paridad de *status*-. Bajo esos presupuestos, la idea de guerra justa acarrea necesariamente la intensificación de la guerra y de la enemistad hacia quienes resultan un obstáculo para la unidad universal. A partir de la entrada de Estados

///como reconoce el mayor internacionalista francés de aquella época, Louis Le Fur, los tratados entonces vigentes admitían la licitud de la *guerra ofensiva* en ciertos casos extraordinarios (cfr. *Précis de Droit International Public*, París, Dalloz, 1939, pp. 547-548). Sea como fuere, no deja de ser cierto que a partir de ese momento ha sido creciente la tendencia en el derecho internacional público a proscribir la llamada *guerra de agresión*, en la cual de alguna manera queda subsumida la guerra ofensiva (sobre el tema cfr. Pastor Ridruejo, José, *Curso de Derecho Internacional Público y de las Organizaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 617 y ss.; Cassese, Antonio, *International Law in a Divided World*, Oxford, Clarendon Press, pp. 65-66).

¹¹ *Die Wendung...*, pp. 41-4.

¹² Ob. cit., pp. 45-6.

Unidos en el primer conflicto mundial, con su pretensión de determinar lo justo y lo injusto más allá de sus fronteras, la distinción entre guerra justa y guerra injusta, que desemboca en la discriminación entre beligerante justo y beligerante injusto, se hará una “más profunda y más aguda, cada vez más ‘total’ distinción de amigo y enemigo”, que ya no dejará lugar para la neutralidad¹³.

4) *El iustus hostis sin iusta causa del Ius Publicum Europaeum*

En *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950)¹⁴, Schmitt reivindicará como un logro ético y cultural de la Europa moderna el haber desvinculado el *iustum bellum* de la *iusta causa*. En otros términos, Schmitt pondera y encomia la posibilidad de llamar “justa” una contienda bélica sin entrar a juzgar las razones que han llevado a los contendientes a la lucha. La justicia de la guerra se fundará, pues, en que dos o más beligerantes son reconocidos como tales a partir de su condición de sujetos del derecho internacional público, i.e. de comunidades políticas independientes. Se establece casi -el propio Schmitt lo admite- una analogía (de proporcionalidad impropia, o metafórica, agregaríamos) entre la guerra y un lance entre caballeros, legitimados por su condición y obligados por ciertas reglas. La sujeción de la guerra a las categorías jurídico-formales del derecho internacional permitió su racionalización y humanización, con lo cual se superaba la barbarie cruel de las guerras de religión y civiles que habían assolado Europa en los ss. XVI y XVII. Esta “hazaña” se logró, explana Schmitt, desasiendo la justicia de la guerra de determinados contenidos materiales (morales o teológicos) y fundándola en el parejo *status* institucional de los contrincantes, los cuales, a pesar de estar en guerra, no se consideran mutuamente criminales sino *iusti hostes*¹⁵. Schmitt no deja de señalar que la puesta entre paréntesis

¹³ Ob. cit., pp. 47-53. Schmitt analizó las motivaciones político-culturales de la oscilación norteamericana entre aislamiento e imperialismo discriminatorio en *Cambio de estructura del derecho internacional*, conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Políticos (Madrid, IEP, 1943). Allí expresaba: “cuando el autoaislamiento frente al resto del mundo se convierte en discriminación de ese mundo, la guerra se torna acción punitiva y expiatoria que discrimina al adversario como criminal” (p. 25). Michael Walzer detecta un ejemplo ilustrativo de ese nuevo espíritu en la actitud del general Eisenhower cuando se negó a recibir a comandantes enemigos vencidos que, de acuerdo con usos seculares todavía vigentes, deseaban presentar sus respetos al vencedor. Así interpreta Walzer la conducta del general norteamericano y sus posteriores explicaciones de ese hecho: “[E]n ese sentido, no importa que von Arnim haya peleado bien; su crimen era haber peleado. Por lo mismo, el modo de combatir del general Eisenhower no importa. Contra la conspiración del mal lo esencial era vencer. El espíritu caballeresco pierde su razón de ser, y ya no existen límites ‘fuera de la fuerza misma’” (cfr. *Just and Unjust Wars*, trad. franc. Chambon, S. y Wicke, Belin, A., París, p. 77).

¹⁴ Utilizamos la edición castellana, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Jus Publicum Europaeum*, trad. Schilling Thon, Dora, Madrid, CEC, 1979.

¹⁵ En *Der Begriff des Politischen*, 1932 (utilizamos la trad. castellana de F. J. Conde, *Concepto de la Política*, Buenos Aires, Struhart, 1984) Schmitt distinguía entre *hostis* (*cum quo bellum* //

de la *iusta causa* se debió a condiciones espirituales “agnósticas, escépticas y decisionistas”, que coadyuvaron a dejar en manos de cada príncipe la determinación de la justicia de la contienda¹⁶. Esta situación, favorecida por la ausencia de una autoridad espiritual reconocida y vinculante como la de la Iglesia en el medioevo, permitió de hecho -contrariamente a lo que su sesgo relativista hubiera hecho tal vez prever- el acotamiento de la guerra y la limitación de los medios utilizados en el transcurso de las hostilidades (es decir, morigeró el *ius in bello*)¹⁷.

Por el contrario, contrapone Schmitt, “la teoría actual [posterior a la primera guerra mundial] de la guerra justa tiende precisamente a la discriminación del adversario que libra la guerra injusta. La propia guerra se convierte en delito en el sentido criminal de la palabra. El agresor es declarado criminal en el sentido más absoluto de esta palabra: es declarado fuera de la ley como un pirata”¹⁸. En otra obra, analizando el fenómeno de la descalificación del oponente, Schmitt agregará que el s. XX irá conociendo formas crecientes de enemistad, que alcanzarán su culminación en la categoría de *enemigo absoluto* introducida por Lenin. En la enemistad absoluta del marxismo-leninismo desaparece todo modo de acotamiento del conflicto, dice Schmitt, ya que tal enemistad encuentra su justificación y su sentido en la realización consecuente de los fines de la revolución¹⁹.

La humanidad ha perdido así, constata Schmitt, ese prodigio civilizatorio “muy raro, casi humanamente inverosímil, que los hombres consentan en prescindir de una discriminación y difamación de sus enemigos”²⁰.

//*publice habemus*) e *inimicus (quocum habemus privata* odia; p. 40) -subrayado nuestro-. Más adelante, en p. 92, Schmitt critica la “terrible pretensión de negar al enemigo la cualidad de hombre, de declararle ‘hors-la-loi’ y ‘hors l’humanité’, y la afirmación de que la guerra debe llevarse, por esa razón, hasta la más extrema inhumanidad”.

¹⁶ En consonancia con tales condiciones, Norberto Bobbio ha defendido contemporáneamente la distinción entre la *legitimidad* de la guerra (es decir, la justicia o injusticia de la contienda, fundada en la existencia o no de una justa causa) y la *legalidad* de la guerra (es decir, el hecho de que las hostilidades se originen en la autoridad de los Estados involucrados). Desde su perspectiva positivista el primer problema (i.e. *bellum iustum*) no es jurídico, sino meramente moral; solo el segundo (i. e. *hostis iustus*) cuenta como cuestión relevante para el derecho internacional público (cfr. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, Il Mulino, 1991, pp. 57 y ss.).

¹⁷ *El nomos ...*, pp. 158-9; 161; 177-182; 187-188.

¹⁸ *El nomos ...*, p. 128. Sobre la noción schmittiana de *criminalización del enemigo* cfr. también *Ex captivitate salus*, donde aparece mencionada en esos términos en el “prólogo a la ed. española” (trad. castellana de Anima Schmitt, Buenos Aires, Struhart, 1994, pp. 9 y ss.).

¹⁹ *Theorie des Partisanen*, 1963 (se utiliza la ed. castellana: *Teoría del partisano*, trad. Anima Schmitt, Madrid, IEP, 1966, pp. 69 y ss.). Sobre los criterios ético-políticos de la concepción de la guerra en Lenin cfr. Horowitz, Irving Louis, *The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy*, Nueva York, Paine-Whitman Publishers, 1957, cap. VIII.

²⁰ *Teoría del partisano*, p. 124.

5) La cuestión a dilucidar en estas páginas

Llegados a este punto, se plantea la cuestión de si la noción de guerra justa basada en la justa causa de la contienda implica necesariamente la criminalización del enemigo. Intentaremos responderla aduciendo el ejemplo de la doctrina de Francisco de Vitoria (1480-1546), autor admirado por el propio Carl Schmitt y considerado por buena parte de la doctrina como un fundador del derecho internacional público²¹.

II. Guerra justa y causa justa en Vitoria

1) La justicia de la guerra como objeto de los saberes práctico-normativos. Breve síntesis desde el contexto teórico de Vitoria

No cabría esperar que en el escolástico Vitoria la guerra escapase al ámbito de la juridicidad, entendida tanto en *sentido lato* como en *sentido estricto*. La guerra es jurídica en sentido lato en la medida en que ella entra dentro del rango de las conductas humanas colectivas que la comunidad política ejerce por sí y mancomunadamente. Y no podría pensarse en conductas no solo formalmente imputables a la república, sino de las más graves, decisorias y terribles que a las personas reunidas en comunidad les toca protagonizar que resultasen *no* justipreciables desde el punto de vista del fin del hombre y de las normas que imperan su actuar. Es decir que la acción bélica, por intrínseca necesidad emanada de su naturaleza práctica, se medirá con criterios de valiosidad ético-jurídica. Luego, las guerras serán justas o injustas. Por ello cabe afirmar que su realidad es jurídica en sentido lato²². Por otra parte, la guerra queda categorizada como una especie de la legítima defensa ejercida por la persona moral de la república. Luego, habrá guerras justas; o, en el último de los casos, no puede decirse que la guerra en tanto tal es injusta -en otros términos: por lo menos alguna guerra podría ser justa-. Por ello cabe afirmar que la guerra (justa) es, asimismo, jurídica en sentido estricto. Así pues, recaerá sobre la teología moral y sobre una filosofía política que a su vez resuelve sus principios en aquéllos universales de la praxis humana el determinar cuáles sean las exigencias de una guerra justa.

Esta consideración respecto del universo cosmovisional de Vitoria adquirirá pleno sentido en la medida en que advirtamos que el fenómeno bélico, sobre todo en su faz de derecho a emprender la guerra (*ius ad bellum*), no resulta de fácil dilucidación ético-jurídica. Pero sean cuales fueren las

²¹ Cfr., por todos, Brown Scott, John: *The Spanish Origin of International Law*, Oxford, O.U.P., 1934.

²² Así lo afirma Vitoria en el *Comentario* a la c. 40 a. 1 de la *II-IIae* de la *Summa* del Aquinate: “se trata [la guerra] de una materia grave, en la que mucho interesa qué sea lícito y qué no lo sea” (nº 1). Citamos como “*Comentario*” el *In II-IIae.*, cuestión 40, art. 1º (edición de Beltrán de Heredia, Vicente, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932, T. II).

dificultades de la dilucidación ética, *para Vitoria, con todo, por un lado, la guerra deberá juzgarse en términos de justa o injusta; y, por otro lado, existirá por lo menos la posibilidad de una guerra justa.*

2) *Principios y presupuestos de un escolástico aristotélico*

a) Los principios del orden práctico: la legítima defensa

El principio sobre el que se asentará la legitimación de la guerra no es sino el precepto de derecho natural que autoriza y obliga a la defensa propia. Ahora bien, análogamente a como un individuo no debe deponer su derecho y el poder en él fundado para defender su vida, integridad y bienes; así tampoco le es lícito a la república (comunidad perfecta) privarse de la facultad de defenderse y de administrar lo suyo contra las injurias de los enemigos exteriores e interiores. Y la facultad específicamente ordenada a la tutela del bien definitorio de la comunidad perfecta es la potestad política. En otros términos, ni la potestad política ni su fin existen por el consenso de los hombres, y no pueden ser derogados por pacto alguno. Así pues, la potestad política, al igual que la república, se halla fundada en el derecho natural. Lo cual implica que la función tuitiva y punitiva de la potestad política también sea de derecho natural²³.

b) Los principios del orden político: autarquía comunitaria y potestad suprema en su orden

Existe una intrínseca relación entre la autarquía, la independencia y el derecho de la guerra (*rectius*: y la guerra como derecho). En efecto, el derecho a la guerra solo le asiste a la comunidad perfecta, cuya potestad no reconoce superior en lo temporal y cuyo orden jurídico no forma parte de otro mayor²⁴. Precisamente, es sobre la perfección de la sociedad política donde Vitoria funda la facultad (*authoritas*) de la potestad suprema para declarar y sostener guerras. Esta *ultima ratio* tiene su más radical principio de justificación en la necesidad de preservar, ante un peligro cierto y grave, la existencia misma de la comunidad política y la incolumidad de su fin: “[...] como afirma Aristóteles en el l. III de la *Política*, la república debe ser autárquica (*sibi sufficiens*); ahora bien, no podría conservar suficientemente el bien público y la condición de república si no fuese capaz de vengar la injusticia y amedrentar a los enemigos [...]”²⁵.

c) La comunidad internacional como pluriverso de comunidades perfectas en relaciones de coordinación

Vitoria no teorizó sobre una autoridad *específicamente política* de orden

²³ Cfr. *De potestate civili*, 10. Se utiliza la edición de Alonso Getino, Luis, *Relecciones Teológicas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934.

²⁴ *De Indis*, II, 7.

²⁵ Cfr. *Relectio De Indis*, II, 5 y 6. Utilizamos aquí nuestro trabajo “Potestad política y comunidad perfecta en Francisco de Vitoria”. En: *Contemplata aliis tradere*, Buenos Aires, Dunken, 2007.

*mundial*²⁶. Por el contrario, propugnó la noción de interdependencia entre las comunidades del orbe, fundada en el *ius communicatonis* y en el *ius commercii*. La razón estriba en que la interdependencia y la recíproca compenetración entre las sociedades perfectas en lo económico y cultural constituyen para Vitoria una exigencia de la naturaleza humana potenciada por el ideal cristiano de la fraternidad entre los hombres²⁷. Pero -y esto es lo que interesa aquí- la comunidad internacional no es una comunidad política en sentido estricto²⁸; se trata de un plexo de sociedades perfectas vinculadas fundamentalmente por relaciones de coordinación, en el cual plexo no existe, por ende, una autoridad política y jurídica cuyas decisiones se impongan obligatoriamente a las sociedades que lo conforman. Es decir que los príncipes no reconocen superior en lo temporal. Y de allí se seguirá que el príncipe agraviado será juez de los enemigos.

El fundamento último de este último principio del príncipe como juez del enemigo radica para Vitoria en el derecho natural. El orbe no podría subsistir si no hubiese en él fuerza y autoridad (*vis et autoritas*) para atemorizar y coaccionar a los malos, de suerte que no dañen a los inocentes. Ahora bien, todo lo necesario para el gobierno y conservación del mundo pertenece al derecho natural. Luego, la existencia de una potestad facultada para reprimir a los hombres perniciosos a sus prójimos resulta una exigencia del derecho natural. Tal potestad recae sobre los titulares de la potestad de las comunidades políticas, en razón de que no existe una autoridad mundial. A ellos quedarán entonces sujetos los enemigos, como a sus jueces propios²⁹.

3) La doctrina de la guerra

a) El tema de la causa justa

El tema de la causa justa -presupuesta la licitud del ejercicio público de la fuerza y su conducción por la autoridad competente- constituye un eje de

²⁶ El conjunto de la segunda escolástica española se mostró en general renuente ante la posibilidad del surgimiento de un Estado mundial. Cfr., por todos, a Domingo de Soto: *Relectio De Dominio*, n° 29 (editada por Brufau Prats, Jaime, en *Relecciones y Opúsculos*, vol. I, San Esteban, Salamanca, 1995); y *De Iustitia et Iure*, l. IV, q. IV (edición bilingüe con reproducción facsimilar de Carro, Venancio, con traducción de M. González Ordóñez, *De Iustitia et Iure libri decem*, Madrid, I. E. P., 1968, T. II).

²⁷ Komar, Milan, *Il concetto della guerra giusta ed il suo sviluppo negli scolastici del cinquecento* (tesis *di laurea* del maestro Komar presentada ante la Facultad de Derecho de la Universidad de Turín, 1943), *pro manuscripto*, pp. 176 y ss..

²⁸ *De potestate civili*, 21.

²⁹ *De Indis* II, 19. Cfr. asimismo, *Comentario*, ad 40, 1, n° 6. Así aclara Yves de la Brière el alcance del principio: "Pero el Estado violador del derecho quedará excepcionalmente (*per accidens*) sujeto al poder coercitivo y al derecho de la espada del Estado injustamente lesionado, en vista de la infracción cometida (*ratione delicti*)" (*El derecho de la guerra justa*, trad. L. Islas García, México, Jus, 1944, p. 86).

la doctrina de la guerra de Vitoria; habría que decir, dada la centralidad y magnitud de la guerra como problema jurídico y político, que constituye una de las piedras de toque de su entera doctrina internacionalista. Así, por ejemplo, cuando en *De Indis* se plantean los justos títulos del Emperador para ocupar América, aparece formulada con frecuencia la pregunta de si esta o aquella conducta o suceso permiten afirmar un título de justa causa de guerra en cabeza de los españoles. Y de la respuesta sobre la existencia de justa causa dependerá la existencia de títulos para guerrear e invadir el territorio americano, con todas las consecuencias políticas y patrimoniales que de ello derivarán³⁰.

En *De Indis II (sive De Jure belli)* se trata en forma ordenada sobre las causas de la guerra justa³¹. No hay tal causa fundable en la diversidad de religión, dice Vitoria y apela a Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, II-IIae., 66, 8). Tampoco en el expansionismo territorial (y, *a fortiori*, económico); en ese caso, observa el autor, habría causa justa para ambos bandos y todos serían inocentes. Vale la pena detenerse en el argumento, toda vez que comporta una suerte de *reductio ad absurdum* donde la falsedad radica en que ambas partes pudieran llegar a ser inocentes. Hemos dado aquí con una propiedad de la noción de guerra justa: hay un contendiente inocente, que toma a su cargo defender su integridad y derechos; y otro culpable, que como tal sufrirá una sanción. La tercera precisión descarta como causa de guerra justa la gloria o cualquier forma de conveniencia particular del príncipe. El fundamento estriba en la función definitoria de la potestad de la comunidad política, que se ordena al bien común; y en la naturaleza del imperio, contradistinta al dominio despótico en la medida en que atiende a la condición libre de los subordinados y al bien que les es propio.

La única causa de guerra justa, dirá Vitoria finalmente con la autoridad de S. Agustín y Santo Tomás, es haber recibido injuria (*injuria*)³². El argumento que esgrime inmediatamente sostiene que en la guerra ofensiva (*bellum offensivum*) tiene por objeto vengar las injurias recibidas y castigar a los enemigos. Pero no sería lícita la vindicta donde no ha habido culpa e injuria. Por otra parte, aduce asimismo Vitoria, el príncipe no tiene más autoridad sobre los extranjeros que sobre los propios súbditos. Ahora bien, nunca le sería lícito castigar a sus súbditos si no mediase una falta grave (*injuria*) de parte de ellos. Con tanta más razón resultaría pues ilícito usar la espada y dar muerte

³⁰ Cfr. *De Indis I*: I, 7; I, 14; II, 6; II, 8; II, 12; II, 17. Varios de estos pasajes serán comentados en particular en lo que sigue, dada la significación doctrinal que invisten para el tema de la causa justa.

³¹ Cfr. *De Indis II*, 10-14.

³² El texto aludido del Hiponense pertenece a 83 *Quaestionum*; el del Aquinate, a *Suma Teológica*, II-IIae., 40, 1.

a los extranjeros que no han cometido daño alguno contra la república. La magnitud del legítimo castigo bélico deberá fundarse en una violación del derecho (en principio y en general, de la república injuriada³³) que sea parejamente grave. En efecto, la guerra, agrega Vitoria, es algo grave y atroz, en la que se mata, incendia y devasta. Por ello tal sanción no puede sino corresponder a una culpa de la misma proporción, y no a faltas leves.

b) Los contornos de la guerra justa. Algunas precisiones

Señalaremos en este acápite algunas sintéticas precisiones conducentes a la delimitación de la noción de guerra justa en Francisco de Vitoria.

En primer término, la *guerra justa* no es justa por tener naturaleza de *crucada*. Sin entrar en este lugar a definir ni mucho menos a juzgar el fenómeno histórico-espiritual de la cruzada cristiana, cabe consignar que Vitoria no incluye formalmente factores confesionales en la noción genérica de guerra justa. Ya hemos visto que la diversidad de religión no constituía de suyo causa justa de guerra³⁴. En *De Indis I*, cuando explica los derechos que ostentan los españoles recién llegados a América, tales como transitar, comerciar, explotar cosas comunes, habitar, etc., Vitoria afirma que el desconocimiento de tales derechos (fundados en el derecho de gentes³⁵) generaría un derecho a la guerra en cabeza de los europeos. Ahora bien, agrega, así como sería lícito hacer la guerra contra cristianos si estos negasen a un pueblo facultades fundadas en el derecho de gentes; así también, y por la misma razón, será lícito hacer la guerra contra infieles ante idéntica situación³⁶. Así pues, la infidelidad no entra necesariamente en la *ratio* de guerra justa. La misma perspectiva, en el sentido de que existen fundamentos para la guerra justa en la razón natural sin necesidad de acudir al derecho divino, aparece cuando se sopesa la licitud de acciones militares de consecuencias devastadoras entre la población civil (concretamente, el saqueo de ciudades expugnadas). Vitoria solo acepta tal medida en el caso de que fuera imprescindible para el éxito de la guerra; pero si se tratara de moros, no se aceptaría semejante extremo con más facilidad que si tratara de cristianos³⁷.

³³ Decimos “en principio y en general” porque la guerra, que es justa solo *ex titulo injuriae*, puede ser justa sin embargo por una injuria inferida al derecho natural o al derecho de gentes en la persona de un tercero, y no directamente por una injuria al derecho de la misma república que emprende la guerra. Así justifica también Vitoria la guerra de los españoles en América (sobre esta idea cfr. Komar, *Il concetto ...*, pp. 62-64).

³⁴ *De Indis II*, 10.

³⁵ Sobre el derecho de gentes y su naturaleza propia cfr. Cruz Cruz, Juan, “La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitoria del *ius gentium* en Vitoria”, en Cruz Cruz, Juan, *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, EUNSA, 2008.

³⁶ *De Indis I*, II, 8.

³⁷ *Comentario*, ad 40, 1, n° 12.

En consecuencia, tanto el *ius ad bellum* cuanto el *ius in bello* poseen fundamentos ético-jurídicos que se resuelven en el derecho natural, y que pueden valer independientemente de las circunstancias confesionales.

Pero si en Vitoria no toda guerra justa es confesional, no obstante la licitud de alguna guerra sí se dirimirá a partir de fundamentos confesionales. En esa línea, Vitoria juzga que aun cuando una guerra resultase justa -y además útil- para una república, esa república debería abstenerse de emprender la contienda si de ella se siguiesen males para la cristiandad. Y pone como ejemplo una hipotética guerra justa de España contra Francia, de la que los españoles deberían abstenerse si los turcos sacasen provecho de ella para avanzar sobre el suelo cristiano³⁸.

En ese mismo paso sostiene Vitoria que tampoco puede emprenderse una contienda de la que se sigan más males que bienes para la república, aun cuando la justicia asista su causa. La guerra se entabla como *ultima ratio* para velar por los intereses más altos de la comunidad, y para protegerla. Luego no podría iniciarse lícitamente una guerra que conspirase de modo manifiesto contra la incolumidad de la patria. El principio de racionalidad práctica aquí en juego (aunque no mencionado en su fórmula técnica) es *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. En efecto, la guerra se ordena al bien común, y si para recuperar una ciudad es necesario que se produzca un detrimento mayor que el bien alcanzado, tanto material como humano, tanto temporal como espiritual, entonces la guerra no es lícita. Una guerra puede ser en sí misma justa pero no serlo *per accidens* (en este caso, por la circunstancia de las desastrosas consecuencias previsibles)³⁹.

c) La guerra justa por ambas partes. El problema y sus matices

Por una necesidad lógica, de dos pretensiones contrapuestas, si una de ellas es justa, la otra será injusta. Vitoria plantea en más de una oportunidad

³⁸ *De pot. civ.*, 13. Con el mismo fundamento, Vitoria sostiene que el papa puede ser juez de la causa en un conflicto entre príncipes cristianos, y que estos están obligados a aceptar su sentencia. “La idea del poder indirecto temporal de la Iglesia nos parece de particular importancia para integrar la concepción vitoriana de la comunidad internacional”, afirma Milan Komar (*Il concetto della guerra giusta ...*, p. 46). Sobre la *potestas indirecta* cfr. *De pot. ecc.*, I, 9; 13; 14; *De Indis* I: I, 1; I, 4; II, 10; II, 14. Esta perspectiva cristiana de la doctrina de Vitoria, no obstante el fundamento racional de sus argumentaciones y de su entero sistema jurídico-político, no escapó a Schmitt (cfr. *El nomos ...*, pp. 115 y ss.).

³⁹ *De Indis* II, 33. Francisco Suárez afirmará, en la misma línea, que el emprender una guerra con grave perjuicio del bien común de la propia república constituye sin más un caso de tiranía de ejercicio (cfr. *De bello*, sectio quarta, n° 8, ed. de Pereña, Luciano, bajo el título de *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C.S.I.C., 1954). Sobre el tema remitimos a Castaño, Sergio R., “Los principios de legitimidad en Suárez. Su recepción y reelaboración de la doctrina de la tradición aristotélica”, en Cruz Cruz, Juan (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Pamplona, EUNSA, 2009.

la hipótesis de una guerra objetivamente justa para ambas partes como un absurdo que sirve para resolver razonamientos⁴⁰.

Ahora bien, siendo “manifiesto que no puede suceder el que la guerra sea justa por ambos lados”⁴¹, con todo, sí puede ocurrir que la ignorancia invencible convierta a la guerra en justa por ambos lados. De una parte estará el derecho, y de la otra estará la ignorancia invencible. Y ante tal situación, concluye Vitoria, la conducción punitiva de la guerra variará substancialmente, pues unos son los derechos frente a adversarios verdaderamente culpables e injustos y otros frente a inocentes e ignorantes⁴².

En efecto, se puede suponer una ignorancia, sea de hecho sea de derecho, por la cual uno de los contendientes, erróneamente mas de buena fe, considere que su causa está amparada por la justicia. El teólogo dice que en tales casos el pecado queda excusado por la buena fe. Esta situación, acota Vitoria, podrá darse seguramente más a menudo entre los súbditos que en el príncipe, de suerte que en tal guerra “los súbditos pelean lícitamente de ambas partes”⁴³. Pero el caso de la inocencia de los solos súbditos -y no del príncipe- no es el único posible o incluso históricamente verificable; antes bien, según Vitoria, “no sucede habitualmente que los príncipes hagan la guerra de mala fe, sino creyendo que siguen una causa justa”⁴⁴.

Esa distinción entre lo justo objetivo y la conciencia que yerra sin culpa creyendo perseguir lo justo no representa un pasaje insólito o un elemento aislado, o marginal, en la doctrina de la guerra de Vitoria. Por el contrario, la cuestión por un lado aparece en varios lugares centrales de su respectivo desarrollo teórico; por otro lado, Vitoria no deja de sacar todas (o, por lo menos, las más importantes) de las conclusiones que se siguen a partir de tal distinción. Distinción que -digámoslo desde ya- veta cualquier asimilación más o menos estricta entre el derecho de la guerra y el derecho penal, y se opone al paradigma de la criminalización del enemigo.

Señalemos brevemente algunas de las conclusiones antedichas⁴⁵.

⁴⁰ *De Indis II*, 11 y 27. Cfr. *Comentario ad 40*, 1, n° 7.

⁴¹ *De Indis II*, 32, primera proposición.

⁴² *De Indis I*, II, 6. Al error de buena fe en la justicia de la causa se oponen las “fictas causas belli”, que aviesamente podrían argüirse para legitimar una contienda (cfr. *De Indis*, I, II, 8).

⁴³ *De Indis II*, 32.

⁴⁴ *De Indis II*, 20.

⁴⁵ Además de lo que se expondrá, Vitoria analiza el problema de la buena fe a propósito de la posesión de bienes y territorios por los Estados, formulando una suerte de casuística respecto de las obligaciones ético-jurídicas de los poseedores y de los pretendientes a la posesión (sobre el tema cfr. Komar, *Il concetto ...*, pp. 65 y ss.).

d) Las consecuencias para los miembros de la parte injusta: la obligación del súbdito para con su patria y con sus gobernantes

En una guerra defensiva, sostiene Vitoria, los súbditos están obligados a seguir a su príncipe, aunque tengan duda de la justicia de su causa. Esta tesis se vincula con el superior rango axionormativo que ostenta la guerra defensiva en sí misma, si se la mira ante todo desde la perspectiva de la cognoscibilidad de su manifiesta licitud. En efecto, en la guerra defensiva se concreta de la manera más indubitable el principio de derecho natural *vim vi repellere licet*. Este principio, en el que se sostiene todo el derecho de la guerra (es decir, el derecho a hacer la guerra), admite su extensión a la guerra ofensiva, en la que el injuriado pasa al ataque emprendiendo operaciones militares contra el injuriante, toda vez que si hubo verdadera injuria, entonces es lícito reivindicar derechos fundamentales de la comunidad que hayan sido gravemente lesionados. Con todo, cabe reiterarlo, la licitud de la guerra justa defensiva, librada por quien sufre la agresión, posee una patencia peculiar. De allí que nuestro autor estampe, al tratar de la legitimidad de la guerra: “sobre la [licitud de la] guerra defensiva no cabe dudar”⁴⁶.

Sin embargo, también en la guerra ofensiva los súbditos están obligados a seguir las órdenes de la autoridad de la república, aun cuando no estuvieran ciertos de que la justicia se halla de su lado. Respecto de lo cual Vitoria aduce varias razones. En primer lugar, el príncipe ni puede ni debe en todos los casos exponer a los gobernados los motivos de la guerra. Y si estos solo obedeciesen tras sopesar la justicia de la contienda, la república sufriría graves perjuicios por mano de los enemigos. Además, en caso de duda debe seguirse el temperamento más probable. Pero si los súbditos abandonan al príncipe frente al oponente se exponen al peligro de beneficiar a los enemigos de su patria, lo cual es moralmente más grave que combatir con dudas, remata Vitoria. Tras citar en su abono la autoridad de San Agustín (*Contra Faustum*, 23, 1, *quid culpatur*), Vitoria concluye con un argumento en que se distingue la duda del súbdito sobre la justicia de la guerra de la duda del mismo súbdito sobre si debe obedecer a la legítima autoridad cuando su patria se halla en guerra. De la primera duda no se sigue la segunda, concluye Vitoria⁴⁷.

Así pues, los casos dudosos no resuelven la obligación del gobernado para con el gobernante. Con esta posición Vitoria ha aventado una de las dificultades más acuciantes de la doctrina de la guerra justa desde el punto de vista de la praxis política. En efecto, resulta inasimilable no solo a la experiencia histórica sino también a las condiciones mismas de la existencia de una comunidad el que los súbditos, ante un compromiso gravísimo de

⁴⁶ *De Indis* II, 1.

⁴⁷ *De Indis* II, 31.

la república, pasen a deliberar hasta lograr el convencimiento de que los asiste la razón para entrar en un conflicto, y recién entonces obedezcan a sus gobernantes.

e) Las consecuencias para la parte justa ante los enemigos particularmente tomados

Las consideraciones de Vitoria sobre el *ius in bello*, en especial respecto de la cuestión de los bienes y de la vida de los que se ven envueltos en el conflicto, son atentas, prolijas y sutiles. Así, por ejemplo, el principio que rige su teoría ético-jurídica en este terreno es el de que no es lícito hacer daño al inocente, entendido “*innocens*” no solo como aquél sobre quien no recae culpa, sino asimismo como aquél que no causa perjuicio alguno. A tal persona “nunca resulta lícito matarla intencionalmente (*ex intentione*)”. Si en algunos casos puede ser lícito llevar a cabo una acción de la que se seguirá la muerte de inocentes, esa -para ser considerada lícita- deberá ser una acción moral de doble efecto. En tales casos, por ejemplo, es intención del beligerante conquistar una ciudad, y los medios de ataque pueden acarrear la muerte (no buscada) de civiles ajenos a la lucha. Allí, dice Vitoria, se mata “*per accidens*” a inocentes, pero esto puede resultar inevitable para la consecución del fin de la guerra⁴⁸. De pasada, mencionemos un detalle interesante para los siglos XX y XXI, en que tantos millones de civiles inermes han perecido bajo bombas incendiarias: Vitoria califica de “*diabólico y mercedor del fuego del infierno*” (expresiones extremas en un teólogo, e insólitas en él) el destruir ciudades con el fuego, sin que ello conduzca a la victoria⁴⁹.

En lo que toca a las penas que correspondan a los enemigos (vencidos) tenidos sin atenuantes -a secas- por injustos, Vitoria se muestra remiso a la aplicación lisa y llana del principio de sanción penal y a la consiguiente ejecución de los culpables. Aun en el caso de enemigos injustos, nuestra autor se inclina a no dar muerte a los prisioneros, según lo que indica el derecho de gentes fundado en la costumbre y en los usos de la guerra (“sobre los rendidos no leo ni oigo semejante costumbre”, dice)⁵⁰.

Pero lo que aquí interesa en especial es la consecuencia de la distinción entre enemigo injusto a secas y enemigo injusto subjetivamente excusado

⁴⁸ No obstante, si de una gran matanza de inocentes (siempre *per accidens*, por supuesto, es decir, no como resultado de la intención de eliminarlos) fuera a seguirse solo una probable mínima ventaja en las operaciones militares, entonces no sería lícito emprender la acción, agrega Vitoria. Sobre el tema del respeto a los inocentes cfr. *De Indis* II, 34-38; y *Comentario* ad 40, 1, n° 10, 11, 13, 14 y 20.

⁴⁹ *Comentario* ad 40, 1, n° 19. En *De Indis* II, 52, aunque ya en otro tono, se apunta que no es lícito incendiar una ciudad sin causa razonable.

⁵⁰ *De Indis* II, 49.

por su conciencia. Vitoria sostiene que debe tenerse en cuenta el principio (*ratio*) según el cual los súbditos, sobre todo los pertenecientes al pueblo llano, no están obligados a examinar las causas de la guerra. Por ello debe considerarse a los soldados de ambas partes, en general, como inocentes. Si se presume la buena fe del beligerante, ni a uno solo de ellos sería lícito darle muerte una vez rendido, concluye Vitoria.

De esta suerte, casi *por principio* la presunción de buena fe viene a eximir de sanción penal a todos los beligerantes, una vez concluido el conflicto⁵¹. Queda así eliminado otro de las consecuencias más cuestionables de la doctrina de la guerra justa, como lo era la potencial o actual criminalización del conjunto de los enemigos en la contienda.

f) Las consecuencias para la parte justa ante el enemigo comunitariamente tomado

Para la comunidad vencida en guerra justa, la pérdida de sus legítimos gobernantes o de la propia forma constitucional por decisión de los vencedores solo puede ser lícita en casos excepcionales. Semejante medida se justificaría por una multitud de daños y atropellos atroces, pero también por el riesgo cierto que correría en el futuro la seguridad del injuriado. De no mediar tales circunstancias, la erradicación del orden político de los vencidos resulta un castigo “cruel, e inhumano”, en los términos de Vitoria.

Ahora bien, en este caso, como ocurría frente a los combatientes del bando objetivamente injusto, debe siempre tenerse en cuenta que “alguna vez, e incluso frecuentemente”, los príncipes guerrean de buena fe, es decir, creen tener la razón de su lado. En efecto, si han examinado cuidadosamente la cuestión y escuchado el consejo de hombres doctos y probos, los príncipes se hallan excusados de toda culpa. Luego, en tanto no existe una culpa suficiente que amerite una sanción tan grave, no debe privarse al príncipe de su derecho al imperio -ni a la comunidad de su gobierno⁵².

Vitoria extiende explícitamente el alcance de este criterio como fundamento de razonabilidad para resolver no solo la duda sobre el derrocamiento del régimen vencido, sino también aquéllas referidas a la vida de los vencidos, a los bienes tomados en la guerra y a la licitud de imponer tributos. Es decir, la presunción de la buena fe viene a regir las más importantes decisiones que el vencedor en la guerra justa se ve obligado a tomar respecto de los vencidos. Nos hallamos, nuevamente, ante una suerte de presunción de principio en favor de la inocencia del adversario, la cual podría ser dejada

⁵¹ *De Indis* II, 48. Se entiende que la eximición de sanción vale para la pura intervención en la guerra, y no para eventuales crímenes que en su transcurso se hubieran cometido.

⁵² *De Indis* II, 56.

de lado solo ante circunstancias y datos objetivos que valgan como prueba en contrario.

4) *Síntesis y prospectiva*

Haremos, para finalizar, solo unas breves consideraciones sobre la aportación de la doctrina de Vitoria en el delicadísimo problema ético-jurídico de la guerra.

a) La herencia doctrinal

Vitoria recibe y hace suyos los siguientes presupuestos:

i) El tema de la guerra, como ejercicio colectivo de la violencia física contra otra comunidad, en la que hombres mueren y bienes espirituales y materiales son destruidos, no puede quedar fuera del juicio ético-jurídico (axiológico y normativo). El participar en la guerra -y asimismo los modos en que esta se practique- serán por necesidad *o justos o injustos*.

ii) El principio de legítima defensa, referido a la propia integridad y a la propia vida; o, más aun, referido a la integridad y la vida de todos aquellos a los que un hombre se debe, no puede ser racionalmente puesto en duda.

iii) Ese principio legitima con analogía (de proporcionalidad *propia*) la defensa de la comunidad⁵³. Luego, puede existir una guerra justa (*ex iusta causa*).

iv) Ahora bien, si todo ello es así, la causa lícita de guerra viene a implicar la existencia de un injusto ofensor. Este será un delincuente culpable de transgresiones graves a la justicia, que encierran tremendos atropellos para los bienes y los derechos de los hombres. Será asimismo un culpable colectivo, pues todos los que hayan consentido en agraviar con las armas al ofendido, o colaborar en la ofensa, deberán ser considerados delincuentes. Y tal injusto ofensor no podrá tener otro juez fuera del gobernante de la comunidad agraviada, es decir, de la otra parte en litigio. Por otro lado, ante tamaña infracción antijurídica, las otras sociedades estarán en principio obligadas a colaborar con la república agraviada, en forma activa o pasiva, y la guerra se generalizará⁵⁴.

⁵³ Puede entenderse “defensa” en sentido restringido, como rechazo de un ataque sobre el propio territorio (ante una agresión presente); o en sentido amplio, como una defensa de lo propio (frente, por ejemplo, a una injuria pasada y no reparada) que podría llegar a exigir el rompimiento de las hostilidades por parte del injuriado mismo. En un caso, se trata de la llamada guerra *defensiva*; en el otro, de la *ofensiva*. Como hemos visto, también esta última forma de guerra, para la escolástica, puede resultar justa en ciertas circunstancias.

⁵⁴ En la obra de Emilio Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria* (trad. I. Méndez Reigada, Madrid, Cultura Hispánica, 1948), encontramos expuestas en su crudeza las consecuencias penales que se seguirían de la abstracta aplicación de los principios de la guerra asumidos por Vitoria contra un enemigo injusto (pp. 154-157).

Pareciera como si en este último punto iv), integrado por corolarios que se siguen con cierta necesidad de la noción misma de guerra justa, contuviera resultados aporéticos. Así lo han señalado los propios cultores de la filosofía escolástica que se han dedicado al problema de la guerra justa⁵⁵. Pero es aquí donde comparece la original reelaboración de Vitoria.

b) El perfilamiento vitoriano

A pesar de su inserción en una tradición ya milenaria en su época, y de aceptar la validez de los principios de esa tradición, el profesor de Salamanca puede hablar de guerra justa, fundada en una causa justa, sin reducir *ipso facto* al eventual contendiente injusto a la condición de delincuente internacional. En efecto, Francisco de Vitoria, no obstante sostener la exigencia de la inclusión de la guerra dentro del campo ético, consigue elaborar una teoría de la guerra justa que evita algunas de las consecuencias más conflictivas de las premisas que, precisamente, fundamentan la noción misma de *guerra justa*.

III. Guerra justa sin criminalización del enemigo. A manera de conclusión

Así pues -insistiendo en lo ya dicho-, la doctrina de Vitoria, sin renunciar a la exigencia de la inclusión integral del fenómeno de la guerra en el ámbito de las acciones humanas pasibles de ser valoradas en términos de justas e injustas, escapa a las consecuencias más cuestionables que se desprenden de los principios de la guerra justa⁵⁶. En particular, cabe resaltar que en Vitoria el derecho de la guerra se sustrae a la asimilación lisa y llana con un proceso penal y policial; y que no se “desnacionaliza” (en el sentido apuntado por Schmitt), en la medida en que sus actores son comunidades políticas con una responsabilidad colectiva por las decisiones de sus gobernantes⁵⁷. Pero lo que aquí más nos interesa es poner de manifiesto que las distinciones vitorianas -plenas de realismo de lo humano concreto- sin incurrir en contradicción (i.e. la de admitir causa justa por ambos lados) ni en relativismo (i. e. la de admitir que cualquier causa es justa) salvan la responsabilidad ético-jurídica del bando (o, eventualmente, de los dos bandos) al que no le asiste la justicia; y, así, evitan la consiguiente criminalización del enemigo. Y la evitan proponiendo casi como un principio la presunción del error involuntario en el beligerante injusto.

⁵⁵ Cfr., por todos, y para no acudir fuera del campo escolástico y aristotélico tradicional, a de la Brière, Yves, *El derecho de la guerra justa* (cit. *supra*), esp. cap. IX.

⁵⁶ Si bien los desarrollos de Vitoria constituyen una solución especialmente significativa respecto de tal problema, debe agregarse que la escolástica del siglo de oro, en general, asumió criterios similares a los del profesor salmantino (cfr. Höffner, Joseph, *Christentum und Menschenwürde*, Tréveris, Paulinas, 1947, pp. 263-269).

⁵⁷ “[P]ostquam rex a republica constituitur, si quid ille insolenter committat, imputatur reipublicae [...]” (*De pot. civ.*, 12).

Carl Schmitt no dejó de reconocer que en Vitoria se ilustra paradigmáticamente la posibilidad teórica de afirmar la necesidad de que la guerra sea justa y de que su justicia se funde, entre otros factores, en la justa causa, sin que de ello se siga la criminalización del enemigo y la resolución de la guerra en un proceso policial a cargo de un juez justiciero que se enfrenta con réprobos. Pero tampoco dejó de advertir el diferente contexto histórico-espiritual del teólogo que defiende la noción de guerra justa, y de señalar la irreductibilidad de ese contexto a la situación contemporánea⁵⁸. En efecto, en la época contemporánea -alejada de una visión sobrenatural del hombre y del mundo-, la noción de *guerra justa* corre el riesgo de terminar fungiendo de fundamento para una concepción *discriminatoria*, tal como fuera denunciada por Schmitt. Concepción que –en especial en nuestros días- difícilmente pueda considerarse ajena a mesianismos terrenales sectarios y a intereses de poder despóticos⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. *El nomos ...*, pp. 115-133; *Die Wendung ...*, p. 2.

⁵⁹ Utilizamos, en perspectiva aristotélica, el término “despótico” para significar una especie de mando definitivamente ordenado al interés de quienes mandan y no al bien participable del grupo –pues en el mando despótico, en puridad, no hay *un* grupo en el que se integren quienes mandan y quienes obedecen-. Ocurre que el fenómeno imperialista contemporáneo está signado, precisamente, por su carácter depredador. En ese sentido, y sin temor a caer en idealizaciones, cabría sostener que el imperialismo contemporáneo constituye de alguna manera la contracara del imperialismo civilizatorio romano. Sobre la distinción entre *mando despótico* e *imperio político* nos permitimos remitir a nuestro artículo “Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 91, 2005, Heft 2.

El conflicto entre Derecho y justicia. Apuntes deconstruccionistas

Mónica B. Cragolini*

Resumen

Uno de los lugares más difíciles de la discusión ético-política con respecto a la deconstrucción es el que remite al conflicto entre derecho y justicia. Derecho y justicia se presentan como dos ámbitos totalmente heterogéneos, que aluden a lógicas diferentes de relación con el otro. En este artículo, luego de señalar las líneas fundamentales a tener en cuenta en este conflicto, se expone una idea “aporética” de conflictividad, y se analiza la noción de responsabilidad como “decisión pasiva” ante el acontecimiento del otro.

Artículo

Uno de los lugares más difíciles de la discusión ético-política con respecto a la deconstrucción es el que remite al conflicto entre derecho y justicia. Derecho y justicia se presentan como dos ámbitos totalmente heterogéneos, que aluden a lógicas diferentes de relación con el otro. Mientras que la justicia remite a una hospitalidad incondicional, y a una lógica de la visitación, el derecho convoca a una hospitalidad efectiva, y a una lógica de la invitación. Mientras que la justicia se refiere a una apertura incondicional, el derecho remite a pactos y acuerdos. En tanto la justicia hace referencia a una ley que es la del secreto, el derecho exige legalidad y respeto de la misma.

Señalaré, en primer lugar, las líneas fundamentales a tener en cuenta en este conflicto, caracterizando los dos ámbitos, el del derecho y el de la justicia.

Indicaré luego por qué este conflicto ha de permanecer en cuanto tal, exponiendo una idea de conflictividad que impide la resolución de las aporías presentes en el mismo, pero que no exime de la decisión. En este sentido, la decisión responsable es la imposible posibilidad de una decisión pasiva, una decisión del otro en mí que no me exonera del ejercicio de la libertad ni de responsabilidad alguna.

* Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora regular de Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica. Es investigadora del CONICET.

Señalaré, en último lugar, las razones de esta aporeticidad sin resolución que nos confronta con el carácter de singularidad de ese acontecimiento que es el otro. A partir de esto, indicaré un modo de enfrentar esta conflictividad en un pensamiento aporético que es, a la vez, una práctica y una política (imposible) de vida.

Derecho y justicia

El conflicto entre Derecho y justicia en la deconstrucción es un ámbito privilegiado para plantear el carácter trágico e irresoluble de toda conflictividad. Para comprender este conflicto, y la heterogeneidad irreductible de los dos ámbitos (pero, a pesar de ello, también la necesidad de “vinculación” entre los mismos), es necesario indicar algunas cuestiones básicas de la deconstrucción en torno al tema de la hospitalidad. Se podría decir que “hospitalidad” (ese “conflicto” entre *hostis* y *hospes*) es, en Derrida, un “nombre” para pensar la cuestión de la alteridad.

La problemática de la hospitalidad es previa a la del vínculo social, es más, este es posible (como hospitalidad condicional) porque existe lo que Derrida denomina “hospitalidad incondicional”. La misma alude a lo que se podría considerar el modo de ser del existente humano en tanto *Mit-sein*: en tanto *ser-con*, “somos” hospitalidad. La hospitalidad incondicional es la acogida sin cálculo del otro, la exposición sin límites al arribante, al que llega, al acontecimiento. La acogida sin preguntas del que llega responde a una lógica de la visitación: el que llega lo hace sin previo aviso, por eso, se pierde todo control sobre el otro y su llegada.

La hospitalidad efectiva o condicionada, esa que ponemos en práctica con el visitante y el extranjero, nos garantiza un “en casa”, un “propio” (nuestro hogar, nuestras propiedades como existentes, etc.), como condición de la acogida frente a la llegada del otro. La hospitalidad efectiva es un pacto limitado frente a esa apertura ilimitada de la hospitalidad incondicional, una suerte de contrato frente al don, un cálculo de riesgos frente a lo incalculable. Este cálculo supone la interrogación del arribante, frente a aquella acogida sin preguntas; un programa de posibilidades frente al acontecimiento imposible. Por todo esto, se hace claro que la hospitalidad condicionada o efectiva es la que tiene que ver con el ámbito del derecho y, por tanto, de la política posible, mientras que la hospitalidad incondicional se relaciona con el ámbito de la justicia, es decir, de la política imposible.

En todas estas caracterizaciones, se hace evidente que el otro está pensado en el modo del acontecimiento, de lo que no puede ser previsto y necesita, entonces, de una “decisión pasiva”. Sin embargo, esa decisión del otro en mí (ese otro que arriba, el fantasma) no significa que no tengamos libertad

y responsabilidad. Se muestra, entonces, un lugar de decisión inestable, extraño, lugar en el que se comienza por decir “sí” al otro antes de preguntar y de poder decidir “qué hacer”, lugar extraño que deja las preguntas “para después”, en la necesidad de “responder” antes de preguntar: lugar aporético si los hay.

Este lugar aporético puede ser concebido de modo semejante a cómo se piensa la *différance*: en el acoger lo mismo y lo otro, se piensa tanto una economía de la analogía (lo mismo como diferido y aplazado) y la ruptura de toda analogía, es decir, la heterología absoluta.

Zonas conflictivas: la decisión trágica

En otro lugar¹ analicé el carácter de lo trágico como presentación de conflictos insolubles. Como señala George Steiner, la tragedia remite a un “fondo agonístico humano” que también hace visible los límites de lo humano, por ejemplo, en la figura del héroe trágico. El héroe trágico visibiliza tanto el mal humano (el que surge a partir de las acciones de los hombres) como ese mal del destino, que escapa a toda posibilidad de asignación de límites, ya que es producto de los dioses, pero que también plantea la cuestión de la responsabilidad del hombre frente al mismo².

Franco Rella se pregunta:

Pero, ¿qué es lo trágico? Lo trágico es tal vez la forma más alta de pensamiento que haya sido expresada por el hombre. Allí las contradicciones se enfrentan sin resolverse jamás, y todo es constantemente puesto en cuestión. Las fronteras entre la ciudad y lo que es externo y extraño a la ciudad, entre lo masculino y lo femenino, entre lo humano y lo divino, devienen confines fluidos, fronteras deshilachadas y porosas, que permiten o, directamente, obligan, a tránsitos que en otras formas de pensamiento no son ni siquiera *pensables*³.

Lo propio de lo trágico es asumir, entonces, el carácter conflictivo como irresoluble: la tragedia “suspende” fronteras, patentizando que no puede existir una sola ley para dar cuenta de lo que acontece. Es por esto que la cuestión del derecho y la justicia, en la deconstrucción, puede ser pensada de manera trágica: revela un conflicto insoluble pero, al mismo tiempo, desde su insolubilidad y aporeticidad, no exime (sino, más bien, conmina) a la

¹ Véase mi artículo “Saber trágico y constitución de la identidad”. En: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30, “Identidad y sí-mismo”, Año XV, enero-dic. 1996, pp. 191-198.

² Steiner, G.: *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, trad. Bixio, A., Barcelona, Gedisa, 1991, p. 179.

³ Rella, F.: *Le soglie dell'ombra*, Milán, Feltrinelli, 1994, cap. I, p. 23.

acción responsable. ¿Cómo pensar, entonces, la acción responsable “entre” derecho y justicia, “entre” fronteras suspendidas? Digamos, en primer lugar, que para pensar de este modo, es necesario alejarse de una metafísica de la subjetividad y de la presencia que, en términos éticos, supone un sujeto libre, autónomo y decidiendo “racionalmente”⁴, “esclarecido” en su conciencia acerca de su decisión, y obrando de acuerdo a un cálculo de la relación medios-fines. La decisión trágica no se puede mover en ese ámbito, sobre todo, porque da cuenta del “acontecimiento”, de lo incalculable, que desbarata toda posibilidad de esclarecimiento previo de la acción.

La aporía de la responsabilidad

En un diálogo con Nancy, Derrida se pregunta si podemos ser responsables de lo que acontece, es decir, de una singularidad⁵, e indica el carácter aporético que se da en la tensión entre el concepto de responsabilidad y el de acontecimiento.

La cuestión de la responsabilidad remite tanto a la idea de intencionalidad, decisión, yo consciente (diríamos, el ámbito que se relaciona con el derecho), como a la respuesta al otro (lo relacionable con la justicia). Es decir, la idea de responsabilidad tiene en sí ese doble aspecto que señala la aporía entre derecho y justicia. Derrida lo plantea de este modo:

...¿se puede uno hacer responsable de la llegada de algo que, en cuanto tal [...] debe ser imprevisible, exceder el programa y, naturalmente, sorprender no solo al destinatario, sino sorprender también al sujeto a quien o por quien se supone que sucede? ¿Se puede ser responsable sin neutralizar el carácter de acontecimiento del acontecimiento? Ser responsable de un acontecimiento ¿no es justamente neutralizar su irrupción de acontecimiento?⁶

Entonces, en una lógica como la de la deconstrucción, la responsabilidad se torna infinita y no determinable. Como en el diálogo aludido Nancy había indicado que toda demanda es demanda de amor y que, como tal, la demanda de amor siempre es infinita, Derrida se pregunta acerca del modo de responder a esta demanda infinita. Si respondo a la misma “ajustadamente”, es decir, sin generar sorpresa o un exceso, “no respondo”. Es decir,

⁴ Cuando digo “racionalmente”, me refiero, por supuesto, al modo en que se piensa la racionalidad en la filosofía moderna, es decir, en términos de búsqueda del *por qué* (principio de razón suficiente) o de la *arkhé*. Para este tema, remito al último capítulo de mi libro *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, en donde desarrollo la idea del pensar unidireccional de la razón moderna. Evidentemente, la conflictividad, asumida como conflictividad irresoluble, paraliza a una razón de este tipo.

⁵ Derrida, J. y Nancy, J.-L.: “Responsabilité-du sens à venir”. En: Guibal, F. y Martin, J.-C., (dirs.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2004, pp. 165-200.

⁶ Derrida, J. y Nancy, J.-L.: “Responsabilité du sens...”. En: ob. cit., p. 169.

responder a la demanda de amor supone sorprender, responder desde otro ámbito diferente del mero cálculo.

Por ello, es necesario analizar estos dos ámbitos antinómicos: el de la respuesta ajustada frente al de la respuesta incalculable y sorprendente. La primera nos inscribe en una economía de la ley, de la deuda y del deber, la segunda, nos ubica (si hubiera localización posible) en el ámbito del don. En la economía de la ley, existe acto e intencionalidad, en la “lógica ilógica” del don, hay aban-dono y, por tanto, incluso no debe existir “voluntad de abandono”. Derrida encuentra “obscena” la afirmación que dice “ahí soy responsable”, “aquí, asumo la responsabilidad”⁷, ya que indica una cierta “soberanía” en relación a lo que permanece por fuera del ámbito de la misma.

Por otro lado, la cuestión de la responsabilidad amerita un análisis desde la performatividad. El performativo, en su acepción clásica, siempre indica “un poder”: yo puedo decir “sí”, yo puedo responder a una pregunta, etc. Es por ello que “un acontecimiento digno de este nombre desbarata toda performatividad”⁸, en la medida en que da cuenta de un cierto impoder o abandono. Por eso, en este punto, Derrida recurre a la imagen del “Mesías impotente”⁹, utilizada por Werner Hamacher en el coloquio en el que se inserta este diálogo entre Nancy y Derrida. Comentando el sentido de la idea de venida del Mesías, Hamacher señala que la venida ha de ser pensada como “potencialidad del venir”, ya que la venida, viniendo, no viene. Es como la ley del abandono de Nancy, que para ser tal “quiere que la ley se aplique retirándose”: la ley del abandono es una ley que ordena en la ausencia de ley¹⁰. Por ello Hamacher relaciona lo mesiánico con el deseo de lo im-possible y la disolución del lugar (un deseo de lo imposible es, precisamente, i-localizable).

El performativo supone una realizabilidad, la cuestión del otro como arribante implica el no dominio, por tanto, lo no realizable. Sin embargo, con señalar esto, la aporía no cesa, sino que se exagera porque, justamente, ante ese arribante, somos responsables. Como el Mesías kafiiano, que cita también Hamacher¹¹, que viene cuando ya no es necesario, que viene un

⁷ Derrida, J. y Nancy, J.-L.: “Responsabilité du sens...”. En: ob. cit., p. 177.

⁸ Derrida, J. y Nancy, J.-L.: “Responsabilité du sens...”. En: ob. cit., p. 178.

⁹ Esta imagen fue utilizada en el coloquio por Hamacher, W., en su presentación “Ou, séance, touche de Nancy, Ici (3)”. En: *Sens en tous sens*, ed. cit., pp. 119-141, especialmente pp. 126 ss., para discutir la referencia al Mesías que aparece en *La Pensée dérobée* de Nancy.

¹⁰ Hamacher, W.: “Ou, séance, touche de Nancy, Ici (3)”. En: *Sens en tous sens*, ed. cit., p. 121.

¹¹ Hamacher, W.: “Ou, séance, touche de Nancy, Ici (3)”. En: ob. cit., pp.139 ss.

día después de su venida, y que viene no el último día, sino “a lo último de todo”, el performativo de la respuesta al otro (el “Heme aquí” ante el “Ven”) tiene un carácter mesiánico, es decir, carece de “poder realizativo”, o el mismo se encuentra en su impoder.

Sin embargo, Derrida señala que hay que “negociar” entre estas dos ideas de responsabilidad: la clásica, calculable, y la otra, “salvaje” pero imperativa para quienes “son sensibles a la inyunción de pensar”:

La responsabilidad que hay que asumir es, debe permanecer, incalculable, impredecible, imprevisible, no programable. Cada cual, a cada instante -es ahí donde hay responsabilidad-, debe inventar, no solo para sí todos los días, sino para sí cada vez de forma nueva, la responsabilidad que tiene que asumir en esta o aquella situación, negociando entre dos mundos de la responsabilidad aparentemente incompatibles¹².

¿Cómo negociar lo innegociable, lo heterogéneo? Aquí debemos volver a lo señalado al inicio sobre la relación entre la hospitalidad condicional y la incondicional. Si bien es cierto que la acogida del otro en tanto otro “responde” a la llamada sin preguntar nombre e identidad, la respuesta da el nombre. Las leyes incondicionales de la hospitalidad no eximen de las leyes condicionadas, por el contrario, hacen de una tarea “calculable” una continua tensión que se sabe, como tarea, siempre incumplida. Esa tensión hace que estos dos ámbitos heterogéneos “se toquen” permaneciendo diferentes. Por ello, mantienen la conflictividad siempre en el nivel de lo irresoluble. Y si bien Derrida ha rechazado la analogía de esta relación con las ideas regulativas kantianas, creo que la misma puede ser útil para pensar en la línea de desarrollo que vengo indicando. Se podría decir que en el ámbito de la *Crítica de la razón pura* Kant no “reduce” ni elimina la tensión entre el conocimiento condicionado del entendimiento y el carácter incondicionado (e incognoscible) de las ideas trascendentales. Claramente Kant indica que lo incondicionado, en el ámbito de las ideas como ficciones heurísticas, sigue siendo una x desconocida, y que la idea de “totalidad” del conocimiento que las mismas -Dios, alma y mundo- postulan, permanece como máxima subjetiva de la razón. Es decir, la tensión entre lo conocido (y sabido en el ámbito fenoménico) se mantiene como tal con respecto a lo nouménico, que permanece incognoscible, pero necesario para el entendimiento. Así como las ideas trascendentales permiten a la razón el seguir investigando y buscando, no deteniéndose en el ámbito de lo condicionado, la justicia, o la hospitalidad incondicional, permiten al derecho y a la responsabilidad clásica no quedar detenidas en el mero cálculo y el dominio. Operan como elementos que ponen en tensión (evidenciando la no resolución) a los modos

¹² Derrida, J. y Nancy, J.-L., “Responsabilité du sens...”. En: ob. cit., p.179.

habituales de hacer frente al otro en el ámbito del derecho, es decir, en el ámbito del sujeto y por lo tanto, del cálculo¹³.

Derrida ironiza acerca de un “sistema de seguridad de responsabilidad limitada”, refiriéndose al supuesto saber que distingue una reacción de una respuesta, y depara para la primera el ámbito “animal”, y para la segunda, lo “propiamente” humano. Hay algo de la distinción entre lo humano y lo animal, distinción típica de la metafísica subjetivista, que se juega en el rechazo que provocan expresiones de la deconstrucción acerca de una “decisión pasiva”. Como “humanos” no queremos ceder el dominio que tenemos sobre la realidad, a la que aseguramos desde una responsabilidad pensada desde la idea de intención y cálculo. La “decisión pasiva” suena a “reacción”, a “no humano”. Sin embargo, como sabemos, en esa equiparación hay algo de lo “no humano” (lo animal) en tanto otro que no quiere ser escuchado por “lo humano”.

Si la decisión, en el ámbito de la justicia, es pasiva, ello significa que enfrentados al don del acontecimiento del otro, como señala Hamacher citando a Nancy, “la ley del abandono quiere que la ley se aplique retirándose”¹⁴. Volvemos a la paradoja del Mesías impotente: la ley del abandono es una ley que ordena en la ausencia de ley, así como la venida del Mesías es tal cuando, precisamente, no es tal venida.

Una responsabilidad ilimitada, una política “imposible”

Esta relación conflictiva entre derecho y justicia, que debe permanecer como tal -es decir, trágica-, nos coloca frente a la responsabilidad de una “política imposible”¹⁵. Una política asumida como imposible es una política de lo incalculable, del acontecimiento, por lo tanto, una imposible política. En esta imposible política, la justicia no puede, en modo alguno, limitarse a una representación jurídica o moral de “lo mismo” para “los iguales”, sino que tiene que dar cuenta de esa alteración, esa disimetría que es el otro.

En una de las entrevistas de *Points de suspension*, Derrida señala que una cierta “locura” debe velar, debe cuidar del pensamiento¹⁶. Si el otro es

¹³ Sobre la relación sujeto-cálculo, véase Derrida, J.: “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. En: *Cahiers Confrontation*, París, Aubier, Número 20, Hiver 1989, pp. 91-114.

¹⁴ Hamacher, W.: art. cit. en ob. cit., p. 121.

¹⁵ Por razones de espacio, no puedo desarrollar aquí este concepto, remito para ello a mi artículo “Políticas de lo imposible: amparando la fragilidad”. En: Damiani, A. y Maliandi, R. (comp.), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Mar del Plata, Suárez, 2002, pp. 77-95.

¹⁶ « Une “folie” doit veiller sur la pensée ». En: Derrida, J., *Points de suspension*, París, Galilée, pp. 370 ss.

acontecimiento, si la justicia es indeconstruible, entonces hay un desborde y un exceso con respecto a la lógica de la certeza y del aseguramiento. Este desborde, esta locura, es la que debe velar por el pensamiento, y no al revés. No es la razón aseguradora y calculadora la que vela por el otro, sino esta locura que puede dar cuenta del carácter infinito de toda demanda amorosa. Es necesario inventar, entonces, “qué hacer”¹⁷.

¹⁷ El “qué hacer” es una referencia, obviamente, al *Qué hacer* de Lenin. Cuando Derrida se plantea en *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1994, la cuestión del diálogo con los fantasmas, y entre ellos, con el fantasma de Marx, evidencia esta responsabilidad desbordada de la que estoy hablando. Su “respuesta” ante esta necesidad de responsabilidad en relación a la Nueva Internacional es, desde mi punto de vista, uno de los mejores lugares para pensar esta “política de lo imposible” que tiene, en todo momento, la mirada puesta en lo posible y en la tensión conflictiva con lo imposible, tensión que debe mantenerse como tal.