Teoría y Filosofía Política, la tradición clásica y las nuevas fronteras

Atilio Boron

PRÓLOGO

E l propósito de estas breves líneas es explicar la génesis y el sentido de este libro. Hace ya un cierto tiempo que un grupo cada vez más numeroso de jóvenes estudiantes de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires venían solicitando, a distintos miembros de la cátedra cuya titularidad ejerzo, la profundización de los estudios sobre la teoría y la filosofía políticas. A medida que los reclamos se fueron tornando más insistentes, y las demandas más extendidas, fue tomando cuerpo entre quienes integramos esta cátedra la idea de aumentar la oferta de cursos orientados hacia la problemática filosófico-política y, en un momento posterior, organizar unas jornadas íntegramente dedicadas al tema.

La fuente principal de esta inquietud se originaba en la conciencia cada vez más clara de las serias limitaciones que afectaban al saber convencional de la ciencia politica. La empobrecedora influencia ejercida por las corrientes de la llamada “elección racional” y las distintas variantes del reduccionismo, principalmente el “politicismo” y el “discursivismo”, despertaba cada vez mayores resistencias. El hiperindividualismo y el burdo economicismo de la escuela de la “elección racional”; la miseria del “politicismo”, es decir, la explicación de lo político sólo por variables políticas; y las insípidas y estériles vaguedades del “discursivismo” –en el principio era el verbo, y el verbo se encarnó y se transformó en estados, regímenes, movimientos sociales, etc.– aunados al

olímpico desprecio por todo lo que pudiera tener que ver con valores, imágenes de la “buena sociedad”, ideales y utopías hizo que la necesidad de crear un espacio de discusión en torno a algunos de los temas centrales de la filosofía política adquiriese una inusitada urgencia. La iniciativa se concretó con la realización de las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, que se llevaron a cabo los días 21 y 22 de Agosto de 1998 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El balance de las Jornadas superó con creces nuestras expectativas. En los aspectos puramente cuantitativos cabe constatar que, para nuestra sorpresa, se registraron unos doscientos participantes, a los que hay que sumar una cifra significativa de alumnos o jóvenes docentes que asistieron sin registrarse a algunas de sus sesiones de trabajo. El número de concurrentes desbordó por completo nuestros pronósticos, sobre todo si se tiene en cuenta que el evento tuvo lugar con anterioridad al inicio de las clases. A lo anterior habría que agregar que las Jornadas atrajeron una nutrida representación de estudiantes del interior del pais, lo que confirmó las sospechas en el sentido de que la insatisfacción ante la ciencia política del *mainstream* era no sólo un fenómeno porteño sino que reflejaba un sentir palpitante a lo ancho y a lo largo del país.

Desde el punto de vista cualitativo las Jornadas dejaron un balance aún más satisfactorio. En las cuatro grandes mesas en que se dividieron las sesiones de trabajo: “Actualidad y Renovación del los Temas Clásicos de la Filosofía Política”, “El Pensamiento Político Latinoamericano”, “La Teoría y la Filosofía Política en el Siglo XX” y “Las Nuevas Fronteras de la Reflexión Filosófico-Política: el Multiculturalismo, la Exclusión, la Cuestión de Género y otros temas” se presentaron nada menos que 62 ponencias. Tanto el nivel promedio de las mismas como el de las contribuciones más destacadas fue comparable al que se podría haber hallado en reuniones equivalentes realizadas en los países en los cuales esta disciplina se encuentra más desarrollada. Una selección de estos trabajos es la que se recoge en el presente volumen; la totalidad de estas ponencias pueden consultarse en la página web de CLACSO.

El objetivo que nos proponemos al publicar este libro es contribuir a animar una discusión cada vez más sofisticada sobre los grandes temas de la filosofía política. Nos anima el convencimiento de que en un mundo crecientemente desgarrado y caotizado –donde extremos hasta ahora desconocidos de pobreza y opulencia conviven escandalosamente y en donde la degradación integral de un capitalismo replegado sobre sus formas más parasitarias, especulativas y predatorias amenaza a la supervivencia misma de la especie humana– la contribución de la filosofía política, si es que se aleja de los rumbos extravagantes por los cuales ha discurrido recientemente, podría ser de extraordinaria importancia. ¿Qué clase de contribución? Una que nos permita estimular la búsqueda de nuevos mundos posibles y alimentar la imaginación utópica, para de este modo contrarrestar el fatalismo mortificante de la resignación “posibilista” y el “pensamiento único”. Una contribución, en suma, que promueva la crítica radical de todo lo existente y el reconocimiento de la transitoriedad de todas las formas sociales, y que ofrezca parámetros morales para juzgar las realidades económicas, sociales y políticas de nuestro tiempo. Una perspectiva, en síntesis, que nos recuerde la permanente necesidad de valorar, de preguntarnos acerca de si ésta u otra política o forma social es conducente o no hacia la buena sociedad. De ahí que en este libro hayamos intentado examinar algunos de los aportes más directamente vinculados con estas preocupaciones.

Un libro, y sobre todo este libro, es siempre una empresa colectiva. En este caso más que nunca, porque se trata de un trabajo de compilación de una serie de ponencias presentadas a las Jornadas y solidarias con un mismo ideal. Por eso es que se impone expresar una larga serie de agradecimientos. En primer lugar a los autores que nos autorizaron a publicar sus ponencias, en algunos casos luego de someterlas a sustanciales revisiones y reformulaciones que enriquecieron notablemente sus aportes. Quiero también agradecer a los muchos participantes de las Jornadas cuyos trabajos no pudieron ser incluídos en este volumen. Inevitablemente hubo que hacer una selección pues la publicación de todos ellos hubiera sido material y humanamente imposible, por lo menos en las presentes circunstancias. Podría tal vez pensarse en la posibilidad de editar un segundo volumen, que tampoco podría hacer justicia a la totalidad de las ponencias aún inéditas, pero es prematuro formular planes al respecto. En todo caso nuestra deuda de gratitud con ellos también es enorme. También es preciso agradecer a los colegas que tuvieron a su cargo las cuatro conferencias magistrales de las

Jornadas: Rubén Dri, con quien tengo el honor de compartir la cátedra de Teoría Política y Social I y II en nuestra Facultad; Eduardo Grüner, quien por largos años se desempeñara como Adjunto en nuestra cátedra; Francisco Bertelloni, quien comparte su tiempo entre nuestra Facultad y la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y Alejandra Ciriza, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigadora del CRICYT en Mendoza. También quiero hacer llegar nuestro reconocimiento hacia los miembros de la mesa redonda inaugural de las Jornadas: Silvia Magnavacca y Jorge Dotti, de la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Buenos Aires; a Jean-Yvez Calvez SJ, del Centro Sevres de París; y a Natalio Botana, del Instituto Di Tella que pese a no poder comparecer debido a un inesperado problema de salud estuvo permanentemente en contacto con nosotros las semanas previas a la realización de este evento.

Todo esfuerzo de este tipo supone una multiplicidad de estratégicas apoyaturas organizacionales. La Carrera de Ciencia Política, en la persona de su Director, el Profesor Franco Castiglioni, nos ofreció generosamente las aulas de la Carrera y el apoyo secretarial en las fases previas a la realización del evento. Lo mismo cabe decir en relación a la asistencia brindada por el Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Fortunato Mallimacci. La realización de las Jornadas no hubiera sido posible, sin embargo, sin el apoyo entusiasta y sumamente efectivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, cuyo personal colaboró decisivamente en los tramos finales de la preparación y desarrollo de las Jornadas: Maria Inés Gómez, por el buen humor y eficacia con que aportó su invalorable asistencia secretarial y organizativa; y Florencia Enghel, por su pulcra labor en la edición de los textos entregados para su publicación. Los jóvenes miembros de la cátedra tuvieron a su cargo la difícil e ingrata tarea de revisar las ponencias sometidas a admisión para las Jornadas, rechazando algunas, sugiriendo modificaciones en varias y clasificando por su contenido a la totalidad de las aceptadas. Quisiera agradecer muy especialmente a mis adjuntos Tomas Varnagy y Miguel Angel Rossi, y a mis ayudantes Marcelo Barbuto, Leonora Colombo, Liliana Dermirdjian, Martín Gené, Sabrina González, Daniel Kersffeld, Sergio Morresi, Gonzalo Rojas, Sylvia Ruiz Moreno y Antonio Sanles por su generosa y entusiasta colaboración.

Quisiera aprovechar estas líneas asimismo para expresar mi gratitud con dos estrechos colaboradores cuya contribución resultó decisiva a la hora de plasmar las Jornadas en un libro: Jorge Fraga, Coordinador de Difusión de CLACSO, quien diagramó los posters y folletos que publicitaron las Jornadas e incorporó toda la información relevante en la *home-page* de CLACSO, haciendo posible que mucha gente en el interior y fuera de la Argentina se interesara por el evento. También, por el talento evidenciado en la notable labor de diseño y composición del libro que el lector ahora tiene en sus manos. Por último, una nota especial de agradecimiento le cabe a mi ayudante de cátedra Javier Amadeo, por la extraordinaria persistencia que lo llevó a proseguir con las tareas organizativas previas a las Jornadas en los momentos en que parecíamos resignados a una previsible frustración. El saludable empecinamiento que exhibió a la hora de persuadir a algunos autores, remisos y poco propensos a someterse a los plazos impuestos por los compromisos editoriales, de que debían entregar las versiones finales de sus ponencias en las fechas previamente acordadas fue otro componente esencial de este proyecto. Amadeo no se arredró ante los innumerables contratiempos que surgían día a día y con su actitud demostró la validez de la fórmula gramciana que exhalta el optimismo de la voluntad a despecho del pesimismo a que puedan inducir las cavilaciones de la razón. Fue un colaborador indispensable sin cuya ayuda quien ésto escribe no hubiera podido compilar esta obra. Demostró, en los hechos, que el voluntarismo no siempre es una estéril patología y que la voluntad de hacer sigue teniendo una importancia decisiva en las cosas de este mundo, sobre todo si se pretende transformarlo.

Buenos Aires, 23 de febrero de 1999.

INTRODUCCIÓN: EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Atilio A. Boron *

E ste trabajo tiene por objeto tratar de responder a una pregunta fundamental. En vísperas del siglo XXI, y considerando las formidables transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la casi completa desaparición de los así llamados "socialismos realmente existentes": ¿tiene el marxismo algo que ofrecer a la filosofía política?

Este interrogante, claro está, supone una primer delimitación de un campo teórico que se construye a partir de una certeza: que pese a todos estos cambios el marxismo tiene todavía mucho por decir, y de que su luz aún puede iluminar algunas de las cuestiones más importantes de nuestro tiempo. Con fina ironía recordaba Eric Hobsbawm en la sesión inaugural del Encuentro Internacional conmemorativo del 150 aniversario de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista, reunido en París en Mayo de 1998, que las lúgubres dudas suscitadas por la salud del marxismo entre los intelectuales progresistas no se correspondían con los diagnósticos que sobre éste tenía la burguesía. Hobsbawm comentaba que en ocasión del citado aniversario el *Times Literary Supplement* , dirigido por uno de los principales asesores de la ex dama de hierro Margaret Thatcher, le dedicó a Marx su nota de tapa con una foto y una leyenda que decía "Not dead yet" (todavía no está muerto) . Del otro lado del Atlántico, desde *Los Angeles Times* hasta el *New York Times* tuvieron gestos similares. Y la revista *New Yorker* –"un semanario inteligente pero poco apasionado por la revolución social", acotaba burlonamente Hobsbawm– culminaba su cobertura del sesquicentenario del Manifiesto con una pregunta inquietante: "¿No será Marx el pensador del siglo XXI?"

Huelga aclarar que esta reafirmación de la vigencia del marxismo se apoya ante todo y principalmente en argumentos mucho más sólidos y de naturaleza filosófica, económica y política, los cuales por supuesto no pasaron desapercibidos para Hobsbawm, y no viene al caso introducir aquí (Boron, 1998a). Sin embargo, el historiador inglés quería señalar la paradoja de que mientras algunas de las mentes más fértiles (aunque confundidas) de nuestra época se desviven por hallar nuevas evidencias de la muerte del marxismo con un entusiasmo similar al que exhibían los antiguos teólogos de la cristiandad en su búsqueda de renovadas pruebas

de la existencia de Dios, el certero instinto de los “perros guardianes” de la burguesía revelaba, en cambio, que el más grande intelectual de sus enemigos de clase seguía conservando muy buena salud.

Dicho esto, es preciso señalar con la misma claridad los límites con que tropieza esta reafirmación del marxismo: si bien éste es concebido como un saber viviente, necesario e imprescindible para acceder al conocimiento de la estructura fundamental y las leyes de movimiento de la sociedad capitalista, no puede desprenderse de lo anterior la absurda pretensión –airadamente reclamada por el vulgomarxismo– de que aquél contiene en su seno la totalidad de conceptos, categorías e instrumentos teóricos y metodológicos suficientes como para dar cuenta integralmente de la realidad contemporánea. Sin el marxismo, o de espaldas al marxismo, no podemos adecuadamente interpretar, y mucho menos cambiar, el mundo. El problema es que sólo con el marxismo no basta. Es necesario pero no suficiente. La omnipotencia teórica es mala consejera, y termina en el despeñadero del dogmatismo, el sectarismo y la esterilidad práctica de la teoría como instrumento de transformación social.

El alegato en favor de un marxismo racional y abierto excluye, claro está, a las posturas más *a la page* de los filósofos y científicos sociales tributarios de las visiones del neoliberalismo o del nihilismo posmoderno. Para éstos el marxismo es un proyecto teórico superado y obsoleto, incapaz de comprender a la “nueva” sociedad emergente de las transformaciones radicales del capitalismo (apelando a una diversidad de nombres tales como “sociedad post-industrial”, “posmodernidad”, “sociedad global”, etc.), e igualmente incapaz de construir, ya en el terreno de la práctica histórica, sociedades mínimamente decentes. En cuanto tal, dicen sus críticos de hoy, el marxismo yace sin vida bajo los escombros del Muro de Berlín. La máxima concesión que se le puede hacer en nombre de la historia de la filosofía, es a su derecho a descansar en paz en el museo de las doctrinas políticas. El argumento central de estos supuestos filósofos, a menudo autoproclamados “postmarxistas”, cae por el peso de sus propias falacias e inconsistencias, de modo que no volveremos a repetir aquí los argumentos que hace ya unos años expusimos en otros textos (Boron, 1996; Boron y Cuéllar, 1984).

La tesis que desarrollaremos en el presente trabajo corre a contracorriente de los supuestos y las premisas silenciosas que hoy prevalecen casi sin contrapeso en el campo de la filosofía política. Sostendremos que, contrariamente a lo que indica el saber convencional, la recuperación de la filosofía política, y su necesaria e impostergable reconstrucción, dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el *corpus* de la teoría marxista. Si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y por su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o por lo menos de una sociedad mejor que la actual.

I

Lo anterior nos obliga a un breve excursus acerca del significado de la filosofía política. Tras las huellas de Sheldon Wolin diremos que se trata de una tradición de discurso: una tradición muy especial cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la “buena sociedad”. Los debates en torno a este último han sido interminables, y lo seguirán siendo en todo el futuro previsible: desde la *polis* perfecta diseñada por Platón en *La República* hasta la prefiguración de la sociedad comunista, esbozada en grandes trazos por Marx y Engels en la segunda mitad del siglo XIX, pasando por *la Ciudad de Dios* de San Agustín, la supremacía del Papado consagrada por Santo Tomás de Aquino, los contradictorios perfiles de la *Utopía* de Tomás Moro, el monstruoso *Leviatán* de Hobbes,

y así sucesivamente. Lo que parecería haber estado fuera de debate en la fecunda tradición de la filosofía política es que su propio quehacer no puede ser indiferente ante el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, cualesquiera que fuesen las concepciones existentes acerca de estos asuntos.

Lo anterior es pertinente en la medida en que en los últimos tiempos ha venido tomando cuerpo una moda intelectual por la cual la filosofía política es concebida como una actividad solipsista, orientada a fabricar o imaginar infinitos "juegos de lenguaje", "redescripciones pragmáticas" *a la* Rorty, o ingeniosas estratagemas hermenéuticas encaminadas a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad. Previamente, éstas habían sido volatilizadas, gracias a la potente magia del discurso, en meros textos susceptibles de ser leídos y releídos según el capricho de los supuestos lectores. Así concebida, la filosofía política deviene en la actitud contemplativa –solitaria y autocomplaciente– de un sujeto epistémico cuyos raciocinios pueden o no tener alguna relación con la vida real de las sociedades de su tiempo, lo que en el fondo no importa mucho para el saber convencional, y ante lo cual la exigencia de la identificación de la "buena sociedad" se desvanece en la etérea irrealidad del discurso. Un ejemplo de este extravío de la filosofía política lo proporcionó, en fechas recientes, John Searle durante su visita a Buenos Aires. Interrogado sobre su percepción del momento actual dijo, refiriéndose a los Estados Unidos, que "el ciudadano común nunca ha gozado de tanta prosperidad", ignorando olímpicamente los datos oficiales que demuestran que la caída de los salarios reales experimentada desde comienzos de los ochenta retrotrajo el nivel de ingreso de los sectores asalariados a la situación existente ¡hace casi medio siglo atrás!(Bosoer y Naishtat, p. 9). Nadie debería exigirle a un filósofo político que sea un consumado economista, pero una mínima familiaridad con las circunstancias de la vida real es un imperativo categórico para evitar que la laboriosa empresa de la filosofía política se convierta en un ejercicio meramente onanístico.

Esa manera de (mal) concebir a la filosofía politica concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política y la vida político-práctica. Peor aún, remata en la cómplice indiferencia ante la naturaleza de la organización política y social existente, en la medida en que ésta es construída como un texto sujeto a infinitas interpretaciones, todas relativas, por supuesto, y de las cuales ningún principio puede extraerse para ser utilizado como guía para la construcción de una sociedad mejor. La realidad misma de la vida social se volatiliza, y el dilema de hierro entre promover la conservación del orden social o favorecer su eventual transformación desaparece de la escena. La filosofía política deja de ser una actividad "teórico-práctica" para devenir en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas que le permite al supuesto filósofo abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de su tiempo y refugiarse en la estéril tranquilidad de su prescindencia axiológica. Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía degenera en "la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente".

El problema es que la filosofía política no puede, sin traicionar su propia identidad, prescindir de enjuiciar a la realidad mientras eleva sus ojos al cielo para meditar sobre vaporosas entelequias. Los principales autores de la historia de la teoría política elaboraron modelos de la buena sociedad a partir de los cuales valoraron positiva o negativamente a la sociedad y las instituciones políticas de su tiempo. Algunos de ellos también se las ingeniaron para proponer un camino para acercarse a tales ideales. Al renunciar a esta vocación utópica, palabra cuyo noble y bello significado es imprescindible rescatar sin más demoras, la filosofia política entró en crisis. Horkheimer y Adorno comentan a propósito de la filosofía algo que es pertinente a nuestro tema, a saber: que "las metamorfosis de la crítica en aprobación no dejan inmune ni siquiera el contenido teórico, cuya verdad se volatiliza" (Horkheimer y Adorno, 8). La complaciente función que desempeña la filosofía política convencional es el seguro pasaporte hacia su obsolescencia, y pocas concepciones teóricas aparecen tan dotadas como el marxismo para impedir este lamentable desenlace.

II

Veamos brevemente cuáles son algunas de las manifestaciones de esta crisis. En principio, llama la atención el hecho paradojal de que la misma sobreviene en medio de un notable renacimiento de la filosofía política: cátedras que se abren por doquier, seminarios y conferencias organizados en los más apartados rincones del planeta; revistas dedicadas al tema y publicadas en los cinco continentes; obras enteras de los clásicos en la Internet, y junto a ellas una impresionante parafernalia de informaciones, referencias bibliográficas, anuncios y convocatorias de todo tipo. Estos indicios hablan de una notable recuperación en relación a la postración imperante hasta finales de los sesenta, cuando la filosofía política era poco menos que una especialización languideciente en los departamentos de ciencia política, totalmente poseídos entonces por la fiebre conductista. Poco antes Peter Laslett había incurrido en el error, tan frecuente en las ciencias sociales, de extender un prematuro certificado de defunción al afirmar que "en la actualidad la filosofía política está muerta" (Laslett, viii). Para esa misma época David Easton ya había oficiado un rito igualmente temerario al exorcizar de la disciplina a dos conceptos, poder y estado, que según él por largo tiempo habían ofuscado la clara visión de los procesos políticos, y al proponer el reemplazo de la anacrónica filosofía política por su concepción sistémica y la epistemología del conductismo (Easton, 106). Los acontecimientos posteriores demostraron por enésima vez que quienes adoptan tales actitudes suelen pagar un precio muy caro por sus osadías. A los pocos años la filosofía política experimentaría el extraordinario renacimiento ya apuntado y todas esas apocalípticas predicciones se convirtieron en cómicas anécdotas de la vida académica. ¿Quién se acuerda hoy de la *systems theory*?

No es nuestro objetivo adentrarnos en el examen de las causas que explican el actual reverdecer de la teoría política. Otros trabajos han emprendido tal tarea y a ellos nos remitimos (Held, 1-21; Parekh, 5-22). Digamos tan sólo que, una vez que se hubo agotado el impulso de la "revolución conductista", la enorme frustración producida por este penoso desenlace abrió el camino para el retorno de la filosofía política. Factores concurrentes al mismo fueron la progresiva ruptura del "consenso sobre los fundamentales" construido en los dorados años del capitalismo keynesiano de posguerra y el concomitante resurgimiento del conflicto de clases en las sociedades occidentales. La Guerra de Vietnam, las luchas por la liberación nacional en el Tercer Mundo y el florecimiento de nuevos antagonismos y movimientos sociales en los capitalismos avanzados, entre los que sobresale el Mayo francés desempeñaron también un papel sumamente importante en la demolición del conductismo y la preparación de un nuevo clima intelectual conducente al renacimiento de la teoría política. La creciente insatisfacción ante el "cientificismo" y su fundamento filosófico, el rígido paradigma del positivismo lógico, hizo también lo suyo al socavar ya no desde las humanidades sino desde las propias ciencias "duras" las hasta entonces inconmovibles certezas de la "ciencia normal". Por último, sería injusto silenciar el hecho de que esta reanimación de la tradición filosófico-política de Occidente fue también impulsada por la creciente influencia adquirida por el marxismo y distintas variantes del pensamiento crítico vinculadas al mismo desde los años sesenta, especialmente en Europa Occidental, América Latina, y en menor medida en los Estados Unidos.

Sin embargo, es necesario evitar la tentación de caer en actitudes triunfalistas. ¿Por qué? Porque todo este impresionante resurgimiento de la filosofía política ha dado origen a una producción teórica crecientemente divorciada de la situación histórica concreta que prevalece en la escena contemporánea, dando lugar a una tan notable como ominosa disyunción entre sociedad y filosofía política. Por esta vía ésta última se convierte, en sus orientaciones hoy predominantes, en una suerte de "neoescolástica" tan retrógrada y despegada del mundo real como aquella contra la cual combatieran con denuedo Maquiavelo y Hobbes. En su desprecio por el mundo "realmente existente", la filosofía política corre el riesgo de convertirse en una mala metafísica y en una complaciente ideología al servicio del capital.

Revisemos por ejemplo el índice de los últimos diez años de *Political Theory*, sin duda un canal privilegiado para la expresión del *mainstream* de la filosofía política. En ella, así como en publicaciones similares, encontraremos un sinfín de artículos sobre las múltiples vicisitudes de las identidades sociales, los problemas de la "indecidibilidad" de las estructuras, el papel del discurso en la constitución de los sujetos sociales, la política como una comunidad irónica, el papel de los juegos de lenguaje en la vida política, la cuestión de las "redescripciones pragmáticas", el asunto de la "realidad como simulacro", etc. Un dato sintomático: entre febrero de 1988 y diciembre de 1997, *Political Theory* le dedicó más atención a explorar los problemas políticos tematizados en el pensamiento de Arendt, Foucault, Heidegger y Habermas que a los que animaron las reflexiones de autores tales como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx y Gramsci, mientras que Karl Schmitt ocupaba una situación intermedia.

No negamos la importancia de la mayoría de los autores preferidos por los editores de *Political Theory* ni la relevancia de algunos de sus temas favoritos. Con todo, hay un par de comentarios que nos parecen imprescindibles. En primer lugar, para expresar que nos resulta incomprensible y preocupante la presencia de Heidegger y Schmitt en esta lista, dos intelectuales que fueron simultáneamente encumbrados personajes del régimen Nazi: el primero como Rector de la Universidad de Friburgo, el segundo como uno de sus más influyentes juristas. Heidegger, por ejemplo, no encontró obstáculo lógico o ético alguno en su abstrusa y barroca filosofía para exaltar "la profunda verdad y grandeza" del movimiento Nazi (Norris, 1990: p. 226). La crítica de Theodor W. Adorno a la filosofia heideggeriana – "fascista hasta en sus más profundos componentes"– es acertada, y no se fundamenta en las ocasionales manifestaciones políticas de Heidegger en favor del régimen sino en algo mucho más de fondo: la afinidad electiva entre su mistificada ontología del Ser y la retórica Nazi sobre el "espíritu nacional" (Norris, 1990: p. 230). Sobre este punto se nos ocurre que una breve comparación entre Jorge Luis Borges y Heidegger puede ser ilustrativa: el escritor argentino también incurrió en aberrantes extravagancias, tales como manifestar su apoyo a Pinochet o a los militares argentinos. Pero, a diferencia de Heidegger, en el universo exuberante y laberíntico de sus ideas no existe un "núcleo duro" fascista o tendencialmente fascista. Por el contrario, podría afirmarse más bien que lo que se encuentra en el fondo del mismo es una crítica corrosiva y biliosa –que sintetiza elementos discursivos de diverso origen: anarquistas, socialistas y liberales– hacia las ideas-fuerza del fascismo, tales como orden, jerarquía, autoridad y verticalismo, para no citar sino algunas. En síntesis: tanto los reiterados exabruptos políticos proferidos por Heidegger como las tenebrosas afinidades de su sistema teórico con la ideología del nazismo, arrojan espesas sombras de dudas acerca de los méritos de su sobrevaluado sistema filosófico y sobre la sobriedad de quienes en nuestros días acuden a sus enseñanzas en busca de inspiración y nuevas perspectivas para repensar la política.

Schmitt, por su parte, desarrolló un sistema teórico que no por casualidad tiene fuerte reminiscencias nazis: la importancia del *führerprinzip* y la radical reducción de la política al acto de fuerza corporizado en la díada "amigo-enemigo". Un régimen autocrático apenas disimulado por las instituciones de una democracia fuertemente plebiscitaria y hostil a todo lo que huela a soberanía popular, y una burda simplificación de la política, ahora concebida, recorriendo el camino inverso al de von Clausewitz, como la continuación de la guerra por otros medios, con lo cual toda la problemática gramsciana de la hegemonía y la complejidad misma de la política quedan irremisiblemente canceladas: éstos son los legados más significativos que deja la obra del jurista alemán. A diferencia de Heidegger, cuyo apoyo al régimen se fue entibiando con el paso del tiempo, la admiración de Schmitt por el nacional socialismo y por la concepción de la política que éste representaba se mantuvo prácticamente inalterable con el paso del tiempo. Por eso mismo su "rescate" por intelectuales y pensadores encuadrados en las filas de un desorientado progresismo –postmarxistas, postmodernos, reduccionistas discursivos, etc.– resulta tan inexplicable como el inmerecido predicamento que ha adquirido en los últimos tiempos la obra de Heidegger.

Bien distinta es la situación que plantean los otros autores de la lista de los favoritos de *Political Theory.* Más allá de las críticas que puedan merecer sus aportes, los análisis de Arendt sobre el totalitarismo y las condiciones de la vida republicana, los de Foucault sobre la omnipresencia microscópica del poder, y las preocupaciones habermasianas en torno a la constitución de una esfera pública, son temas cuya pertinencia no requiere mayores justificaciones, especialmente si sus reflexiones superan cierta tendencia "aislacionista" y se articulan con el horizonte más amplio de problemas que caracterizan la escena contemporánea. Además, a diferencia de Heidegger y Schmitt, ninguno de los tres puede ser sospechado de simpatías con el fascismo o de una enfermiza admiración por ciertos componentes de su discurso. Con todo, la relevancia de la problemática arendtiana, foucaultiana o habermasiana se resiente considerablemente en la medida en que sus principales argumentos no toman en cuenta ciertas condiciones fundamentales del capitalismo de fin de siglo. Así, pensar la institucionalidad de la república, o la dilución microscópica del poder, o la arquitectura del espacio público, sin reparar en los vínculos estrechos que todo esto guarda con el hecho de que vivimos en un mundo donde la mitad de la humanidad debe sobrevivir con poco más de un dólar por día; o que el trabajo infantil bajo un régimen de servidumbre supera con creces el número total de esclavos existentes durante el apogeo de la esclavitud entre los siglos XVII y XVIII; donde algo más de la mitad de la población mundial carece de acceso a agua potable; o donde el medio ambiente y la naturaleza son agredidos de manera salvaje; donde el 20 % más rico del planeta es 73 veces más rico que el 20 % más pobre, no parece ser el camino más seguro para interpretar adecuadamente –¡ni hablemos de cambiar!– el mundo en que vivimos. Que la filosofía política discurra con displicencia ignorando estas lacerantes realidades sólo puede entenderse como un preocupante síntoma de su crisis.

Dicho lo anterior, una ojeada a los avatares sufridos por los principales filósofos políticos a lo largo de la historia es altamente aleccionadora, y permite extraer una conclusión: que el oficio del filósofo político fue, tradicionalmente, una actividad peligrosa. ¿Por qué? Porque ésta siempre floreció en tiempos de crisis, en los que tanto la reflexión profunda y apasionada sobre el presente como la búsqueda de nuevos horizontes históricos se convierten en prácticas sospechosas, cuando no abiertamente subversivas, para los poderes establecidos. "El búho de Minerva", recordaba Hegel, "sólo despliega sus alas al anochecer", metáfora ésta que remite brillantemente al hecho de que la teoría política avanza dificultosamente por detrás del sendero abierto por la azarosa marcha de la historia. Cuando ésta se interna en zonas turbulentas, la "fortuna" de quienes quieren reflexionar e intervenir sobre los avatares de su tiempo no siempre es serena y placentera. Repasemos si no la siguiente lista:

- 399 ac: Sócrates es condenado a beber la cicuta por la "justicia" de la democracia ateniense.
- 387 ac: Platón: la marcada inestabilidad política de Atenas lo obliga a buscar refugio en Siracusa. Disgustado con las ideas de Platón, el tirano Dionisio lo apresa y lo vende como esclavo.
- 323 ac: Aristóteles fue durante siete años tutor de Alejandro de Macedonia. En 325 AC el sobrino del filósofo es asesinado en Atenas. A la muerte de Alejandro surge un fuerte movimiento anti-macedónico, y amenazado de muerte, Aristóteles tuvo que huir. Un año después, la que muchos consideran la cabeza más luminosa del mundo antiguo moría en el exilio a los 62 años.
- 430: San Agustín muere en Hipona, en ese momento sitiada por los vándalos.
- 1274: Tomás de Aquino, introductor del pensamiento de Aristóteles en la Universidad de París (hasta entonces expresamente prohibido), muere en extrañas circunstancias mientras se dirigía de Nápoles a Lyon para asistir a un Concilio.
- 1512: Maquiavelo es encarcelado y sometido a tormentos a manos de la reacción oligárquico-clerical de los Médici. Recluido en su modesta vivienda en las afueras de Florencia, sobrevive en medio de fuertes penurias económicas hasta su deceso, en 1527.
- 1535: Tomás Moro muere decapitado en la Torre de Londres por orden de Enrique VIII al oponerse a la anulación del matrimonio del rey con Catalina de Aragón.

- 1666: exiliado en París durante once años, Tomás Hobbes debió huir de esta ciudad a su Inglaterra natal a causa de nuevas persecuciones políticas. En 1666 algunos obispos anglicanos solicitaron se le quemara en la hoguera por hereje y por sus críticas al escolasticismo. Pese a que la iniciativa no prosperó, a su muerte sus libros fueron quemados públicamente en el atrio de la Universidad de Oxford.
1632-1677: Baruch Spinoza, perseguido por su defensa del racionalismo. Expulsado de la sinagoga de Amsterdam. Amenazado, injuriado y humillado, terminó sus días en medio de la indigencia más absoluta.

No quisiéramos fatigar al lector trayendo a colación muchos otros casos más de teóricos políticos perseguidos y hostigados de múltiples maneras por los poderes de turno. Entre ellos sobresalen los casos de Jean-Jacques Rousseau, Tom Paine, Karl Marx, Friedrich Nietzche y, en nuestro siglo, Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Por el contrario, en nuestros días la filosofía política ha dejado de ser una "afición peligrosa" para convertirse en una profesión respetable, rentable y confortable, y en no pocos casos, en un pasaporte a la riqueza y la fama. Veamos: ¿cuáles son las probabilidades de que Jean Baudrillard, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Charles Taylor, Robert Nozick, John Rawls y Richard Rorty, por ejemplo, sean condenados por la justicia norteamericana o europea a beber la cicuta como a Sócrates, o a ser vendidos como esclavos (como Platón), o al destierro (como Aristóteles, Hobbes, Marx, Paine), o de que sean sometidos a persecuciones (como casi todos ellos), o que los encarcelen y torturen (Maquiavelo y Gramsci), los decapiten (como a Tomás Moro) o cual Santo Tomás de Aquino, mueran bajo misteriosas circunstancias? Ninguna. Todo lo contrario: no es improbable que varios de ellos terminen sus días siguiendo los pasos de Milton Friedman, quien con el apogeo del neoliberalismo, y habida cuenta de la extraordinaria utilidad de sus teorías para legitimar la reestructuración regresiva del capitalismo puesta en marcha a comienzos de los años ochenta, pasó de ser un excéntrico profesor de economía de la Universidad de Chicago a ser una celebridad mundial, cuyos libros se publicaron simultáneamente en una veintena de países constituyendo un acontecimiento editorial sólo comparable al que rodea el lanzamiento de un *best seller* de la literatura popular.

Corresponde preguntarse en consecuencia por las razones de esta distinta "fortuna" de los filósofos políticos contemporáneos. La respuesta parece meridianamente clara: al haber perdido por completo su filo crítico, la filosofía política se convirtió en una práctica teórica inofensiva que, con su falsa rigurosidad y la aparente sofisticación de sus argumentos, no hace otra cosa que plegarse al coro del *establishment* que saluda el advenimiento del "fin de la historia". Un "fin" que debido a inescrutables contingencias habría encontrado al capitalismo y a la democracia liberal como sus rotundos y definitivos triunfadores.

La filosofía política se transforma así en un fecundo terreno para la atracción de espíritus otrora inquietos, que poco a poco pasan de la discusión sobre temas sustantivos –tránsito del feudalismo al capitalismo, la revolución burguesa y el socialismo, entre otros– a concentrar su atención en la sociedad ahora concebida como un texto interpretable a voluntad, en donde temas tales como la injusticia, la explotación y la opresión desaparecen por completo de la agenda intelectual. Doble función, pues, de la filosofía política en este momento de su decadencia: por un lado, generar discursos tendientes a reafirmar la hegemonía de las clases dominantes consagrando a la sociedad capitalista y a la democracia liberal como la culminación del proceso histórico, al neoliberalismo como la "única alternativa", y al "pensamiento único" como el único pensamiento posible; por el otro, co-optar e integrar a la hegemonía del capital a intelectuales originariamente vinculados, en grados variables por cierto, a los partidos y organizaciones de las clases y capas subalternas, logrando de este modo una estratégica victoria en el campo ideológico. En consecuencia, no hacen falta mayores esfuerzos para percibir las connotaciones fuertemente conservadoras de la filosofía política en su versión convencional.

III

En todo caso, las causas de la deserción de los intelectuales del campo de la crítica y la revolución –¿una reversión de la "traición de los intelectuales" tematizada por Julien Benda en los años de la posguerra?– son muchas, y no pueden ser exploradas aquí. Baste con decir que la formidable hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento de la "sensibilidad posmoderna" se cuentan entre los principales factores, los cuales se combinaron para dar ímpetus a un talante "antiteórico" fuertemente instalado en las postrimerías del nuestro siglo. Todo esto tuvo el efecto de potenciar extraordinariamente la masiva capitulación ideológica de la gran mayoría de los intelectuales, un fenómeno que adquirió singular intensidad en América Latina.

Tal como lo hemos planteadoanteriormente, en el clima ideológico actual dominado por la embriagante combinación del nihilismo posmoderno y tecnocratismo neoliberal ha estallado una abierta rebelión en contra de la teoría social y política, y muy especialmente de aquellas vertientes sospechosas de ser herederas de la gran tradición de la Ilustración (Boron, 1998 b). Obviamente, la filosofía política, al menos en su formato clásico, se convirtió en una de las víctimas predilectas de este nuevo *ethos* dominante: cualquier visión totalizadora (aún aquellas anteriores al Siglo de las Luces) es despreciada como un obsoleto "gran relato" o una ingenua búsqueda de la utopía de la "buena sociedad", metas éstas que desafinan con estridencia en el coro dominado por el individualismo, el afán de lucro y el egoísmo más desenfrenado.

En la ciencia política, una disciplina que en los últimos treinta años ha estado crecientemente expuesta a la insalubre influencia de la economía neoclásica, y en fechas más recientes del posmodernismo en sus distintas variantes, la crisis teórica asumió la forma de una "huida hacia adelante" en pos de una nueva piedra filosofal: los microfundamentos de la acción social, que tendrían la virtud de revelar en su primigenia amalgama de egoísmo y racionalidad las claves profundas de la conducta humana. A partir de este "hallazgo", toda referencia a circunstancias históricas, factores estructurales, instituciones políticas, contexto internacional o tradiciones culturales, fue interpretada como producto de una enfermiza nostalgia por un mundo que ya no existe, que ha estallado en una miríada de fragmentos que sólo han dejado en pie —triunfante y erguido en medio del derrumbe— el "hollywoodesco" héroe del "relato" neoliberal y posmoderno: el individuo.

La consecuencia de este lamentable extravío teórico ha sido la fenomenal incapacidad, tanto de la ciencia política de inspiración *behavioralista* como de la filosofía política convencional, para predecir acontecimientos tan extraordinarios como la caída de las "democracias populares" de Europa del Este (Przeworski, 1991: 1). Fracaso, conviene no olvidarlo, análogo en su magnitud e implicaciones a la ineptitud de la teoría económica neoclásica para anticipar algunos de los acontecimientos más conmocionantes de los últimos años: la crisis de la deuda en 1982, el *crack* bursátil de Wall Street en 1987, y las crisis del Tequila en 1994 y del Sudeste asiático en 1998. Pese a ello, en la ciencia política se continúa caminando alegremente al borde del abismo profundizando la asimilación del arsenal metodológico de la economía neoclásica –reflejada en el auge apabullante de las teorías de la "elección racional"– a la vez que se abandona velozmente a la tradición filosófico-política que, a diferencia de las corrientes de moda, siempre se caracterizó por su atención a los problemas fundamentales del orden social. No por casualidad la ciencia política ilustra en el universo de las ciencias sociales el caso más exitoso de "colonización" de una disciplina a manos de otra, vehiculizado en este caso por la abrumadora imposición de la metodología de la economía neoclásica como "paradigma" inapelable que establece la "cientificidad" de una práctica teórica. Ni en la sociología ni en la antropología o la historia los paradigmas de la "elección racional" y el "individualismo metodológico" han alcanzado el grado formidable de hegemonía que detentan en la ciencia política en sus más variadas especialidades con las consecuencias por todos conocidas: pérdida de relevancia de la reflexión teórica, creciente distanciamiento de la realidad política, esterilidad propositiva. El resultado: una ciencia política que muy poco tiene que decir sobre los problemas que realmente importan, y que se declara incapaz de alumbrar el camino en la búsqueda de la buena sociedad.

La crisis teórica a la que aludimos se potenció con la confluencia entre el neoliberalismo y el auge del posmodernismo como una forma de sensibilidad, o como un "sentido común" epocal. Frederick Jameson ha definido al posmodernismo como la "lógica cultural del capitalismo tardío", y ha insistido en señalar la estrecha vinculación existente entre el posmodernismo como estilo de reflexión, canon estético y formas de sensibilidad, y la envolvente y vertiginosa dinámica del capitalismo globalizado (Jameson, 1991).

Ahora bien: lo que queremos señalar aquí es que las diversas teorías que se construyen a partir de las premisas del posmodernismo comparten ciertos supuestos básicos situados en las antípodas de los que animan la tradición de la filosofía política, comenzando por un visceral rechazo a nociones tales como "verdad", "razón" y "ciencia" (Torres y Morrow, 413). Estos conceptos fueron y aún son, en su formulación tradicional, objeto merecido de una crítica radical por parte del pensamiento marxista al desenmascarar sus límites y sus articulaciones con la ideología dominante. En el racionalismo que prevaleciera desde los albores del Iluminismo, y que luego habría de ser mortalmente atacado por la obra de Marx, Freud y en menor medida Nietzche, los tres conceptos aludían a realidades eternas e inconmovibles, situadas más allá de las luchas sociales y de los intereses de las clases en conflicto. En la apoteosis positivista de la Ilustración, "Verdad", "Razón" y "Ciencia" se escribían así, con mayúsculas, denotando de este modo la supuesta supratemporalidad de fenómenos a los cuales se les atribuía rasgos metasociales. Fue precisamente Marx el primero en socavar irremediablemente los cimientos del credo iluminista al instalar la sospecha en contra del optimismo de la Ilustración, desnudando la naturaleza histórico-social de la mencionada trilogía y proponiendo una novedosa epistemología que rechazaba el absolutismo racionalista sin por eso caer en las trampas del relativismo. Si un sentido tiene la obra de la Escuela de Frankfurt, es precisamente el de haber transitado y profundizado por el camino abierto por la critica marxiana, desmitificando la "Razón" del Iluminismo y poniendo al desnudo las contradicciones que se desatarían apocalípticamente en nuestro siglo durante el nazismo. Es por eso que nos parece oportuno aclarar que el sentido asignado en este trabajo a las voces "verdad", "razón" y "ciencia" para nada remite al consenso establecido por la dominante filosofía anglosajona en relación a estos temas, y sobre cuyas insanables limitaciones no habremos de ocuparnos aquí.

Habría que agregar a lo anterior que el así llamado "giro lingüístico" que en buena medida ha "colonizado" a las ciencias sociales, remata en una concepción producto de la cual los hombres y mujeres históricamente situados se difuminan en espectrales figuras que habitan en "textos" de diferentes tipos, constituyendo su gaseosa identidad como producto del influjo de una miríada de signos y símbolos heteróclitos. Dado que estos textos contienen paradojas y contradicciones varias, nos enfrentamos al hecho de que su "verdad" es indefinible. La extrema versatilidad de los mismos contribuye a generar un sinfín de interpretaciones acerca de cuya "pertinencia" o "verdad" nada podemos decidir. Es bien conocida la argumentación de Umberto Eco en relación a los absurdos a los cuales se puede llegar a partir de la ilimitada capacidad interpretativa que Richard Rorty confiere al sujeto que descifra el texto. En su polémica con el filósofo norteamericano, Eco sostuvo que luego de haber leído con mucha atención los Evangelios llegó a la conclusión de que lo que las Sagradas Escrituras indicaban unívocamente era que alguien como Rorty merecía ser sometido al fuego purificador de la hoguera. La capitulación del posmodernismo ante todo criterio de verdad y coherencia no dejó a Rorty otro camino que aceptar la humorada del novelista y semiólogo italiano, quien de este modo puso admirablemente sobre la mesa las inconsistencias del "universo ilimitado de lecturas textuales" propuesto por los filósofos posmodernos. Es innecesario insistir en demasía sobre el hecho de que el radical ataque del posmodernismo a la noción misma de verdad, y no sólo a la versión ingenua del racionalismo, comporta una crítica devastadora a toda concepción de la filosofía no sólo como un saber comprometido con la búsqueda de la verdad, el sentido, la realidad o cualesquiera clase de propósito ético como la buena vida, la felicidad o la libertad, sino que, de manera más terminante aún, con la propuesta de una filosofía como arma al servicio de la transformación histórica de las sociedades capitalistas. Marx no estaba interesado en producir la "verdad" del capitalismo para satisfacer una

mera curiosidad intelectual. Lo movilizaba la urgente necesidad de trascenderlo como régimen social de producción, para lo cual previamente era necesario contar con una descripción y un análisis riguroso de su estructura, funcionamiento y lógica de desenvolvimiento histórico. En lugar de esto, las distintas corrientes que animan al nihilismo posmoderno proponen metas mucho menos inquietantes, que para nada pueden conmover la placidez del quehacer de la filosofía política en nuestros días: el "pragmatismo conversacionalista" de Rorty, la "paralogía" de Lyotard, las nietzchianas "genealogías" de Foucault, la "democracia radicalizada y plural" de Laclau y Mouffe, y no sin cierto esfuerzo, la "deconstrucción" derridiana (Ford, 292). Claro está que en este heteróclito conjunto de autores habría que trazar una distinción entre quienes proclaman la necesidad de alejarse cuanto antes de Marx, renegando escandalosamente de sus antiguas convicciones, y quienes como Derrida, por ejemplo, partiendo desde posiciones antagónicas a la del marxismo reconocen la necesidad de ir a su encuentro e iniciar un diálogo con él (Derrida, 1994).

Es precisamente por esto que Christopher Norris señaló con acierto que, en su apoteosis, el posmodernismo termina instaurando "una indiferencia terminal con respecto a los asuntos de verdad y falsedad" (Norris, 29). Lo real pasa a ser concebido como un gigantesco y caleidoscópico "simulacro" que torna fútil y estúpido cualquier intento de pretender establecer aquello que Nicolás Maquiavelo, sin la menor duda un orgulloso hombre de la "modernidad", llamaba la *veritá effetuale delle cose*, es decir, la verdad efectiva de las cosas. Las fronteras que delimitan la realidad de la fantasía, así como las que separan la ficción de lo efectivamente existente, se desvanecieron por completo con la marea posmodernista. Para la sensibilidad posmoderna, en cambio, la realidad no es otra cosa que una infinita combinatoria de juegos de lenguaje, una descontrolada proliferación de signos sin referentes ni agentes, y un cúmulo de inquebrantables ilusiones, resistentes a cualquier teoría crítica empeñada en develar sus contenidos mistificadores y fetichizantes. Como bien observa Norris, la obra de Jean Baudrillard llevó hasta sus últimas consecuencias el irracionalismo posmoderno: "no nos es posible saber" si realmente la Guerra del Golfo tuvo lugar o no, decía Baudrillard mientras las bombas norteamericanas llovían sobre Bagdad (Norris, 29). La consecuencia de esta postura es que la realidad se convierte en un "fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de interpretar la experiencia desde una perspectiva sociocultural dada" (Norris, 21).

Si razonamientos como éstos –"ocurrencias" más que "ideas", para utilizar la apropiada distinción frecuentemente empleada por Octavio Paz– significan un ataque a mansalva a la misma noción de la verdad, y por extensión a la de teoría y ciencia, el ensañamiento posmoderno con la herencia de la Ilustración no se limita sólo a esto. Igual suerte corre la noción de "historia", y junto con ella, a juicio de Ford, las de "causalidad, continuidad lineal, unidad narrativa, orígenes y fines". También aquí la distinción entre realidad y ficción histórica queda completamente borrada, y la primera puede ser cualquiera del infinito número de juegos de lenguaje posibles (Ford, 292; Norris, 29). Va de suyo que estas nuevas posturas no son tan sólo el resultado de puras rencillas epistemológicas, como a veces se pretende argumentar. Por el contrario, llevan en su frente la indeleble marca de la política. Aún el observador más inexperto no dejaría de advertir la funcionalidad de ciertos planteamientos posmodernos para el conglomerado de monopolios que domina la economía mundial: los mercados son máquinas impersonales en donde no existen clases dominantes, y las diversas formas de opresión y explotación son sólo construcciones retóricas de los irreductibles enemigos del progreso y la civilización. Tal como lo planteara Hayek en su incondicional apología de la sociedad de mercado, a nadie hay que responsabilizar por las desventuras e infortunios propios de la posición que nos ha asignado la lotería de la vida (Hayek, p. 31 y ss.).

IV

La “sensibilidad posmoderna” ha dado lugar a la coagulación de un “clima cultural” cuyo desprecio y hostilidad hacia la reflexión filosófico-política no son difíciles de identificar. Dentro del vasto conglomerado que constituye la cultura posmoderna en nuestra región quisiéramos subrayar, siguiendo las penetrantes observaciones de Martín Hopenhayn, aquellas dos que nos parecen más pertinentes en relación a nuestro tema (Hopenhayn, 1994). La primera es la radical resignificación de la existencia personal alentada por el posmodernismo: aquélla adquiere ahora sentido a partir de una suma de “pequeñas razones” –el crecimiento personal, el pragmatismo político, la promoción profesional, las transgresiones morales, la exaltación de la importancia de las formas y el estilo, etc.–, que vinieron tardía y muy imperfectamente a sustituir a la perdida “razón total” que guiaba la vigilia y el sueño de los revolucionarios sesenta. El resultado ha sido una notable revalorización del individualismo (otrora una actitud en el mejor de los casos sospechosa, cuando no abiertamente repugnante) y el desprestigio de todo lo que “huela” a colectivismo (partidos, sindicatos, movimientos sociales). También, el abandono de reglas elementales de coherencia personal en materia de valores y sentidos y su sustitución por la exaltación de los aspectos formales, el diseño y el estilo. (Hopenhayn, p. 19)

En segundo lugar, según nuestro autor, la desaparición del “estado terminal” prefigurado por la revolución ha instalado el “adhoquismo” y una vertiginosa provisoriedad que exigen la constante readecuación de los objetivos e instrumentos de la acción individual y colectiva a los cambiantes vientos de la coyuntura. Las consecuencias políticas de este cambio cultural no podían ser más perniciosas: por una parte, una perversa transformación de las estrategias, que de ser medios para el logro de un fin noble y glorioso se transforman en fines en sí mismas, todo lo cual remata en la práctica renuncia a pensar siquiera –¡no digamos construir!– una sociedad diferente. Por la otra, la instauración de una suerte de “imperio de lo efímero”, parafraseando a Lipovetsky, con el consiguiente auge del “cortoplacismo” que en la esfera política remata en la metamorfosis de las formas, de lo táctico y lo estratégico, de los estilos y de lo discursivo, monstruosamente reconvertidos en fines autonomizados por completo de cualquier utopía, o, en términos menos exigentes, de cualquier ideal mínimamente trascendente. “Si con la imagen de la revolución las acciones podían inscribirse sobre un horizonte claro y distinto, sin esa imagen la visión tiende a conformarse con el corto plazo, el cambio mínimo, la reversión intersticial” (Hopenhayn, p. 19).

Como bien reconoce Hopenhayn, la cultura del posmodernismo hace que la mera indagación acerca del sentido y los ejes de la historia se torne prácticamente imposible de formular sin cuestionar de raíz los fundamentos mismos de la cultura dominante. Ya no se trata de discutir la validez, alcance o viabilidad política de una propuesta revolucionaria o genuinamente reformista. Es mucho más grave: en el posmodernismo concebido como la “lógica cultural del capitalismo tardío”, no hay lugar en el espacio simbólico para pensar en una historia con sentido o cuyo desarrollo transite sobre ciertos ejes ordenadores que permitan diferenciar entre alternativas (Jameson, 1991). De ahí la extraordinaria importancia, tanto teórica como práctica que asumen en los tiempos actuales la lucha ideológica y el desarrollo de una “contrahegemonía” gramsciana que desarme los mecanismos de la dominación simbólico-cultural exitosamente instalados por las clases dominantes en esta fase de reestructuración neoliberal y reaccionaria del capitalismo. Sin la mediación de dicha operación no existen posibilidades de una reflexión teórica rigurosa y profunda que permita comprender los rasgos específicos e idiosincráticos del capitalismo de fin de siglo y las ciencias sociales: la ciencia política, la economía, la sociología, etc., involucionan hasta convertirse en una engañosa regurgitación de los lugares comunes de la ideología dominante, en fórmulas legitimizantes –vía un saber pretendidamente “científico y neutral”– del *status quo,* precisamente en un período en el cual las injusticias sociales y la explotación clasista han superado los límites alcanzados en las etapas más crueles y salvajes de la historia del capital. Obviamente, la reconstrucción de una teoría crítica, en la cual, como ya dijéramos, el marxismo ocupa un lugar privilegiado– es una condición necesaria, si bien no suficiente, para el desarrollo de una praxis política transformadora. Desde sus escritos juveniles Marx se esmeró por subrayar la productividad histórica del vínculo teoría/praxis, y sus numerosas

observaciones empíricas al respecto son más válidas hoy que ayer. La construcción político-intelectual de la contra-hegemonía es imprescindible no sólo para una correcta comprensión del mundo, sin la cual no se lo podrá cambiar, sino también para su necesaria transformación. El pertinaz avance del capitalismo hacia su desenlace bárbaro imprime al proceso de recuperación teórica de la filosofía política una urgencia y una trascendencia excepcionales.

El argumento precedente implica también rechazar el supuesto, común entre los intelectuales representativos de la "sensibilidad posmoderna", de que dicha cultura constituya una "etapa superior" e irreversible destinada, *ad usum* Fukuyama, a "eternizarse" junto con el capitalismo y la democracia liberal. Nada autoriza a pensar que la coagulación de los elementos que han cristalizado en la cultura posmoderna pueda permanecer incólume hasta el fin de los tiempos. Se trata de una época especial, transitoria como todas las demás, de un modo de producción históricamente determinado y sujeto a una dialéctica incesante de contradicciones, cuyo resultado no puede ser otro que una transformación radical del sistema. Llegados a este punto conviene recordar la sabia advertencia de Engels cuando decía que había que cuidarse de "convertir nuestra impaciencia en un argumento teórico": el reconocimiento de la creatividad del "viejo topo" de la dialéctica histórica y la actualización de la historicidad y la finitud del capitalismo no pueden dar lugar a planteamientos milenaristas que lleven a esperar el "desenlace decisivo" de la noche a la mañana, como sueñan algunas sectas de la izquierda. La descomposición y crisis final del capitalismo como sistema histórico-universal y su reemplazo superador será un proceso largo, violent,o y pletórico de marchas y contramarchas. Lo importante, como decía Galileo, es que ya se encuentra en movimiento: *Eppur si muove!*

Por lo tanto, cualquier tentativa de interpretar la problemática integral de nuestra época dando las espaldas al proceso histórico está condenada a convertirse en un artefacto retórico al servicio de la ideología dominante. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que aún cuando la pareja "neoliberalismo/posmodernismo" haya logrado establecer en el capitalismo de fin de siglo una hegemonía ideológica sin precedentes, ésta dista mucho de ser completa y de someter a sus dictados a las distintas clases, sectores y grupos sociales por igual. El grado desigual de esta penetración ideológica es inocultable, y el espacio potencial que se encuentra disponible para una crítica radical no debería ser subestimado. Una filosofía política reconciliada con el pensamiento crítico podría cumplir un papel muy importante en este sentido.

Recapitulando: no hace falta insistir demasiado sobre el "conservadurismo" del clima de opinión predominante. Es evidente que el ataque del nihilismo e irracionalismo posmodernos a las fuentes mismas de la filosofía política culmina en el liso y llano renunciamiento a toda pretensión de desarrollar una teoría científica de lo social. Quienes adhieren a esta perspectiva, cuyas connotaciones conformistas y conservadoras no pueden pasar inadvertidas para nadie, suelen refugiarse en un solipsismo metafísico que se desentiende por completo de la misión de interpretar críticamente al mundo, y con más énfasis todavía, de cambiarlo. La famosa "Tesis Onceava" de Marx queda así archivada hasta nuevo aviso, y la filosofía política se convierte en un saber esotérico, inofensivo e irrelevante. Chantal Mouffe ilustra esta capitulación de la filosofía política con palabras que no tienen desperdicio:

> "Por eso, cuando hablo de filosofía política ... siempre insisto en que lo que estoy tratando de hacer es una filosofía posmetafísica. También podría llamarla una filosofía política *'debole'*, para retomar la expresión de Vattimo. Es justamente pensar qué queda del proyecto de la filosofía política una vez que se acepta realmente la contingencia, cuando se acepta situarse en un campo posmetafísico. ... Una filosofía política posmetafísica ... consiste en formular argumentos, formular vocabularios que van a permitir argumentar en torno a la libertad, en torno a la igualdad, en torno a la justicia. ... Lo que debe ser abandonado completamente es la problemática de Leo Strauss acerca de la definición del buen régimen; eso es el tipo de pregunta que una filosofía posmetafísica rechaza" (Attili, pp. 146-147).

La modesta y fragmentaria misión de la filosofía política sería elaborar discursos y acuñar vocabularios que nos permitan "argumentar" en torno a la libertad, la igualdad y la justicia. Pero, eso sí, se trata solamente de "argumentar": ni plantear una crítica al orden social existente ni, menos todavía, proponer unas vías de superación para salir del lamentable estado de cosas en que nos debatimos. Y además, dichas argumentaciones sólo serán bienvenidas a condición de que las mismas sean por completo indiferentes ante cualquier noción de "buena sociedad" y se abstengan de incurrir en cuestionamientos a la "anti-utopía" realmente existente. Es decir, a condición de que tan oportunos razonamientos sobre la libertad, la igualdad y la justicia sean discursos intrascendentes o bellas palabras que dulcifiquen las condiciones imperantes en el capitalismo de fin de siglo. ¿Argumentaciones o divagaciones?

V

Llegados a este punto cabría preguntarnos: ¿qué puede ofrecer el marxismo a la filosofía política? La respuesta debería, a nuestro juicio, orientarse en tres direcciones: (a) una visión de la totalidad; (b) una visión de la complejidad e historicidad de lo social; (c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis.

(a) En lo tocante a la visión de la totalidad, es conveniente recordar las observaciones que Gyorg Lúkacs –en su célebre *Historia y Conciencia de Clase* – hiciera a propósito de su crítica a la fragmentación y reificación de las relaciones sociales en la ideología burguesa. El fetichismo característico de la sociedad capitalista tuvo como resultado, en el plano teórico, la construcción de la economía, la política, la cultura y la sociedad como si se tratara de otras tantas esferas separadas y distintas de la vida social, cada una reclamando un saber propio y específico e independiente de los demás. En contra de esta operación, sostiene Lukács, "la dialéctica afirma la unidad concreta del todo", lo cual no significa, sin embargo, hacer *tabula rasa* con sus componentes o reducir "sus varios elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad" (Lukács, 1971: 6-12). Esta idea es naturalmente una de las premisas centrales del método de análisis de Marx, y fue claramente planteada por éste en su famosa *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*: "lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso" (Marx, 1973: 101). No se trata, en consecuencia, de suprimir o negar la existencia de "lo diverso", sino de hallar los términos exactos de su relación con la totalidad. En un balance reciente de la situación de la teoría política, David Held lo decía con total claridad: parecería que conocemos más de las partes y menos del todo, "y corremos el riesgo de conocer muy poco aún acerca de las partes porque sus contextos y condiciones de existencia en el todo están eclipsadas de nuestra mirada" (Held, 4). Está en lo cierto Lúkacs cuando afirma que los determinantes sociales y los elementos en operación en cualquier formación social concreta son muchos, pero la independencia y autonomía que aparentan tener es una ilusión puesto que todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí. De ahí que nuestro autor concluya que tales elementos "sólo pueden ser adecuadamente pensados como los aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico" (Lukács, 12-13).

Es necesario, por lo tanto, adoptar una metodología que habilite al observador para producir una reconstrucción teórica de la totalidad socio-histórica. Este método, sin embargo, nada tiene que ver con el monocausalismo o el reduccionismo economicistas, puesto que como bien lo recuerda nuevamente Lukács:

> "No es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués sino el punto de vista de la totalidad. ... La separación capitalista del productor y el proceso total de la producción, la división del proceso de trabajo en partes a expensas de la humanidad individual del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que deben producir continuamente, día y noche, tienen que tener una profunda influencia sobre el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo" (Lukács, 27).

La visión marxista de la totalidad, claro está, es bien distinta de la imaginada por los teóricos posmodernos, que la conciben como un archipiélago de fragmentos inconexos y contingentes que desafía toda posibilidad de representación intelectual. Tal visión hipostasiada de la totalidad hace que ésta se volatilice bajo la forma de un "sistema" tan omnipresente y todopoderoso que se torna invisible ante los ojos de los humanos e incólume a cualquier proyecto de transformación. No sólo eso: como bien lo anota Terry Eagleton, "(H)ay una débil frontera entre plantear que la totalidad es excelsamente irrepresentable y asegurar que no existe", tránsito que los teóricos posmodernos hicieron sin mayores escrúpulos (Eagleton, 23).

El concepto de totalidad que requiere no sólo la filosofía política sino también el programa más ambicioso de reconstrucción de la ciencia social, nada tiene pues en común con aquellas formulaciones que la interpretan desde perspectivas "holistas" u organicistas que, como observara Kosik, "hipostasían el todo sobre las partes, y efectúan la mitologización del todo". Este autor observó con razón que "la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias"; que la totalidad se diluye en una abstracción metafísica si no considera simultáneamente a "la base y la superestructura" en su recíprocas relaciones, en su movimiento y desarrollo; y finalmente, si no se tiene en cuenta que son los hombres y mujeres "como sujetos históricos reales" quienes crean en el proceso de producción y reproducción social tanto la base como la superestructura, construyen la realidad social, las instituciones y las ideas de su tiempo, y que en esta creación de la realidad social los sujetos se crean a sí mismos como seres históricos y sociales (Kosik, 74).

Como se comprenderá, de lo anterior se desprende una conclusión contundente: si la filosofía política tiene algún futuro, si ha de sobrevivir a la barbarie del reduccionismo y la fragmentación características del neoliberalismo o al nihilismo conservador del posmodernismo, disfrazado de "progresismo" en algunas de sus variantes, tal empresa sólo será posible siempre y cuando se reconstituya siguiendo los lineamientos epistemológicos que son distintivos e idiosincrásicos de la tradición marxista y que no se encuentran, en su conjunto, reunidos en ningún otro cuerpo teórico: su énfasis simultáneo en la totalidad y en la historicidad; en las estructuras y en los sujetos hacedores de la historia; en la vida material y en el inconmensurable universo de la cultura y la ideología; en el espíritu científico y en la voluntad transformadora; en la crítica y la utopía. Es precisamente por esto que la contribución del marxismo a la filosofía política es irremplazable.

(b) en relación a la visión de la complejidad e historicidad de lo social que provee el marxismo, es más que nunca necesaria en situaciones como la actual, cuando el "clima cultural" de la época es propenso a simplificaciones y reduccionismos de todo tipo. Es importante subrayar el hecho de que este tipo de operaciones ha sido tradicionalmente facilitado por la extraordinaria penetración del positivismo en la filosofía y en la práctica de las así llamadas "ciencias duras". Sin embargo, tal como muy bien lo observa el *Informe Gulbenkian,* los nuevos desarrollos en dichas ciencias, cuyo método las ciencias sociales trataron arduamente de emular bajo la hegemonía del positivismo, produjeron un radical cuestionamiento de los supuestos fundamentales que guiaban la labor científica hasta ese entonces. En efecto, las nuevas tendencias imperantes

> "han subrayado la no-linealidad sobre la linealidad, la complejidad sobre la simplificación y la imposibilidad de remover al observador del proceso de medición y ... la superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre la precisión de los análisis cuantitativos" (Gulbenkian, 61).

Estas nuevas orientaciones del pensamiento científico más avanzado no hacen sino confirmar la validez de algunos de los planteamientos metodológicos centrales del materialismo histórico, tradicionalmente negados por el *mainstream* de las ciencias sociales y que ahora, por una vía insólita, recobran una inesperada actualidad. En efecto, la crítica a la linealidad de la lógica positivista, a la simplificación de los análisis tradicionales que reducían la enorme complejidad de las formaciones sociales a unas pocas variables cuantitativamente definidas

y mensuradas, a la insensata pretensión empirista –compartida por la misma sociología comprensiva de Max Weber– de la "neutralidad valorativa" de un observador completamente separado del objeto de estudio, y por último, la insistencia clásica del marxismo en el sentido de procurar una interpretación cualitativa de la complejidad que superase las visiones meramente cuantitativistas y pseudo-exactas del saber convencional, han sido algunos de los rasgos distintivos de la crítica que el marxismo ha venido efectuando a la tradición positivista en las ciencias sociales desde sus orígenes. Conviene, por lo tanto, tomar nota de esta tardía pero merecida reivindicación.

En este sentido debería celebrarse también la favorable recepción que ha tenido la insistencia de Ilya Prigogine, uno de los redactores del *Informe Gulbenkian*, al señalar el carácter abierto y no pre-determinado de la historia. Su reclamo es un útil recordatorio para los dogmáticos de distinto signo: tanto para los que desde una postura supuestamente marxista –en realidad anti-marxista y no dialéctica– creen en lo inexorable de la revolución y el advenimiento del socialismo, como para los que con el mismo empecinamiento celebran "el fin de la historia" y el triunfo de los mercados y la democracia liberal. Lamentablemente, el empeño que muchos "posmarxistas" ponen en criticar al reduccionismo economicista y el determinismo no parece demasiado ecuánime: mientras se ensañan destruyendo con arrogancia al "hombre de paja" marxista construido por ellos mismos –en realidad, un indigesto cocktail de stalinismo y "segundainternacionalismo"–, su filo crítico y la mordacidad de sus comentarios se diluyen por completo a la hora de enfilar los cañones de su crítica al fundamentalismo neoliberal y el hiper-determinismo que caracteriza al "pensamiento único".

Según el marxismo la historia implica la sucesiva constitución de coyunturas. Claro que, a diferencia de lo que proponen los posmodernos, éstas no son el producto de la ilimitada capacidad de combinación "contingente" que tienen los infinitos fragmentos de lo real. Existe una relación dialéctica y no mecánica entre agentes sociales, estructura y coyuntura: el carácter y las posibilidades de esta última se encuentran condicionados por ciertos límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades a la vez que clausuran otras. Sin campesinado no hay revuelta agraria. Sin capitalistas no hay revolución burguesa. Sin proletariado no hay revolución socialista. Sin "empate de clases" no hay salida bonapartista. Los ejemplos son numerosos y rotundos en sus enseñanzas: las coyunturas no obedecen al capricho de los actores ni tienen el horizonte ilimitado del deseo o de las pulsiones inconscientes. Bajo algunas circunstancias, Marx *dixit* , los hombres podrán hacer la historia. En otras, no. Y en ambos casos, tendrán ante sí la tarea prometeica de tratar de convertirse en hacedores de la historia bajo condiciones –historia, estructuras, tradiciones políticas, cultura– no elegidas por ellos. Por eso la coyuntura y la historia son para el marxismo construcciones abiertas: la dialéctica del proceso histórico es tal que, dadas ciertas condiciones, debería conducir a la trascendencia del capitalismo y al establecimiento del comunismo. Pero no hay nada que garantice este resultado. Marx lo dijo con palabras inolvidables, "olvidadas" tanto por sus adeptos más fanatizados como por sus críticos más acerbos: "socialismo o barbarie". Si los sujetos de la revolución mundial no acuden con puntualidad a su cita con la historia, la maduración de las condiciones objetivas en el capitalismo puede terminar en su putrefacción y la instauración de formas bárbaras y despóticas de vida social.

En los años finales de su vida, conmovido por la caída del Imperio alemán y el triunfo de la revolución en Rusia, Weber acuñó una fórmula que conviene recordar en una época como la nuestra, tan saturada por el triunfalismo neoliberal: "sólo la historia decide". Pero sería un acto de flagrante injusticia olvidar que fue el propio fundador del materialismo histórico quien una y otra vez puntualizó el carácter abierto de los procesos históricos. Para Marx lo concreto era lo concreto por ser la síntesis de múltiples determinaciones y no el escenario privilegiado en el cual se desplegaba tan sólo el influjo de los factores económicos. Fue por ello que Marx sintetizó su visión no determinista del proceso histórico cuando pronosticó que en algún momento de su devenir las sociedades capitalistas deberían enfrentarse al dilema de hierro enunciado más arriba. No había lugar en su teoría para "fatalidades históricas" o "necesidades ineluctables" portadoras del socialismo con independencia de

la voluntad y de las iniciativas de los hombres y mujeres que constituyen una sociedad. Las observaciones de Prigogine deben por esto mismo ser bienvenidas en tanto que ratifican, desde una reflexión completamente distinta originada en las "ciencias duras" que abre novedosas perspectivas, algunas importantes anticipaciones teóricas de Marx.

(c) Finalmente, creemos que el marxismo puede efectuar una contribución valiosa a la filosofía política insuflándole una vitalidad que supo tener en el pasado y que perdió en épocas más recientes. Vitalidad que se derivaba del compromiso que aquélla tenía con la creación de una buena sociedad o un buen régimen político. Más allá de las críticas que puedan merecernos las diversas concepciones teóricas que encontramos en el seno de la gran tradición de la filosofía política, lo cierto es que todos ellas tenían como permanente telón de fondo la preocupación por dibujar los contornos de la buena sociedad y el buen estado, y por encontrar nuevos caminos para hallar la felicidad y la justicia en la tierra. Que la propuesta fuese la república perfecta de Platón, el asombroso equilibrio del "justo medio" aristotélico, el sometimiento de la Iglesia a los poderes temporales como en Marsilio, la intrigante utopía de Moro, la construcción de la unidad nacional y del Estado en Italia como en Maquiavelo, la supresión despótica del terror como en Hobbes, la comunidad democrática de Rousseau o la sociedad comunista de Marx y Engels, para nada invalida el hecho que todos estos autores, a lo largo de casi veinticinco siglos, siempre concibieron su reflexión como una empresa teórico-práctica y no como un ejercicio onanístico que se regodeaba en la manipulación abstracta de categorías y conceptos completamente escindidos del mundo real.

Llegados a este punto es necesario reconocer sin embargo que el complejo itinerario recorrido por el marxismo como teoría social y política dista mucho de estar exento de problemas y contradicciones. Lo que Perry Anderson denominara "el marxismo occidental" –la producción teórica comprendida entre comienzos de la década del veinte y finales de los años sesenta– se caracterizó precisamente por "el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política", un fenómeno, aunque no idéntico, bastante similar al que caracteriza en nuestro tiempo a la filosofía política convencional (Anderson, p. 29). Las raíces de esta reversión se hunden tanto en la derrota de los proyectos emancipadores de la clase obrera europea en los años de la primera postguerra y la frustración de las expectativas revolucionarias ocasionadas por el estalinismo como en los efectos paralizantes derivados de la inesperada capacidad del capitalismo para sobreponerse a la Gran Depresión de los años treinta y la espectacular recuperación de la postguerra. Este divorcio entre teoría y práctica y entre reflexión teórica e insurgencia popular, que tan importante fuera en el marxismo clásico, tuvo consecuencias que nos resultan harto familiares en nuestro tiempo: por una parte, la desorbitada concentración de los teóricos marxistas sobre tópicos de carácter epistemológico y en algunos casos puramente metafísicos; por el otro, la adopción de un lenguaje crecientemente especializado e inaccesible, plagado de innecesarios tecnicismos, oscuras argumentaciones y caprichosa retórica. Tal como lo observa Anderson, "la teoría devino ... en una disciplina esotérica cuya jerga altamente especializada era una medida de su distancia de la vida política práctica" (Anderson, p. 53).

La situación imperante en la filosofía política hoy se encuentra lamentablemente dominada por tendencias similares que la separan tajantemente de la realidad social. Al igual que el caso del marxismo occidental, este divorcio se manifiesta en los rasgos solipsistas y esotéricos que caracterizan a la mayor parte de su producción actual. Si bien su predominio comienza a dar algunas claras muestras de resquebrajamiento, lo cierto es que el golpe decisivo para volver a reconstituir el nexo teoría/praxis y sacar a la filosofía política de su enfermizo ensimismamiento, sólo podrá aportarlo la contribución de un marxismo ya recuperado de su extravío "occidental" y reencontrado con lo mejor de su gran tradición teórica. De ahí que su reintroducción en el debate filosófico-político contemporáneo sea una de las tareas más urgentes de la hora, especialmente si se cree que la filosofía política debería tener algo que ofrecer a un mundo tan deplorable como aquél en que vivimos.**c**

***** Ponencia presentada a las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, organizadas por EURAL y la Carrera de Ciencia Política bajo el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. El autor desea agradecer a Alejandra Ciriza por sus incisivas criticas a una versión preliminar de este trabajo.

Bibliografía

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books)

Attili, Antonella 1996 "Pluralismo agonista: la teoría ante la política. (Entrevista con Chantal Mouffe)", en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid: Diciembre de 1996), Nº 8

Boron, Atilio A. 1998a "El 'Manifiesto Comunista' hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar" (mimeo: CLACSO)

Boron, Atilio A. 1998b "¿Una teoría social para el siglo XXI?", ponencia presentada al_XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal: Canadá, 1998)

Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina.* (Buenos Aires: CBC/Eudeba, 3ra. edición)

Boron, Atilio A. 1996 "El 'postmarxismo' de Ernesto Laclau", en *Revista Mexicana de Sociología* , Nº 1.

Boron, Atilio A. y Oscar Cuéllar 1984 "Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía", en *Revista Mexicana de Sociología* , Nº 2.

Bosoer, Fabián y Francisco Naishtat, 1998 "Filosofía y Política a fin de siglo. Entrevista a Etienne Tassin y John Searle", en *Zona,* suplemento dominical de*Clarín* (Buenos Aires: 5 de Julio de 1998) pp. 8-9.

Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York and London: Routledge)

Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf)

Eagleton, Terry 1997 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós)

Ford, David 1989 "Epilogue: Postmodernism and Postcript", en David F.

Ford, compilador,*The Modern Theologians* , vol. 2, (Oxford: Basil Blackwell), pp. 291-297.

Gulbenkian Commission 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, CA: Stanford University Press)

Hayek, Friedrich A. 1976 *Law, Legislation and Liberty* . Volume 2: "The Mirage of Social Justice" (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976)Held, David (compilador) 1991 *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press)

Hopenhayn, Martín 1994 *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina* (Santiago: Fondo de Cultura Económica)
Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno 1944 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur [1969])
Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el Posmodernismo* (Buenos Aires:
Imago Mundi)

Kosik, Karel 1967 *Dialéctica de lo Concreto* (México: Grijalbo)

Lukács, Georg 1971 *History and Class Conciousness* (Cambridge: MIT Press), pp. 6-12.

Laslett, Peter 1956 "Introduction" , en Peter Laslett, compilador, *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Oxford University Press)

Marx, Karl 1973 *Grundisse* (New York: Vintage Books), p. 101.

Morrow, Raymond A. y Carlos A. Torres 1995 *Social Theory and Education. A critique of theories of social and cultural reproduction* (Albany, SUNY Press)

Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press)

Norris, Christopher 1997 *Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra)

Parekh, Bhikhu 1996 "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", en *La Politica. Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad.* (Barcelona/Buenos Aires: Paidós)

Przeworski, Adam 1991 *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press)

Sánchez Vázquez, Adolfo 1971 *Filosofía de la praxis* (México: Grijalbo)

Wallerstein, Immanuel 1998 "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science" Mensaje Presidencial, XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal)

Weber, Max 1973 *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), pp. 39-101. Véase asimismo, del mismo autor, *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964) pp. 692-694.

PRIMERA PARTE

Actualidad y renovación de los temas clásicos de la filosofía política

EL REPUBLICANISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Roberto Gargarella

¿Qué republicanismo?

Con raíces en la antigüedad clásica, el republicanismo representa una corriente de pensamiento que ha comenzado a "renacer", a finales del siglo XX, a partir del trabajo de un notable grupo de historiadores -norteamericanos en su mayoría- que, desde fines de los '60, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces no consideradas.1 J. Pocock, por ejemplo, hizo referencia a las conexiones entre la tradición mencionada y el humanismo cívico que se desarrollara en la Italia renacentista. B. Bailyn demostró que las principales apoyaturas teóricas de los revolucionarios norteamericanos se encontraban tanto en el Iluminismo o el puritanismo como en el radicalismo inglés (siglos XVII y XV), y más notablemente en el pensamiento clásico. Este revisionismo de la historia angloamericana implicaba desafiar los entendimientos hasta entonces compartidos, según los cuales las principales influencias intelectuales de dicha cultura política se vinculaban, casi exclusivamente, con un pensamiento liberal e individualista.

La reconsideración y revalorización del republicanismo, sin embargo, no quedó como prenda exclusiva de los historiadores. Juristas, politólogos y filósofos también se apoyaron en aquellas influencias republicanas a los fines de re-examinar algunas de las discusiones propias de sus respectivas disciplinas. Autores liberales igualitarios vieron con simpatía este reverdecer del republicanismo, y apelaron a él dándole forma, en algunos casos, a un "republicanismo liberal" en el que encontraron fuente para asentar sus críticas frente al liberalismo conservador.2 E1 pensamiento filosófico comunitarista fue, de todos modos, el que apareció más rápida y sólidamente asociado con el republicanismo. Ello, sobre todo, a partir de fundamentales preocupaciones comunes (por ejemplo, en relación con determinados valores cívicos, o ideales como el del autogobierno). Sin embargo, aún a pesar de tales aparentes "parentescos teóricos," el republicanismo puede seguir considerándose una visión teórica con contenido propio.

Ahora bien ¿qué es, en definitiva, lo que podernos entender por republicanismo? Hasta cierto punto, el significado propio del republicanismo resulta demasiado vago e inasible (y quizás resida en dicha vaguedad parte del atractivo repentino generado por esta corriente). Alexander Hamilton pudo afirmar, al respecto, que la noción de republicanismo a la que se apelaba en su tiempo era empleada con demasiados sentidos diferentes; y John Adams confesaba no haber llegado a entender nunca el significado dé dicho término (más aún, sostenía que nadie que él conociese había alcanzado tal entendimiento).3

De todos modos, tampoco es cierto que nos encontremos frente a una situación de indeterminación conceptual radical. La historia habitualmente asociada con el republicanismo remite a autores, tiempos, y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico, en general (Homero, Sófocles, Eurípiedes, Tucídides, Herodoto, Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), y la república romana, en particular; el resurgimiento de la idea de república en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista; las provincias holandesas apenas liberadas de la monarquía hispana; el republicanismo inglés que alcanza su principal expresión en el influyente modelo de la (así llamada) "Constitución mixta" los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano, sobre todo desde los años inmediatamente posteriores a la independencia; parte del ideario propio de la revolución francesa.4

Por supuesto, las épocas, las regiones y los nombres mencionados nos hablan de ciertos elementos que, efectivamente, podríamos considerar como distintivos del republicanismo. Sin embargo, los mismos datos citados nos refieren también a la presencia de factores muy disimiles dentro de tales versiones del republicanismo. Consciente de tales posibilidades y problemas, en este escrito me inclinaré por presentar al republicanismo distinguiéndolo a partir de lo que podríamos denominar un "mínimo común denominador": ciertas notas aparentemente comunes "propiamente republicanas"- que no niegan la presencia de fuertes diferencias por encima y por debajo de tal "mínimo común", ni la existencia de diferencias respecto a cómo interpretar, aún, tales notas comunes.

En la búsqueda, también, de dicho núcleo común, Philip Pettit destaca la concepción "anti-tiránica" -contraria a toda dominación- del republicanismo.5 La reivindicación de la libertad -la ausencia de dominio, la vida en un "estado libre" -unificaría, sintéticamente, a las distintas visiones republicanas. Q. Skinner, preocupado, especialmente, por el examen de lo que podríamos llamar el "republicanismo clásico" remite también a la defensa del "estado libre" como ideal republicano más característico. En su opinión,

> "[e]ste enfoque decididamente deriva de la filosofía moral romana, y especialmente de aquellos autores que reservaron su mayor admiración para la condenada república: Livio, Salustio y particularmente Cicerón. Dentro de la teoría política moderna, su línea de argumentación fue recogida por la Italia del Renacimiento y empleada para defender las tradicionales libertades de las ciudades-estado tanto contra los signori como contra los poderes de la Iglesia. De los muchos autores que abrazaron la causa del vivere libero en su etapa de formación, el más importante fue, sin duda, Maquiavelo en sus Discorsi sobre los primeros diez libros de

la Historia de Roma de Livio. Una defensa similar de los “estados libres” fue emprendida con posterioridad -bajo la clara influencia de Maquiavelo- por James Harrington, John Milton y ótros republicanos ingleses en el curso de la revolución constitucional del siglo diecisiete. Incluso más tarde, varios elementos de la misma perspectiva fueron condensados...en la oposición al absolutismo de la Francia del siglo dieciocho y, con particular nitidez, en el análisis de la virtud republicana que Montesquieu desarrolla en Deg Esprit des Lois.”6

Esta dimensión reactiva, distintiva del republicanismo, se acompañó sin embargo de al menos otra dimensión igualmente característica de esta corriente: la persistente defensa de ciertos valores cívicos, indispensables, según se asumía, para el logro de la libertad buscada. La lista de valores defendidos por el republicanismo es muy extensa. Los pensadores inscriptos dentro de dicha corriente tendieron a exaltar, por ejemplo, la igualdad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, el coraje, el activismo político, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás. De acuerdo con Macquiavelo, por ejemplo, este compromiso con los demás podía llegar al extremo de requerir que cada ciudadano luchase y diese la vida por el bien común. Sólo de este modo -sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos hacia su comunidad- es que la república iba a tener chances de sobrevivir frente a contratiempos seguros.

Frente a valores como los citados, los republicanos contrapusieron otra larga lista de males sociales y vicios de conducta. Así, tendieron a denostar la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo -lujo en el vestir, comer, tomar, o en el mismo modo de adornar el propio hogar. Sus principales críticas sociales apuntaban, normalmente, hacia la corrupción y las actitudes opresivas de los sectores gobernantes. La monarquía aparecía, entonces, como la obvia fuente generadora de los males mencionados.

Así caracterizada, la propuesta de los republicanos implicaba fuertes demandas sobre los ciudadanos, y fuertes riesgos para la vida común en el caso de que tales demandas no resultaran satisfechas. Para ellos, conforme a Pocock, “[l]a comunidad debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. E1 ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos. . .hacia la injusticia y la corrupción...La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las chances de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud [aparece] ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás.”7

En la articulación de dicho discurso contrario a toda dominación y defensor del autogobierno, los republicanos fueron desarrollando los rasgos más radicales de su postura. De hecho, podría decirse siguiendo a Gordon Wood que el republicanismo constituyó en buena medida “una ideología radical.” Ello, fundamentalmente, a través de su desafío de cada una de “las principales prácticas y presupuestos de la monarquía -su jerarquía, su desigualdad, su devoción por el nepotismo, su patriarquía, su patronazgo, y su dependencia. [Frente a ella, supo defender] concepciones nuevas sobre el individuo, la familia, el estado, y las relaciones del individuo con la familia, el estado, y los demás individuos. El republicanismo ofreció nada menos que nuevas formas de organizar la sociedad. Desafió y disolvió las viejas conexiones monárquicas y le presentó a la gente tipos de compromiso alternativos, nuevas formas de relaciones sociales. Transformó la cultura monárquica y preparó el camino para los levantamientos revolucionarios de fines del siglo dieciocho.”8

En la sección que sigue, completaremos el cuadro presentado sobre el republicanismo y sus principales características, examinando el significado de estas nuevas relaciones entre el individuo y el estado a las que se refería G. Wood.

Las precondiciones de la vida republicana

Las consideraciones hechas hasta aquí nos ayudan a reconocer cuáles son y cómo se articulan los engranajes fundamentales del republicanismo. Ante todo, en su rechazo de la dominación y la tiranía, el republicanismo reivindicó una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos; y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas. Un buen gobierno, así, debía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos.9 Quedamos aquí de este modo enfrentados a lo que tal vez represente la principal enseñanza del viejo republicanismo para nuestros días: la idea de que el auto-gobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad -y así, el modo en que se organiza el sistema de gobierno,10 y el modo en que se regula la economía- queden bajo pleno control de los ciudadanos, y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos.11

Ahora bien, y más específicamente ¿qué medidas podría sugerir un defensor del republicanismo, con el objeto de alcanzar los fines que se propone? ¿Cómo habría de organizar, efectivamente, el sistema político y económico de la república buscada?

En cuanto a las instituciones políticas de la sociedad, podría decirnos el republicanismo, ellas deberían orientarse, en primer lugar, a asegurar la independencia de las personas: a asegurar su no-dominación. Por supuesto, son múltiples los mecanismos a los que, teóricamente, dicha corriente teórica podría recurrir con el objeto de satisfacer esta primera finalidad. Pero vale la pena mencionar algunos de los mecanismos concretos a los que, de hecho, recurrieron los republicanos en distintos tiempos y circunstancias.

A pesar de las distintas versiones del republicanismo con las que podemos encontrarnos, muchos de los autores o dirigentes políticos que podríamos inscribir dentro de dicha tradición tendieron a defender mecanismos políticos más o menos similares. Para asegurar aquella no-dominación, 1os republicanos buscaron herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes, y capaces, al mismo tiempo, de tornar posible una más plena expresión de aquellos.12 Por ejemplo, en Roma “[e]l punto clave del tipo ideal de la res publica según Haakonssen- era el de que la gente (populus, dando el adjetivo publicus) tuviera la palabra decisiva en la organización del ámbito público.’?13 En consonancia con dicho ideal, un incipiente republicanismo aparecido en las primeras comunas italianas formadas en los siglos XI y XII, así como en Florencia y Venecia durante la época del renacimiento, recurrió a mecanismos de lotería para la selección de funcionarios públicos: dicho mecanismo parecía asegurar mejor que cualquier otro alternativo, por un lado, una adecuada representación de la sociedad, y por otro, una deseada neutralidad en la selección de los funcionarios, frente a los riesgos impuestos por el faccionalismo que distinguía a la política local.14 Macquiavelo, por su parte, consideraba también que el pueblo debía involucrarse activamente en la aceptación o el rechazo de los planes de gobierno propuestos por sus líderes. A partir de criterios semejantes, muchos republicanos ingleses, claramente desde fines del siglo XVII, tendieron a defender, por ejemplo, una extensión de los derechos políticos restringidos por ese entonces a una pequeñísima elite, y a reclamar una mayor frecuencia en la convocatoria de dicha ciudadanía a elecciones políticas (esto último, especialmente, frente al espaciamiento de los comicios reclamado por el conservadurismo). En muchos estados norteamericanos se defendieron, por razones similares -y normalmente, también, bajo la inspiración del radicalismo inglés- la convocatoria a elecciones anuales (“cuando se terminan las elecciones anuales afirmaban- comienza la esclavitud”); la adopción de métodos de rotación obligatoria en los cargos (método ya empleado en la antigua Grecia y en el republicanismo florentino para impedir que los ciudadanos electos pudieran llegar a abusar de sus posiciones de poder);15 instrucciones para los representantes (con el objeto de limitar la discrecionalidad de aquellos en sus decisiones); o derechos

de revocatoria de los mandatos (a ser utilizados frente a los mandatarios que desafiaran las demandas de sus electores y los compromisos asumidos frente a estos últimos).16

Junto a estas instituciones dirigidas a asegurar la independencia de los ciudadanos -y a disminuir, así, los riesgos de abuso por parte de los gobernantes- los republicanos tendieron a valorar aquellas *instituciones que alentaban la discusión pública en torno al bien común*. La discusión sobre el bien común era vista como una forma de servir al auto gobierno - de permitirle a la ciudadanía que tuviera voz respecto del modo en que pretendía que se organizase la vida dentro de su comunidad.17 Por ejemplo, conforme a algunos autores, y en una afirmación que podríamos considerar bastante polémica, las bases del sistema constitucional diseñado en los Estados Unidos en el siglo XVIII deben entenderse como fundamentalmente dirigidas a la implementación de un sistema político deliberativo. Para Cass Sunstein, por caso, "el sistema de frenos y contrapesos, el bicameralismo, y el sistema federal responden a la fundamental idea republicana según la cual el desacuerdo puede constituir una fuerza creativa.''18 Los incentivos presentados por dicha organización institucional en favor del debate público resultan -conforme a Sunstein bastante obvios. Así, los poderes de gobierno iban a verse obligados a discutir entre sí antes de tomar una determinación legal; y los distintos estados, de modo similar, iban a verse forzados a llegar a acuerdos a través de sus órganos representativos. Mientras tanto, las comunidades locales preservaban un espacio para el ejercicio de su derecho a la autodeterminación a nivel local: A la vez que el diseño general aprobado tendía a quitar poder de influencia a las facciones y grupos de interés en la toma de decisiones públicas: un poder de influencia que, conforme a esta descripción, resultaba poco menos que irrefrenable en la época previa a la adopción de la constitución norteamericana, lo cual afectaba claramente la posibilidad de que las decisiones públicas que se adoptaran fueran principalmente un producto de la discusión colectiva.19

En definitiva, para el republicanismo lo que distingue a la política es "como Arendt y Aristóteles dijeron...la posibilidad de una intervención activa, compartida, colectiva, deliberada, sobre nuestro propio destino, sobre lo que resultaría, de otro modo, el mero subproducto de decisiones privadas. [Ello, porque] sólo en la vida pública es que podemos, de modo conjunto, y como una comunidad, ejercer nuestra capacidad humana para 'pensar lo que hacemos' y hacernos cargo de la historia en la que estamos constantemente comprometidos."20

En su habitual defensa de las virtudes cívicas, los republicanos se preocuparon, también, por asegurar el establecimiento de un tipo particular de *organización económica*, funcional al surgimiento de tales virtudes. Así, por ejemplo, algunos pensadores republicanos defendieron el establecimiento de una "república agraria" o, en otros casos, de una "república de artesanos," en donde los individuos podían llegar a tener una relación más cercana con los medios de producción, y en donde iba a resultar más fácil que prevalecieran los valores más apreciados por el republicanismo. Por similares razones, los republicanos acostumbraron a mirar críticamente a aquellas sociedades organizadas a partir de la industria o el comercio, dado que, según entendían, dichas sociedades iban a tender a alentar el desarrollo de cualidades disvaliosas, como la codicia o el afán de lucro.

Un excelente ejemplo de lo señalado lo representa el inglés James Harrington quien, ya en 1656, se pronunciaba en favor de reorganizar la vida económica de su comunidad de modo tal de ponerla al servicio de la república. Harrington defendió, en tal sentido, la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras y, así, las desigualdades profundas en la riqueza. Su ideal de república, manifestado en su obra "Oceana", se vinculaba con una sociedad igualitaria, con ciudadanos dedicados fundamentalmente a la agricultura.

En el ámbito americano, muchos republicanos parecieron adoptar un modelo ideal similar. Reconocemos así, notablemente, el caso de Thomas Jefferson y su firme convicción de que debía organizarse una república agraria, dado que sólo de ese modo iban a poder obtenerse buenos ciudadanos. En sus "Notas sobre el Estado

de Virginia," escritas en 1787, Jefferson criticaba el desarrollo industrial incipiente de su país, y aconsejaba la importación de bienes manufacturados. Ello era preferible, decía, al aliento de la corrupción moral y las formas de comportamiento que normalmente aparecían asociadas a la producción de manufacturas. En un sentido similar, John Adams sostenía "[l]a virtud y la simplicidad de modales son indispensables en una república, en todos los órdenes y grados humanos [. Sin embargo continuaba- nos encontramos con] tanta corrupción y venalidad, tanta avaricia y ambición...que a veces dudo de que exista el grado de virtud pública necesario para el mantenimiento de la república."21

Para Jefferson, como para muchos republicanos, la defensa de una particular organización de la economía, como la economía agraria (alejada de la industria y el comercio), no sólo iba a ayudar al desarrollo de ciertas cualidades de carácter, sino que también iba a resultar beneficiosa al permitir el mantenimiento de relaciones más o menos igualitarias dentro de la sociedad. Una economía agraria, de ese modo, iba a limitar la influencia perniciosa del dinero entre los ciudadanos y dentro del poder. "Si hubiese algo así como una igualdad [en la distribución de] propiedades -afirmaban los antifederalistas norteamericanos-, ello ayudaría mucho a la preservación de la libertad civil." "El lujo -agregaban- es siempre proporcional a la desigualdad de riqueza."22 En este sentido, el también antifederalista Charles Lee proponía alcnn7ar una "Esparta igualitaria," una sociedad simple, agraria, y libre de los efectos perniciosos del comercio. Con las limitaciones arriba señaladas, los republicanos veían en este igualitarismo una vía segura hacia el establecimiento de una sociedad más unida y homogénea.

Ahora bien, y para comprender los verdaderos y más bien preocupantes alcances de las demandas del republicanismo, conviene enfatizar lo que en ellas estaba implicado: resulta razonable, para dicha concepción, disponer el aparato coercitivo del estado, directamente, para el "cultivo" de ciertas virtudes y el desaliento de otras. Esto es, para el republicanismo resulta aceptable que el estado se comprometa activamente con cierto/s modelo/s de excelencia humana. Este reclamo, debe advertirse, implica un directo desafío frente a otra concepción teórica, al menos igualmente atendible, y seguramente más difundida que la republicana, que sostiene lo siguiente: las instituciones políticas y económicas de la sociedad deben ser compatibles, en principio, con que las personas adopten cualquier modelo de virtud personal. Más aún, podría defenderse plausiblemente que las instituciones, más que ser meramente compatibles con cualquier modelo de virtud personal, se orienten, fundamentalmente, a hacer posible que las personas puedan optar por y desarrollar libremente, el modelo de vida que prefieran.

Una formulación clara de los alcances del compromiso republicano con cierto ideal de excelencia humana aparece, por ejemplo, en palabras del citado Charles Lee. Para Lee, los ciudadanos debían ser "instruidos desde su más temprana infancia para considerarse a sí mismos como propiedad del Estado...para encontrarse siempre dispuestos a sacrificar sus preocupaciones en favor de los intereses de aquel." Lo sostenido por Lee representaba una muestra más o menos habitual dentro del pensamiento propio del antifederalismo norteamericano.23

Para autores como Sandel, tal tipo de compromisos republicanos habrían marcado la historia de los Estados Unidos, al menos hasta principios de siglo,24 época en la que habrían comenzado a predominar ideales más propios de la tradición liberal (tradición a la que describe como "neutralista" y "procedimentalista").25 Tal historia estaría plagada de ejemplos capaces de mostrarnos los alcances efectivos del republicanismo, en su presupuesto según el cual el carácter moral de los individuos resulta una cuestión de interés público y no privado.26 Así, Sandel alude, por ejemplo, al modo en que el pensamiento constitucional pasó desde un acercamiento a la libertad religiosa entendida como "libertad de conciencia en un área que todos consideran de especial importancia," a un enfoque que comenzó a juzgar a dicha libertad como formando parte de un más amplio derecho a la libertad de elección en el ámbito de lo personal. Del mismo modo, Sandel muestra de qué modo el constitucionalismo pasó de una defensa de la privacidad como una forma de alentar ciertas instituciones

sociales (por ejemplo, el matrimonio), a un enfoque que defendió la misma como modo de proteger la autonomía individual; o cómo se dejó de lado una jurisprudencia capaz de amparar ciertas sanciones frente a quienes causaban *ofensa a los símbolos patrios*,27 para comenzar a defender una jurisprudencia sostenedora de la neutralidad estatal.28

En su decidido respaldo a instituciones orientadas a promover la discusión pública sobre el bien común, mecanismos capaces de dar mayor voz a la ciudadanía, una economía al servicio de la virtud cívica, o el uso de la coerción estatal para sostener eventualmente una determinada religión, o alentar la identificación de los ciudadanos con su comunidad, el republicanismo aparece como una concepción distintivamente anti-liberal. En la sección siguiente nos detendremos a examinar con mayor detalle esta afirmación.

E1 republicanismo contra el liberalismo

El análisis presentado en la sección anterior nos ayuda a reconocer cuáles son las principales diferencias que separan a republicanos de liberales. Fundamentalmente, el republicanismo intenta disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado: dado el principal interés republicano por contar con una ciudadanía activa, comprometida con la salud política del Estado, resultaban justificables, luego, los intentos de promover ciertas cualidades de carácter en los individuos E1 liberalismo, por el contrario, aparece normalmente caracterizado a partir de una actitud directamente opuesta: la pretensión de distinguir, del modo más firme y tajante posible, las esferas de lo público y lo privado, lo político y lo personal. Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, y son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer. Como seres “independientes” y “separados” entre sí, merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretenda imponer en nombre de los demás. En tal sentido, el liberalismo reclama, habitualmente, que el estado no interfiera con la moral privada de los individuos. En particular, al liberalismo le interesa “blindar” o “acorazar” la vida personal de cada uno frente a las preferencias circunstanciales que, al respecto, pueda tener el gobierno de turno (reclamando, por ejemplo, ciudadanos activos, o valerosos, o religiosos, o castos). Este tipo de ejercicio en favor de la neutralidad hace que se asocie al liberalismo con un “arte de la separación.” Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en donde la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí.29

Las consideraciones anteriores se vinculan a, y nos ayudan a reconocer, otra diferencia fundamental entre las concepciones republicanas y las liberales: el modo muy diferente en que examinan la relación entre los derechos individuales y las políticas orientadas a maximizar el bienestar general.30 E1 punto resulta importante dado que, para el liberalismo, tales políticas para el bien común han de reconocer un limite infranqueable en los derechos individuales. En términos de R. Dworkin, los derechos deben ser vistos como “cartas de triunfo” frente a las pretensiones mayoritarias. Tanto es así que, en caso de que la norma en cuestión carezca de esa capacidad de “bloqueo” ante políticas orientadas a maximizar el bienestar general, ello debe tomarse como una muestra de que no nos encontramos frente a un derecho. Para el republicanismo, en cambio, dicha relación debe ser vista de modo inverso: los derechos deben encontrar su limite en las políticas del bien común.

La posición del liberalismo en materia de derechos tiene su origen, probablemente, en la amenaza más temida por dicha concepción: la “tiranía de la mayoría.” A partir de tal riesgo es que le preocupa sostener un conjunto de derechos individuales inviolables, y a partir de allí, también, es que concibe a la libertad como “libertad frente a la voluntad democrática” -esto es, como límite a, y no continuidad de, la política democrática.31 E1 republicanismo, por el contrario, busca apoyarse en, más que ponerle límites a, la voluntad mayoritaria. La principal amenaza, en este caso, parece provenir de minorías opresoras. Desde esta cosmovisión, luego, el republicanismo tiende a concebir a la libertad no como libertad frente a las mayorías, sino como consecuencia

del autogobierno de la comunidad: “soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino, y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos.”32 Este ideal del autogobierno -objeto central de la política republicana- parece resistido, en cambio, por la política liberal: un énfasis en el mismo tendería a abrir la puerta a aquella temida amenaza tiránica de las mayorías.

Como resultado de los mencionados contrastes, ambas tradiciones se plantean interrogantes diferentes en materia de diseño institucional. Conforme viéramos, uno de los elementos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia ha sido el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos -una pretensión que ha tendido a ser rechazada por el liberalismo. Sandel ha resumido los desacuerdos entre ambas corrientes del siguiente modo: “E1 liberal comienza preguntándose de qué modo el gobierno debería tratar a sus ciudadanos, y procura obtener principios de justicia capaces de tratar a las personas de modo equitativo en su persecución de intereses y fines distintos. E1 republicano comienza preguntándose de qué modo es que los ciudadanos pueden alcanzar su autogobierno, y procura obtener las formas políticas y las condiciones sociales que promuevan su ejercicio significativo.”33

Republicanismo y comunitarismo

La descripción hasta aquí presentada acerca del republicanismo nos muestra significativos puntos de contacto entre esta concepción y las corrientes de pensamiento comunitaristas, reaparecidas en los años ‘80 en continuación de pasadas tradiciones teóricas de raíz hegeliana. Obviamente, corresponde examinar estas posibles coincidencias con cuidado, ya que son tantas las versiones diferentes del republicanismo y, sobre todo, del comunitarismo, que siempre resultará posible, en principio, encontrar alguna versión de una y otra concepción que coincidan o que difieran radicalmente. De todos modos, es dable pensar que si tomamos un cierto “mínimo común denominador” del republicanismo, y un “mínimo común denominador” del comunitarismo, asumiendo que es posible encontrar tales “mínimos comunes”, siempre tenderemos a encontrar un margen de coincidencias sustantivas entre ambas posturas.

Pensando en estas coincidencias posibles podríamos señalar las siguientes. Ante todo, y según vimos, el republicanismo aparece unido al comunitarismo en su crítica al pensamiento liberal. Esa vinculación no tiene que ver, exclusivamente, con el hecho de tener un “enemigo común” al que se enfrentan. Más bien, y lo que es más importante, critican al mismo “blanco” pero a partir de razones comunes -a partir, esto es, de la forma similar en que miran muchos de los problemas más importantes de nuestras sociedades. Comunitarios y liberales, en primer lugar, coinciden en criticar al liberalismo por su individualismo, su “atomismo.” Coinciden en su particular visión de la libertad: la libertad no debe ser vista como una mera “libertad frente al estado” ni como libertad frente a la “tiranía de las mayorías”. Coinciden también en la prioridad que le otorgan a las políticas en favor del bien común, una prioridad que les permite justificar, aún, el desplazamiento de derechos individuales fundamentales en nombre de los intereses generales. Ambas concepciones le otorgan un lugar fundamental a la “ética de las virtudes.” Ambas valoran, en particular, ciertas virtudes cívicas que consideran indispensables para el mantenimiento del buen orden político y así, el mantenimiento del ideal del autogobierno.

En honor de las virtudes que privilegian, y a partir de la visión que tienen acerca de la relación bien común - derechos individuales, tanto el republicanismo como el comunitarismo aceptan que el estado aparezca comprometido con una cierta concepción del bien y proponen que abandone su pretensión de neutralidad valorativa. Para tales corrientes de pensamiento, no resulta irrazonable que el estado haga uso de su poder coercitivo en el ámbito de lo que el liberalismo denominaría la moral privada; que organice las instituciones políticas y la economía de modo tal de ponerlas al servicio de un cierto ideal de la ciudadanía, y que aliente o desaliente, así, determinadas concepciones del bien.

Ahora bien, y a pesar de lo dicho, las coincidencias entre liberales y comunitarios encuentran límites significativos. Un primer punto de desencuentro que puede mencionarse se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad: ¿cómo valorar tales tradiciones? ¿hasta qué punto respetarlas? Por una parte, muchos comunitaristas coinciden en señalar que la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra, justamente, en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás, y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Para muchos comunitaristas, a la hora de decidir cuál es el modelo de vida -el ideal del bien- que vamos a seguir, nuestra pregunta debe tender a responder, prioritariamente, interrogantes del tipo ¿de dónde vengo? o ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco? E1 republicanismo, sin embargo, no parece en absoluto comprometido con ese tipo de mirada al pasado. Se mirará al pasado, en todo caso, en busca de ejemplos valiosos, si es que los hay. Sin embargo, resulta claro que la preocupación republicana no tendrá un "anclaje" necesario en el pasado. Nuestra pregunta principal, como miembros de una misma comunidad, seguirá siendo una pregunta abierta al futuro: "¿qué tipo de comunidad queremos constituir?" "¿qué es lo que anhelamos, colectivamente, llegar a ser?" En este sentido, la respuesta republicana se encontrará, en principio, libre de las ataduras del pasado.

Por lo dicho, y contra la idea habitualmente asociada al comunitarismo según la cual la identidad de las personas se define a partir de su pertenencia a una determinada comunidad a partir de su inserción en una "narración" que trasciende su propia vida-, el republicanismo va a tender a vincular esta definición de la identidad con lo que podamos concluir a partir de un diálogo que hoy podamos llevar a la práctica: la comunidad viviente -las generaciones actuales deben tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quieren vivir. 34

De hecho, muchos de los pensadores más notables asociados con el republicanismo erigieron sus principales argumentos políticos en contra del valor de las tradiciones. Ese fue, típicamente, el caso de Thomas Paine, quien escribió buena parte de sus trabajos en contra de Edmund Burke y el pensamiento conservador (pensamiento que, junto con Burke, reivindicaba las "buenas tradiciones inglesas").35 Frente al conservadurismo inglés, Paine sostuvo el principio de que cada generación tenía derecho a su autogobierno -la idea de que "el derecho de los que viven" debía prevalecer ante "la autoridad de los muertos."36 Thomas Jefferson, amigo personal de Paine y republicano también, se afirmó como aquél en la idea de que "la tierra pertenecía a los que estaban vivos." Tanto como Paine, Jefferson objetó la posibilidad de que "la mano muerta del pasado" pretendiese seguir gobernando sobre las generaciones presentes: ni las mejores tradiciones, ni siquiera los documentos constitucionales escritos por la generaciones anteriores, debían preservarse como autoridad indiscutible, luego de un tiempo prudente (siendo éste, por ejemplo, el tiempo propio de la generación que hubiera redactado dicho documento constitucional).37 A partir de estas citas podemos reconocer una línea de pensamiento coherentemente republicana, y claramente anti-comunitarista, al menos teniendo en cuenta versiones más o menos centrales del comunitarismo.38

Lo dicho nos refiere también a otro punto, relativo al marco de coincidencias que vinculan al republicanismo con el comunitarismo. Conforme señaláramos más arriba, ambas concepciones parecían coincidir en la propuesta que el estado se comprometiese con determinados valores morales para poner su aparato coactivo al servicio de los mismos. Sin embargo, han quedado sugeridas también las distancias que aún separan a ambas posturas, a pesar de aquella inicial coincidencia. En efecto, el republicanismo no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, "institucionalmente circunscriptos." Puede desinteresarse, en principio, del modo particular en que vivan los ciudadanos, sus ideales del bien, las prácticas que adopten o dejen de lado, el modo en que se relacionen con los demás, en tanto y en cuanto preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás, y así, con la suerte de su comunidad. El comunitarismo, en cambio, no se mantiene indiferente frente a aquellas áreas de la moral: las

elecciones más íntimamente vinculadas con mi vida privada pueden resultar, en principio, aceptables o reprochables conforme al mundo moral en donde me encuentre inserto. Llegados a este punto, un buen resumen de las diferencias que separan a comunitarios y republicanos en este terreno podría ser el siguiente:

> "Un rasgo notable del republicanismo tradicional es él de que, a pesar de todo su prédica en relación con las virtudes, raramente presenta algo que pueda ser llamado una teoría moral. En todo caso, puede haber una invocación de Aristóteles o de algunas ideas neo-estoicas para apoyar lo que resulta, en definitiva, poco más que una idea intuitiva y tradicionalista acerca de la totalidad del carácter que se le exige al ciudadano independiente. De todos modos, estas partes del carácter total se encuentran en buena medida determinadas a partir de las funciones públicas o los cargos requeridos por la maquinaria constitucional republicana. Por supuesto, se enfatiza el respeto de las formas republicanas y, en tal sentido, se termina incluyendo un "ethos" republicano. Pero ello está muy lejos del modo de vida ético detallado por los comunitaristas y otros moralistas contemporáneos. Los tradicionales ataques republicanos contra la "corrupción" y el "lujo" tenían muy poco que ver con la inmoralidad como tal, sino que eran, más bien, protestas contra la posibilidad de mezclar la propia vida privada, ya sea ésta buena o mala, con el ámbito público, y especialmente en cuestiones económicas. De allí que la virtud republicana represente una visión parcial, e institucionalmente circunscripta, de la vida moral, y la república constituya la institucionalización de los deberes públicos tradicionales y los derechos a ellos asociados, del hombre de medios independientes."39

Una nueva mirada sobre las relaciones entre republicanismo y liberalismo

En las páginas anteriores examinamos, en primer lugar, la existencia de diferencias muy significativas entre ciertas vertientes del liberalismo y las versiones más comunes del republicanismo.40 Tales distinciones parecían colocar a ambas como concepciones más bien antitéticas. En esta sección, quisiera examinar la plausibilidad de tal afirmación: ¿hasta qué el republicanismo y el liberalismo representan teorías antagónicas?

Adviértase que, cuando comparamos en un segundo estadio de nuestra tarea comparativa el republicanismo con el comunitarismo, reconocimos que la primera de tales visiones se abstenía de dar algunos paso s "anti-liberales" que el comunitarismo sí se animaba a dar. Recuérdese, por ejemplo, que el republicanismo se resistía a otorgarle una relevancia moral especial a las prácticas tradicionales de la comunidad, frente a las decisiones presentes de los miembros de tal comunidad (esta "resistencia," por caso, parece de algún modo emparentada con la idea rawlsiana según la cual "el yo antecede a sus fines''). Recuérdese también que el republicanismo no parecía comprometido, como el comunitarismo, con una concepción moral especialmente "robusta" (coincidiendo, aquí también, con algunas de las prevenciones propias del liberalismo frente al comunitarismo). Piénsese, además, que una defensa genuina y coherente del ideal del autogobierno, como la que el republicanismo pretende asumir, puede requerirle un compromiso muy fuerte con ciertos derechos "liberales" tradicionales (el derecho a una amplia libertad de expresión; el derecho a la libertad de asociación; etc.).

Según entiendo, aunque las diferencias entre el republicanismo y el liberalismo resultan innegablemente importantes, el tipo de "antagonismo" teórico que los republicanos parecen reclamar resulta muy claro sólo cuando escogemos, como contrincante liberal, a la versión más conservadora del liberalismo. Sin embargo, es dudoso que el liberalismo igualitario defendido por autores como Rawls o Dworkin pueda ser visto como una opción antitética a la ofrecida por el republicanismo. El liberalismo igualitario, más bien, parece coincidir con el republicanismo en muchos de sus reclamos más interesantes. Por ejemplo, el ideal del autogobierno defendido por el republicanismo no parece chocar directamente con algunas de las principales preocupaciones del

igualitarismo. Ambas concepciones también coinciden en considerar, como parte de su misión esencial, la de criticar radicalmente y formular reformas para las instituciones básicas de la sociedad. Las reformas que se sugieren, en ambos casos, se orientan a ayudar a que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de su comunidad. Piénsese, por ejemplo, en las explícitas sugerencias hechas por Rawls o Dworkin en relación con la influencia del dinero en política. Ambos autores, para tomar algún ejemplo relevante, han criticado fervorosamente fallos como "Buckley v. Valeo,''41 en donde la Corte Suprema norteamericana mostró su escepticismo frente a las regulaciones que el legislativo pudiera establecer, tratando de establecer limites sobre el dinero que podía utilizarse en campañas electorales. Dichas críticas se fundaron no sólo en la necesidad de asegurar una más amplia intervención e influencia de la ciudadanía en política, sino también en una valoración de la importancia de la igualdad cívica, y aún de la necesidad de reducir los riesgos de comportamientos corruptos.42 La preocupación de teóricos como los mencionados por la igualdad y por el diseño de instituciones más igualitarias también es conocida. De hecho, los escritos más importantes de Rawls o Dworkin se dirigen, fundamentalmente, a reflexionar sobre tales cuestiones.43 Por otra parte, autores como los mencionados se han distinguido también, en sus escritos en torno a la democracia, por rechazar inmediatamente (tal como lo hace el republicanismo contemporáneo) el "pluralismo" de grupos de interés como concepción plausible de lo que tal democracia debe resultar. En el caso particular de Rawls, tales discusiones lo han llevado a suscribir, directamente, un modelo deliberativo de la democracia, que implica un obvio y abierto compromiso con la necesidad de crear y defender la creación de foros públicos en donde la ciudadanía pueda debatir y ponerse de acuerdo acerca de cómo resolver los conflictos centrales que se presentan en su comunidad.44

Lo dicho no nos debe llevar a pensar en una posible identificación entre el liberalismo igualitario y el republicanismo, dado que, tal como señaláramos, persisten entre ambas concepciones diferencias importantes, pero al menos nos sirve para rechazar la pretensión republicana de mostrarse como una propuesta más bien antagónica frente al liberalismo.45

Algunos interrogantes sobre el republicanismo

Luego de presentar la concepción republicana y mostrar las posibles relaciones entre tal concepción y otras visiones teóricas igualmente significativas, nos queda por analizar, al menos, algunas de las principales afirmaciones con las que el republicanismo aparece identificado. A falta de espacio, plantearé aquí sólo algunos de tales problemas básicos, que dejaré esencialmente pendientes para una investigación futura.

En primer lugar, no resulta obvia la idea, habitualmente expuesta por el republicanismo, según la cual la decadencia del "autogobierno colectivo" (o, para decirlo de un modo más claro, la crisis de representación política y la actual apatía política de la ciudadanía asociada con dicha crisis) se vincula efectivamente con una falta de compromiso público para con el "cultivo" de ciertas virtudes o cualidades de carácter. Dicha afirmación no resulta obvia, ante todo, como afirmación descriptiva. Habría muchos casos con los que podríamos "testear" a la misma, pero voy a detenerme aquí sólo en uno de tales casos, especialmente pertinente para la tradición republicana: el caso de los Estados Unidos.

Si aceptamos que hubo un momento genuinamente republicano en los orígenes del constitucionalismo en dicho país (un presupuesto, éste, que tampoco resulta obvio), quedan muchas dudas de que esa cultura republicana haya decaído a partir de un menor involucramiento público con la promoción de ciertas virtudes cívicas. Alguien podría señalar, por ejemplo, que el asumido incremento de la apatía política de la ciudadanía se debió, más bien, a la desaparición del tipo de mecanismos institucionales más adecuados frente a las exigencias republicanas que llegaron a existir en el período post-independentista. Los mecanismos a los que me refiero, y que, en buena medida, podrían haber sido defendidos también por el liberalismo "neutralista", resultaron

desplazados rápidamente al tiempo que se consolidaba la adopción de la Constitución nacional. En efecto, la aprobación de este documento implicó la adopción de numerosas instituciones “contra-mayoritarias”, que contradecían la presión republicana en favor de una democracia más claramente “mayoritaria.” Dentro de las novedades institucionales que acompañaron a la aprobación del nuevo documento constitucional se encontraron las siguientes: la inclusión de un Senado unánimemente considerado como “aristocrático” por el pensamiento “antifederalista”; la adopción primero implícita y luego explícita de un sistema de revisión judicial de las leyes; la dotación de poderes sustantivos al poder ejecutivo (entre ellos, fundamentalmente, un poder de veto sobre el legislativo); el rechazo de las propuestas “antifederalistas” en favor de las elecciones anuales, la rotación en los cargos, el derecho de revocatoria. Del mismo modo, cabe reconocer que el establecimiento de la nueva Constitución fue seguido por un pronto desaliento de las prácticas de las “asambleas ciudadanas” o “town meetings”, que constituían hasta entonces las formas más distintivas del auto gobierno local en muchos de los estados de la Confederación.46

Una descripción como la anterior nos llama la atención sobre la presencia de variables explicativas diferentes de aquellas que más interesan al republicanismo. Tal vez sea más sencillo y más acertado explicar los males políticos que describe el republicanismo a partir del desplazamiento de este tipo de instituciones, que por el decaimiento de ciertas virtudes cívicas. En este sentido, uno podría tender a ver la decadencia de ciertas virtudes cívicas más como una consecuencia de un radical cambio en los incentivos institucionales existentes, que como una causa motora fundamental de la apatía política.

Más allá de esta disputa acerca de la mejor descripción de una historia como la norteamericana, interesa dejar afirmados algunos puntos teóricos vinculados al tema. Por un lado, no parece haber buenas razones para pensar que el “cultivo público de ciertas virtudes cívicas” constituya una condición suficiente para asegurar la posibilidad del “autogobierno colectivo.”47 Hay muchos otros factores a los que, intuitivamente, tendemos a asignarle igual o mayor importancia que a la presencia de ciertas virtudes públicas (por ejemplo, la adopción de procedimientos políticos aptos para facilitar la intervención política de los ciudadanos). Por otro lado, tampoco parece razonable pensar que dicha promoción de las virtudes cívicas constituya una condición necesaria para el logro del deseado autogobierno, aunque quepan pocas dudas de la obvia importancia de tales virtudes, a los fines de contar con una ciudadanía que se “autogobierne”. Es dable imaginar, en efecto, una situación en donde una comunidad tiene un control estricto de los temas que más le interesan, sin que sus miembros tengan desarrollado un alto grado de compromiso con la suerte de los demás. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una empresa cooperativa cuyos miembros son, efectivamente, los que toman todas las decisiones importantes dentro de dicha sociedad, pero en la cual tales miembros ya sea por acostumbramiento, cansancio, u otras razones no se sienten activamente motivados por los destinos de sus pares. Si, frente a este tipo de casos, el republicanismo quisiera denegar la existencia de un “real autogobierno”, luego necesitaría definirnos con mucha mayor precisión -y más allá de lo que parece ser el entendimiento compartido al respecto- qué es lo que realmente entiende por autogobierno colectivo, y por qué debemos suscribir tal polémica definición, aparentemente contradictoria con lo que parece sugerirnos el sentido común.

Ahora bien, cuando llegamos a este punto y reconocemos que existen diferentes estrategias capaces de favorecer tal autogobierno colectivo, necesitamos evaluar cuál de tales estrategias resulta la más eficiente o la menos costosa para el logro del deseado autogobierno. Es importante señalar esto dado que, en principio, la propuesta republicana, al pedirle al estado que se comprometa activamente con cierta concepción del bien, involucra riesgos muy altos para los resultados que promete. En efecto, el compromiso público con el desarrollo de ciertas virtudes cívicas requiere de acciones y decisiones demasiado peligrosas para la libertad de la comunidad por parte del poder público. Así, podríamos estar pagando un precio no sólo innecesario sino además demasiado alto para los fines que nos proponemos. Sandel admite algo de esto al reconocer que “[la política republicana] es una política de riesgo, una política sin garantías...Otorgarle a la comunidad política un rol en la

formación del carácter de sus ciudadanos es conceder la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para dicha formación cívica pueden reducir tales riesgos pero no pueden eliminarlos. Esta es la verdad en la queja liberal sobre la política republicana."48

Buena parte de lo señalado hasta aquí nos mueve en una misma dirección: necesitamos mayores precisiones sobre algunos de los conceptos básicos a los que apela el republicanismo. En lo que queda de este escrito, me detendré brevemente en uno solo de tales conceptos: el referido a la idea de autogobierno.

Alguien podría sostener, razonablemente, y ante algunos reclamos de raíz republicana, que un autogobierno "completo", "pleno", requiere que las personas no sólo puedan intervenir decisivamente en los asuntos de su comunidad, sino también, y sobre todo, que puedan tener control sobre los aspectos más importantes de su propia vida. Dicho autogobierno, en cuanto control de la propia vida, resultaría al menos instrumentalmente necesario para alcanzar un "completo" control de la vida política de la comunidad. En efecto, podríamos pensar que la posibilidad de intervenir de modo significativo en las discusiones públicas resultaría socavada si parte de los miembros de dicha comunidad son discriminados, molestados o perseguidos por algunas de sus convicciones más íntimas. Violentados en sus convicciones más íntimas, tales individuos tenderían a perder confianza en su comunidad, o a marginarse de la misma, si es que ya no han sido, de hecho, excluidos de ella. Aunque no está claro qué tipo de medidas podría justificar el republicanismo con el objeto de promover el desarrollo de ciertas virtudes cívicas, el mismo parecería inaceptable si reconociera como válidas amplias intervenciones públicas sobre el ámbito de la moral individual. Podríamos decir al respecto que, del mismo modo en que una discusión pública significativa requiere que las personas no sean censuradas en sus opiniones, dicha intervención pública requiere que ninguna persona deje de ser tratada como un igual, capaz de determinar por sí mismo cuáles son sus principales convicciones. Sobre el tema, por ejemplo, el filósofo Jurgen Habermas señala que "[s]in derechos básicos que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, tampoco habría ningún medio para la institucionalización legal de las condiciones bajo las cuales tales ciudadanos puedan hacer uso de su autonomía pública. Así, la autonomía privada y la pública presuponen mutuamente a cada una de las otras en tal forma que ni los derechos humanos ni la soberanía popular pueden reclamar primacía sobre su contraparte."49

Podríamos decir, además, que el valor de que sean los mismos individuos quienes tengan el completo control de sus propias vidas no necesita ser defendido simplemente por su carácter instrumental -por su contribución al autogobierno colectivo. En efecto, si alguien no puede seguir el modelo de virtud personal que prefiere porque su comunidad se lo impide o lo desalienta, luego, la afirmación de que tal individuo se autogobierna plenamente comienza a aparecer como demasiado dudosa por más que tenga amplias posibilidades de intervenir en política. Un entendimiento habitual, sensato, de la idea de autogobierno, debe dar cuenta de la importancia que le asignamos tanto al control colectivo sobre los destinos de la comunidad, como a la posibilidad de que cada persona escoja por sí misma la dirección que quiere imprimirle a su vida.

Las observaciones anteriores representan sólo una primera mirada sobre el republicanismo, y sobre algunos de los problemas que lo aquejan. Un examen más detenido de estos temas, sin embargo, debe quedar para una próxima oportunidad.

Bibliografía

Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard Universtity Press, 1967).

De Francisco, Andrés, "Nuevo Republicanismo y Modernidad", manuscrito por publicarse, Universidad Complutense (Madrid, 1998).

Dworkin, R., "The Curse of Money," en *The New York Review of Books,* vol. XLIII, n. 16, 1996, 19-22.

"What is Equality? Part I: Equality of Welfare"; *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10 n. 3, 185-246.

"Part II; Equality of Resources" en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n.4, 285-345.

Gargarella, R., *Nos los representantes* (Miño y Dávila, Bs. Aires, 1995).

Haakonssen, K., "Republicanism," en *A Companion to Contemporary Political Philosophy,* ed. por Robert Goodin y Philip Pettit (Oxford: Basil Blackwell, 1993), 568-574.

Habermas, J., "Retrospective Comments on Faktizitat und Geltung," manuscrito presentado en "The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory," New York University (otoño de 1997).

Holmes, S., "Precommitment and the Paradox of Democracy," *Constitutionalism and Democracy,* ed. J. Elster y R. Slagstad, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 195-240.

Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Manin, B., "Elections, Elites and Democracy: On he Aristocratic Character of Elections," Manuscrito (Universidad de Chicago, 1993).

The Principles of Representative Government (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Michelman, F., "Law's Republic," *The Yale Law Journal,* vol. 97, n. 8 (julio de 1988), 1493-1538.

Petit, P., *Republicanism* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

"Reworking Sanders Republicanism," *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, n.2 (febrero de 1998), 73-96.

Pitkin, H. "Justice: On Relating Private and Public," 9 *Political Theory* 327 (1981).

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princetonn, NJ: Princeton University Press, 1975).
Rawls, J., Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).
The Idea of Public Reason Revisited,*" The University of Chicago Law Review* vol. 64, n. 3 (199?), 765-807.

Sandel, M., *Democracy's Discontent* (Cambridge: The Belknap Press, 1996).

Sandel, M., "The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues," *Fordham Law Review*, vol. LXVI, n. 1 (octubre de 1997), 1-20.

Schneewind, J. B., *"Classical Republicanism and the History of Ethics"***,** Utilitas, vol. 5, n.2 (1993), 185-207.

Skinner, Q., "About Justice, the Common Good and the Priority of Liberty," *Dimensions of Radical Democracy*, ed. C. Mouffe (London: Verso, 1992)

C. Sunstein, "Beyond the Republican Revival," *The Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8 (julio de 1988), 1539-91

The Partial Constitution (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

Wood, G**.**, The Creation of the American Republic, 1776-1787 (Chapell Hill, North Carolina, University of North Carolina Press, 1969).

The Radicalism of the American Revolution (New York: Alfred Knopf, 1992).

NOTAS

1 'Bailyn (1967); Pocock (1975); Wood (1969).

2 Pienso, por caso, en autores como Cass Sunstein y Frank Michelman. Ver, especialmente, Sunstein (1988) y Michelman (1988).

3 Wood (1992).

4 Haakonssen (1993), p.569.

5 Petit (1997)

6 Skinner, (1992). E1 párrafo citado lo tomo de la traducción de S. Mazzuca, en Agora n. 4 (Bs. Aires, 1996), pp. 107-8.

7 Pocock (1975), p. 75.

8 Wood (1992), pp. 96-7. De todos modos, los mencionados atractivos “radicales” del republicanismo no debieran llevarnos a ver en ésta una concepción radicalizada en el sentido que hoy podríamos darle al término, ni debieran hacernos ignorar sus rasgos más opacos. En efecto, si bien es cierto que, en su rechazo de los regímenes opresivos, el republicanismo defendió un orden político más abierto a la ciudadanía, también resultó habitual, dentro de la historia de esta corriente, vincular el reconocimiento de la ciudadanía al previo cumplimiento de requisitos muy exigentes en materia de propiedad (la posesión de propiedad privada aparecía como una exigencia necesaria, ante todo, para que el votante desarrollara vínculos de pertenencia y un sentido de responsabilidad hacia la comunidad de la que formaba parte). Ello, hasta el punto tal que algunos hablan de la tradición republicana como una tradición “básicamente antidemocrática” y distintivamente “propietarista” (ver, por ejemplo, de Francisco, 1998). Por otro lado, en su búsqueda de la armonía e integración sociales, el republicanismo tendió a ser relativamente desconsiderado frente a los derechos individuales, sobre-exigente con las cualidades de carácter de la ciudadanía (volveremos sobre estos puntos más adelante), y más bien hostil hacia el pensamiento disidente y la heterogeneidad social en general. Como señala Sunstein, “mucho de lo que forma parte propia del pensamiento republicano tradicional nos da pocas razones para la celebración. Existe una diversidad de estrategias de exclusión -de los no-propietarios, los negros, las mujeres-internas a la tradición republicana. La creencia republicana en la deliberación sobre el bien común se encontró siempre asociada a estas prácticas de exclusión.” (Sunstein, 1988, p. 1539). Finalmente, cabe dejar en claro, también, que en su rechazo a la autoridad despótica, el republicanismo no pretendió avanzar una concepción definitivamente anti-jerárquica y hostil a la autoridad. Más bien, dada su confianza en las virtudes de la ciudadanía, tendió a asumir la posibilidad de una plena entrega del individuo a su comunidad, entrega que -se esperaba- iba a traducirse en una ordenada y respetuosa relación con la autoridad. La “verdadera libertad” era vista, entonces, como “la libertad natural restringida de manera tal que convirtiese a la sociedad en una gran familia; donde cada uno debe consultar la felicidad de sus vecinos tanto como la propia” (testimonio citado en Wood, 1969, p. 60).

9 Por otra parte, una vez que conocemos las condiciones de posibilidad de la libertad política, se nos hace más fácil reconocer cuáles son las condiciones que la amenazan y frustran. En efecto, y según vimos, para el republicanismo los ciudadanos menos independientes y menos virtuosos son más proclives a la corrupción, y los incrementos en la corrupción socavan las bases de la libertad. Para Maquiavelo, por ejemplo, la ambición personal resultaba la peor de tales amenazas para la libertad: la ambición del gobernante tendía a mover a éste a la conquista de comunidades vecinas; la ambición de los dirigentes, por otro lado, podía llevar a la propia comunidad a situaciones riesgosas, sobre todo si tales dirigentes obtenían cargos militares de relevancia o utilizaban sus riquezas para corromper a sus pares y aumentar así su poder. Sin un fuerte componente de virtud cívica en los ciudadanos y sus gobernantes, dichas desgracias resultaban, más bien, inevitables. Skinner (1996), pp. 109-110.

10 Para el republicanismo, entonces, la justificación del activismo del gobierno no resultaba difícil. Una vez que se adjudicaba tal importancia institucional a la presencia de ciudadanos dotados de ciertas “disposiciones morales” específicas (un sentido de pertenencia a la comunidad, una preocupación distintiva por la suerte de los demás), la indiferencia del gobierno frente a las concepciones del bien adoptadas por sus ciudadanos resultaba simplemente absurda, ininteligible, inaceptable. Un grupo dirigente preocupado de modo genuino por asegurar las condiciones del “autogobierno” de la ciudadanía no podía sino tratar de “promover” aquellas virtudes cívicas que se considerasen indispensables para hacer posible tal ideal.

11 Conviene notar que los compromisos del republicanismo pueden (y suelen) extenderse más allá del establecimiento de ciertos procedimientos y ciertas condiciones básicas para la obtención de la libertad política. En efecto, el republicanismo puede defender, también, la

adopción de ciertas decisiones sustantivas particulares por parte de los funcionarios públicos (por ejemplo, la promoción de un sentimiento de integración con la comunidad), o de una forma particular de argumentar en la discusión acerca de cómo utilizar la coerción estatal.

12 En principio, el solo dictado de una Constitución republicana era visto como una necesidad imperiosa. Para John Adams, por ejemplo, la adopción de una constitución republicana podía ayudar a introducir "el conocimiento entre la gente. " "Dicha Constitución continuaba- iba a inspirar a tales sujetos a "convertirse en hombres libres; [e iba a ayudar a que] tenga lugar una emulación general en donde el buen humor, la sociabilidad, las buenas maneras, la buena moral [llegarían a convertirse en] hábitos comunes. "Es la Forma de Gobierno -concluía Adams- lo que da el Color decisivo a los Modales del Pueblo, más que cualquier otra Cosa." Citado en Wood (1969), pp. 119-120.

13 Haakonssen (1993), p. 569.

14 Bernard Manin, "Elections, Elites and Democracy: On he Aristocratic Character of Elections," Manuscrito, Universidad de Chicago, 1993. Actualmente, el artículo forma parte de Manin (1997), cap. 2.

15 La rotación en los cargos era defendida tanto con el objeto de asegurar una mayor apertura política (con cargos rotativos iban a ser más los ciudadanos que iban a poder tomar control directo de los asuntos de la comunidad), como para impedir que los gobernantes, desde sus posiciones de poder, instrumentaran los medios para permanecer en sus cargos de por vida. En tal sentido, por ejemplo, muchos estados norteamericanos, luego de la independencia, modificaron sus constituciones para incluir, entre otras cosas, cláusulas de este tipo. En las constituciones de New York, Delaware, y Virginia, por ejemplo, se reguló la posibilidad de reelección de los senadores. En Pennsylvania se restringió dicha posibilidad aún para la cámara baja. En todos los estados mencionados, y en North Carolina y Georgia, se obligó también a la rotación del gobernador y los más altos funcionarios ejecutivos.

16 Mucho antes, en el ámbito británico, se habían comenzado a defender prácticas similares. En su famoso libro "Oceana," publicado en 1656, James Harrington había defendido, por ejemplo, la obligatoriedad de la rotación en los cargos públicos. El inglés James Burgh y su discípulo John Cartwright se habían pronunciado, también, por una estricta subordinación de los representantes a sus representados. El radical Joseph Priestley, en idéntico sentido, defendió la adopción de instrucciones obligatorias hacia los representantes, a los fines de asegurar una estrecha relación entre electores y elegidos. Esa vinculación tan cercana iba a obligar a que los representantes se abstuvieran "por un sentido de pudor, de proponer o consentir [cualquier tipo] de medidas que los electores no aprobarían." Haciéndose eco de tales reclamos, muchos estados norteamericanos pidieron por la inclusión de instrucciones y derechos de revocatoria, en la propia Constitución, cuando la misma fue puesta a ratificación popular. Analizo este tipo de remedios institucionales en Gargarella (1995).

17 Por otra parte, cabe anotar que esta defensa de la discusión pública acerca del bien común, entre otras cosas, implica rechazar la visión "pluralista" de la democracia según la cual "los intereses primarios de los ciudadanos aparecen como pre-políticos, y la política, de modo acorde, resulta un medio secundario e instrumental para la protección o el avance de aquellos intereses 'exógenos.' Michelman (1988), p. 1503.

18 Sunstein (1998), p. 1562. En idéntico sentido, en Sunstein (1993), cap. 1.

19 Ibid.

20 Pitkin (1981).

21 Citado en Sandel (1996)

22 Testimonios citados en Wood (1969), p. 70.

23 Citado en G. Wood (1969), p. 53.

24 Sobre el período fundacional del constitucionalismo norteamericano, los mejores ejemplos del republicanismo original, sus implicaciones y sus consecuencias jurídicas se encuentran en el excelente trabajo de Wood. Según el historiador, en el contexto del republicanismo norteamericano la primacía de las políticas del bien común resultaba obvia. En su opinión, "[e]l sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad constituyó la esencia del republicanismo viniendo a representar, para los americanos, el objetivo idealista de su Revolución" (Wood, 1969, p. 63-4). Las partes -se decía entonces debían ser consideradas como inferiores al todo, y sus intereses subordinados a los intereses de la totalidad. De acuerdo con su análisis, hacia fines del siglo XVIII, los republicanos no concebían a los derechos individuales tal como hoy tendemos a concebirlos. Puestos frente a la voluntad de la mayoría, resultaba obvio que tales derechos debían ceder hasta dejar paso a las políticas en pos de la comunidad. Para ellos, por tanto, no resultó preocupante el hecho de que, luego de la revolución, algunos derechos resultaran fuertemente restringidos. Así, y a partir de presupuestos tales, algunos republicanos sugirieron la adopción de leyes agrarias destinadas a establecer claros límites sobre la propiedad privada, y otros llegaron a proponer normas contra los bienes suntuarios, el lujo, y los gastos extravagantes en bienes de uso personal. Finalmente, otros no reconocieron ninguna contradicción entre su defensa de amplios márgenes de libertad individual, y la adopción de muy estrictas leyes contra los denominados "libelos infamantes" (ibid., pp. 63-4).

25 Contra las propuestas sugeridas por el republicanismo, y de acuerdo con Sandel, el liberalismo aparecería comprometido exclusivamente con el establecimiento de un marco equitativo -un simple esquema de procedimientos- a partir del cual cada individuo pudiese, libremente, escoger los valores que prefiriera. Conforme a Sandel, el liberalismo pretende mantenerse "neutral" respecto de los distintos valores que los individuos pueden suscribir, y considera inaceptable la posibilidad de alentar o desalentar la adopción de ideales del bien mediante el uso del aparato coercitivo del estado.

26 Para un análisis de la presentación de Sandel, ver también, Petit (1998).

27 Sandel piensa, sobre todo, en casos como "Minersville School District v. Gobitis" (310 U.S. 586, 1940), en donde la Corte avaló la expulsión de un niño de su escuela por haberse negado a saludar a la bandera. El juez Frankfurter, en dicho caso, apeló a consideraciones republicanas para señalar que el estado podía requerir el saludo a 1a bandera como medio para inculcar en los ciudadanos más jóvenes el sentimiento de cohesión social del que la libertad dependía. Sandel (1997), pp. 4-5.

28 Sandel se refiere, además (y más allá de estos radicales cambios en la jurisprudencia), al impacto de esta forma de pensar "liberal" en los modos habituales de hacer política en la actualidad norteamericana: una práctica política que parece abrir más espacio a la negociación entre grupos de interés que a la cooperación y la discusión pública como medios privilegiados en la persecución del bien común. El abandono de esta última actitud, nuevamente, aparecería vinculado -según Sandel- con el afán liberal de defensa de la neutralidad: el estado neutral-liberal no acepta poner bajo escrutinio el valor de los distintos intereses en juego. Todos ellos, en principio, cuentan como intereses aceptables, sujetos al juego político.

29 De acuerdo con Charles Larmore, “El liberalismo es visto...como un ‘arte de la separación,’ opuesto a la idea de la sociedad como un todo orgánico. Esta visión encuentra su exposición paradigmática en las teorías de la tolerancia de Bodin, Locke y Bayle, para quienes la importancia suprema de la religión es compatible con el hecho de que el estado se oriente a asegurar la paz civil antes que la salvación. Y ha sido el objeto de oprobio por parte de numerosos pensadores políticos, desde Rousseau a Marx y otros tantos quienes, viendo en esta diferenciación entre ámbitos una vía abierta para la ‘alienación’, han
tendido a defender al hombre como ‘totalidad.’” Larmore (1987), p. 76.

30 Nuevamente, en este punto, se reconoce la vinculación que existe entre el pensamiento republicano y el comunitarista en su crítica frente al liberalismo.

31 Sandel (1996), cap. 2.

32 Ibid., p. 26.

33 Ibid., p. 27. Desde otra óptica -la del “republicanismo clásico”- pero mostrando preocupaciones similares a las de Sandel, Q. Skinner reafirma el orden de prioridades defendido por el republicanismo. De acuerdo con este autor, para el republicanismo la maximización de la libertad requiere de individuos decididos a entregar su vida, incondicionalmente, a la causa pública. E1 ideal del bien común debe ser puesto por encima de cualquier otra consideración relacionada con la obtención de beneficios individuales (Skinner, 1996, p. 108). Pero ¿por qué es tan necesaria -de acuerdo con la presentación que hace Skinner- esta defensa prioritaria del bien común? En primer lugar, ello se debe a que, para el “republicanismo clásico,” sólo una ciudadanía que privilegié los destinos de su comunidad sobre los propios puede defender a su comunidad contra las0fuerzas externas que la amenazan. Y. parece claro, si la propia comunidad cae doblegada frente a otras externas, luego, la libertad y hasta la vida de sus miembros quedan expuestas a los peores riesgos. En segundo lugar, el contar con una ciudadanía activa resulta indispensable, también, para evitar que la comunidad quede a la merced de la ambición de algunos gobernantes o la voracidad de ciertos grupos facciosos. A partir de estos presupuestos, el republicanismo “clásico” pudo considerar “indispensable para el mantenimiento de un gobierno libre que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un sentido de la virtud pública tan poderoso que no pueda ser sobornado ni obligado a que las fuerzas externas o las ambiciones facciosas socaven el bien común” (ibid., p. 110). Si el ciudadano no reuniese las condiciones apuntadas -concluye Skinner- hablaríamos de “un ciudadano corrupto, por oposición a virtuoso; y el precio de la corrupción es siempre la esclavitud. El único camino que lleva a la libertad individual [entonces] es el sendero del servicio público” (ibid.).

34 Distinguiendo al liberalismo, el comunitarismo, y el republicanismo, Q. Skinner señala lo siguiente: “El liberalismo contemporáneo, especialmente en su forma libertaria, amenaza con arrebatar de la arena pública toda noción diferente del interés egoísta y los derechos individuales. Los moralistas que se indignan ante semejante empobrecimiento generalmente suponen que la mejor alternativa es revivir la idea aristotélica de que la ciudadanía es esencialmente una cuestión de propósitos morales compartidos. Como Alasdair MacIntyre recientemente señalara en *After Virtue*, “la dicotomía moral crucial enfrenta al individualismo liberal, en cualquiera de sus versiones, con la tradición aristotélica. Intenté sostener que ésta es una oposición falsa. La suposición aristotélica de que una vida pública saludable debe fundarse en una concepción objetiva del Bien no es en absoluto la única alternativa de la que disponemos para desafiar los presupuestos y desnudar las limitaciones del liberalismo contemporáneo. Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública.” Skinner (1996), pp. 113-4.

35 Burke, en efecto, insistía en su crítica al radicalismo de Thomas Paine o Richard Price, a la idea de autogobierno defendida por aquellos, a la vez que se pronunciaba en favor de las doctrinas que fueran compatibles con las prácticas sociales que hubieran sobrevivido al paso del tiempo.

36 Analizo estos debates en Gargarella (1995), cap. 1.

37 Ver, al respecto, Holmes (1988).

38 Así, para el republicanismo, la veneración de las tradiciones tendió a ser vista, en principio, como contraria al ideal del autogobierno, como una manera habitual y siempre repudiable de obstaculizar la concreción de dicho ideal. El rechazo republicano frente a las tradiciones tampoco implicó, de todos modos, un rechazo indiscriminado frente a las mismas. Muchos autores republicanos invocaron, de hecho, ciertas tradiciones de pensamiento (por ejemplo, ciertas tradiciones dentro del pensamiento clásico), como Paine mismo pudo invocar las "genuinas" tradiciones inglesas (que él consideraba indudablemente igualitarias) frente a las tradiciones conservadoras que invocaba Burke. Pero éste fue, en todo caso, un uso instrumental, estratégico, de las tradiciones: algunas tradiciones tenían sentido en la medida en que estuvieran al servicio de la causa del autogobierno.

39 Haakonsen (1995), p. 571.

40 La posición liberal, según vimos, era criticada por su "atomismo", por partir de una concepción inadecuada de la libertad, por su defensa privilegiada de los derechos individuales frente al bien común; por su despreocupación frente al hecho de que la ciudadanía se distinga o no por sus "virtudes cívicas", por su falta de compromiso con la creación de foros públicos en donde discutir acerca de dicho "bien común", por su defensa de la neutralidad estatal; y, en el mismo sentido, por su visión "procedimentalista," que desconoce la importancia que puede tener una cierta organización de las instituciones políticas y económicas en el fomento de tales virtudes.

41 424 U.S. 1 81976.

42 Rawls (1991), pp. 359-63. Para Rawls, en dicho caso, la Corte "no reconoció el punto esencial según el cual un procedimiento político justo requiere del valor equitativo de las libertades políticas, y que para asegurar dicho valor equitativo es necesario impedir que aquellos con mayores propiedades y más dinero, con las mayores capacidades organizativas que los acompañan, controlen el proceso electoral en su propio beneficio." Y agrega "si no se da un reconocimiento público de que la justicia del esquema general se mantiene, lo s ciudadanos tienden a dejarse llevar por el cinismo, el resentimiento, y la apatía. Son estos tipos de estados mentales los que convierten a la corrupción en un problema serio e incontrolable. Ibid., pp., 360, 363. Ver, también, R. Dworkin, "The Curse of Money," en The New York Review of Books, vol. XLIII: n. 16, 1996, pp. 19-22.

43 Ver, especialmente, los trabajos de Dworkin sobre la igualdad y, en particular, "What is Equality? Part I: Equality of Welfare"; y "Part II; Equality of Resources" en Philosophy and Public Affairs, 10/3-4: 185-246, 285-345.

44 John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," The University of Chicago Law Review vol. 64, n. 3 (1997), pp. 765-807.

45 Autores como Cass Sunstein (1988) muestran la posibilidad cierta de tender puentes entre el liberalismo igualitario y el republicanismo. Sunstein, por ejemplo, defiende una versión liberal del republicanismo, que caracteriza con cuatro notas centrales: la importancia asignada a la deliberación política; la igualdad de los actores políticos (que conlleva un "deseo de eliminar las agudas disparidades que existen para la participación política o la influencia entre individuos o grupos sociales"); la noción de acuerdo colectivo como ideal regulativo; un compromiso con la noción de ciudadanía, expresado en la amplia garantía de derechos de participación política. Cass Sunstein (1988). Ver, también, Frank Michelman (1988).

46 Desarrollo una idea similar en *Nos los representantes* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995).

47 Un tratamiento detenido de estos problemas tendría que tratar de develar, ante todo, cuál es el modo en que los republicanistas tienden a definir ideas tales como "autogobierno"; o los alcances de las acciones del estado en la promoción de las virtudes cívicas.

48 Sandel (1996), p. 321. Para Macquiavelo por caso, el comportamiento virtuoso "desplegado espontáneamente por los grandes héroes y legisladores, no era asumido naturalmente por la mayoría de la población." De allí, entonces, que dicha mayoría debiera ser "[forzada a asumir tal comportamiento virtuoso], tal vez a través de medidas drásticas." J.B.Schneewind, "Classical Republicanism and the History of Ethics," Utilitas, vol. 5, n. 2 (1993), p. 186.

49 Jurgen Habermas, "Retrospective Comments on Faktizitat und Geltung," manuscrito presentado en "The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory," New York University (otoño de 1997).

EL ESTADO Y SU CONDICIÓN DE POSIBILIDAD EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Miguel Angel Rossi1

Introducción

Tratar la noción del Estado en el pensamiento agustiniano implica necesariamente retrotraernos a tres grandes tradiciones de pensamiento anteriores al Hiponense. Este hecho radica, fundamentalmente, en que ha sido Agustín el que ha transitado tal camino, y además - cuestión nada irrelevante – en que se sabe heredero de tales herencias clásicas.

Es en tal sentido que creemos que su pensamiento es fundante para la historia y la subjetividad del pensamiento político occidental hasta nuestros días, dado que en él se reúnen, mezclan y redefinen las tres grandes tradiciones que nos constituyen: griega, romana y hebrea.

Sin embargo, es pertinente señalar que, en la formación de su pensamiento político, la tradición teórica griega no posee el mismo status axiológico que la romana, en la medida en que Agustín toma de la perspectiva filosófica política griega los corolarios generales, como por ejemplo la politicidad del *ánthropos* aristotélico2. Pero en cuestiones de índole específica, y para configurar su noción de Estado como República según la variante del mundo antiguo, no cabe duda de que el acento está puesto del lado romano, acento que combinará exhaustivamente con la tradición Judeocristiana.

Nuestro objetivo primario consiste en realizar un abordaje teórico de la génesis del Estado en el pensamiento agustiniano, a partir de indagar su condición de posibilidad que deduciremos en referencia a las nociones de “sociabilidad” e “insociabilidad” como conceptos intrínsecos a la dinámica de las relaciones humanas y fundantes del Estado.

La Sociabilidad humana

“Nuestra más amplia acogida a la opinión a que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, cómo se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios - objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora - si la vida de los santos no fuese social?”3

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica con respecto a la idea de sociabilidad humana, simbolizada por la expresión *“nuestra más amplia acogida a la opinión”.* El segundo aspecto consiste en significar que dicho concepto de sociabilidad encuentra su mayor fundamentación en la vida de los santos como ciudadanos de la Civitas Dei.

A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar por explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social.

“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de las aguas; cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos (...). El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas. ...”4

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica de la naturaleza humana en su necesidad de vivir en sociedad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas diferencias y convergencias respecto del Hiponense.

“Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, (...); y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (...), la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien”5.

Destaquemos puntos de coincidencias y diferencias entre ambos pensadores.

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad, y por ende sus instituciones que la pautan, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia, propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad, si bien en el caso del Hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista6 de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las “Confesiones”: *“Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres a fin del que concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo.”7*

Ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles, la esfera de lo político sólo puede comprenderse diferenciada del ámbito de lo doméstico o privado: *“No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. ...”8*

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que diferencia el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado que el orden de lo político es cualitativamente diferente del doméstico, que incluye a la familia.

Para Agustín, empapado en este aspecto del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia adquiere también resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del padre de familia como arquetipo político-social conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. De esta manera, el estado social se presenta para el Hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano: *"Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe."9* Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado: la familia juega en dirección al orden de la ciudad. Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, pues si bien muchas veces acentúa el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en remarcar sus abismales diferencias. Al respecto, creemos que el concepto de familia pertenece para el pensador al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social. Es por esta razón que puede pensarse al Estado como a una gran familia con existencia previa al pecado. Pero el Estado considerado como entidad política sólo cobra existencia y sentido a partir del pecado original, y así encontramos una gran diferencia cualitativa entre el orden familiar y el Estado social con respecto al Estado entendido como entidad política, que posee como nota específica el ejercicio de la coerción social10.

Por otra parte, anticipamos que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio, en tanto que alteración del primer orden natural.

Cierto es que el teólogo necesita concebir una articulación armónica entre la familia, a la que considera la célula básica de la sociedad, y el Estado, que como entidad superior debe demarcar la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico: *"De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma."11.* Sólo hay un caso en que el orden familiar puede y debe ir en contra del orden estatal: cuando nos encontramos con un Estado que prohibe el culto al verdadero Dios.

La familia tiene dos leyes bien definidas que debe seguir y obedecer: la natural y la civil Y a su vez, tiene también dos fines: uno social y otro doméstico, interno. En tanto la ley civil no vaya contra la ley natural12, la familia en su dinámica debe sujetarse a ella, siendo éste un medio óptimo para la conservación de la ciudad.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana se fundamenta en la vertiente judeocristiana. Desde esta perspectiva, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales el hombre puede diferenciarse cualitativamente del animal. Entre los animales irracionales las especies no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano proveniente de Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia, que por otra parte enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, especialmente a partir de los lazos de parentesco: *"Y ésta es la razón por la cual plúgole a Dios el que de un hombre dinaminaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en una sociedad, no sólo conglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentescos."13*

También el concepto de sociabilidad puede pensarse desde dos instancias. La primera se refiere al contexto de la propia observación y acción divina a través de la cual se crea a la mujer como complemento social del hombre: "*Después dijo Yavé "no es bueno que el hombre esté sólo. Haré pues, un ser semejante a él para que lo ayude."14* Por otra parte, si el hombre es creado a imagen y semejanza de lo divino, es el propio concepto de la divinidad, expresado en el misterio de la Trinidad, el que recibe también un carácter de infinita sociabilidad

En el comienzo de su opúsculo Agustín afirma que *"Cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable"15*

La insociabilidad humana

El terreno de la insociabilidad humana en el pensamiento agustiniano sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del *pecado original.* Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos, dando lugar a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula o borra las huellas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios.

Profundicemos en este aspecto de la doctrina agustiniana. El pensamiento de Agustín puede ser trazado por dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar pre-adánico, y un segundo que podemos denominar post-adánico. Precisemos ambas dimensiones.

1)Dimensión pre-adánica: en ella debemos incluir todas las consideraciones relacionadas con la primera creación y sus múltiples consecuencias, como por ejemplo el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el hombre, a guardar vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina: *"Esto es prescripción del orden natural. Así creo Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza"16*

2)Dimensión post-adánica: con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste. Podemos hablar de "naturaleza humana caída", siendo una de las consecuencias más graves el estado de insociabilidad, ya sea real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado que incide en todos los órdenes de la realidad no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre al crearlo a imagen y semejanza suya. Por lo tanto, hay una antropología que la falta no logra anular.

Cabría preguntarse cuál ha sido entonces la causa del pecado, cuestión fundante en el pensamiento agustiniano y que sólo puede responderse en alusión al mal uso que hizo el hombre de su libre arbitrio: *" Poco se puede obrar bien si no es por el libre albedrío, y afirmaba que Dios nos lo había dado para este fin (...), si entre los bienes corporales se encuentran algunos de los que el hombre puede abusar, ¿qué hay de sorprendente si en el alma hay igualmente ciertos bienes de los que también podemos abusar?."17*

Agustín no desarrolla mucho la problemática de la insociabilidad humana en lo que interesa al aspecto político. Sin embargo, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres: *"El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas... Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño."18*

Otra de las consecuencias del pecado que guarda estricta relación con nuestra tesis en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones vinculares de jerarquía - y no de horizontalidad - en los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio, o más precisamente de "servidumbre". Sin embargo, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la Sociedad Terrena son necesarias al mantenimiento del cuerpo social, y por lo tanto sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, ellas pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que, sumado al problema de la insociabilidad, precipitaría a los hombres en una guerra de todos contra todos.

> *"La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes"19*

En tal sentido hay que distinguir el hecho de que, que algo sea consecuencia del pecado, no necesariamente indica que posee la marca de éste. Agustín se distancia en este punto de algunos autores de la patrística anteriores a él, para quienes el Estado y la política, que implican relaciones de jerarquía, son productos del demonio, y por lo tanto se infiere que un verdadero cristiano jamás debería participar en estos asuntos temporales.

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, estando los que mandan situados en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: el aspecto directivo y el aspecto coercitivo. El primero, afirma este autor, hubiese existido sin la caída original. El segundo, en cambio, deriva absolutamente de ella: *"Por consiguiente, dice muy acertadamente José Corts que en la autoridad cabe distinguir dos aspectos: el directivo y el coercitivo. El primero hubiese existido aún sin la caída original, el segundo es el que deriva de ella, y así el hombre, por desobedecer los preceptos suaves de Dios, ha de soportar autoridades férreas y tiranías."20*

Nosotros acordamos con esta diferenciación, sustentada en marcar la diferenciación del Estado considerado en su dimensión social con respecto al Estado considerado como entidad política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción, y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta segunda acepción, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Nos referimos específicamente a la autoridad directiva, como por ejemplo la del padre de familia, o aún la propia autoridad divina. En cambio, en una dimensión escatológica -y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del

fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final21- sí podremos hablar, para los ciudadanos de la Civitas Dei, de la anulación del concepto de autoridad tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos entonces de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular a partir de la constante tensión de “la sociable insociabilidad” de los hombres en la Sociedad Terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el Hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, especialmente a partir de la constante tensión entre las sociables y al mismo tiempo insociables relaciones humanas Justamente, para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones, y específicamente el Estado como instrumento que evita la “guerra de todos contra todos”.

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a su función básica, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías, tanto a nivel real como potencial, tanto a nivel individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar, aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin coerción la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistencia. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesariedad, objetivada bajo tres instancias:

1. Porque el Estado, al ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado.
2. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original.
3. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios tanto para cristianos como para paganos.

Agustín y el Estado como República

Agustín construye su concepto de Estado-República valiéndose de las categorías filosófico-políticas ciceronianas. Más aún, muchas veces nos es difícil descubrir cuándo termina Cicerón y empieza Agustín. Al respecto, Marshall22 puntualiza que, al usar tantos argumentos de Cicerón, el teólogo parece agregar muy poco. Sin embargo, pueden distinguirse tres instancias no ciceronianas:

1) la interpretación estrictamente teológica de iustitia;
2) las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios;
3) el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

Con respecto a la noción de Estado como República, nos encontramos en Agustín con líneas de pensamiento divergentes entre sí. Particularmente, nos interesa enfatizar aquella que considera que el Hiponense rompe con la interpretación clásica del Estado. Tal postura fue hegemónica a partir de la Segunda Guerra mundial, especialmente en la vertiente protestante anglosajona. Entre los representantes de este paradigma se encuentran Peter Brown, Robert Markus, F. Edward, Ernest L. Fortin y R.T. Marshall.

En esta cosmovisión se parte de la tesis de que Agustín no se rige por la teoría clásica del Estado en sus escritos maduros. En tal perspectiva, el Hiponense se alejaría progresivamente de las doctrinas platónicas,

neoplatónicas y estoicas del Estado, según las cuales el Estado y el ejercicio del poder descansan y se legitiman en el principio de Justicia. Esto se manifiesta ante todo en la forma en que nuestro pensador se opone a las concepciones de Marco Tulio Cicerón. Como alternativa, postularía una teoría del Estado con fuerte sustento psicológico, en la cual toma un lugar central la idea del amor colectivo.

Los pensadores mencionados afirmaban que el Hiponense no creía que la vida comunitaria pudiese legitimarse por la definición de Justicia, porque la vida social se encuentra en el estadio de un desorden irracional, donde no es posible la justicia. En contraposición con esta óptica, Cicerón define la noción de Estado en los siguientes términos: *"Desarrollada esta cuestión cuanto le parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reduce a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses"23*

Recurriendo al historiador romano Salustio, Agustín quiere probar que en Roma nunca ha dominado la justicia. Desde que Rómulo asesinó a su hermano Remo, el Estado romano se fundó en el afán de mando, el poder, y la injusticia: por esta razón, para Agustín, en términos ciceronianos, Roma nunca fue una auténtica República, porque nunca reinó en ella la verdadera justicia.

En esta línea interpretativa, él percibiría la definición de Cicerón como muy idealista, y en consonancia con su interpretación, intentaría probar que el camino de Cicerón conduce a un callejón sin salida, dado que las auténticas Justicia y Virtud sólo son posibles en una armonía del orden natural y del orden de la voluntad, es decir, cuando las almas se someten a Dios. En última instancia, la verdadera justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

Hemos dicho ya que según la definición ciceroniana Roma jamás fue para Agustín una República, porque nunca reinó en ella la verdadera Justicia. Sin embargo, para poder argumentar que Roma ha sido una auténtica República, Agustín introduce una nueva definición cuya legitimación se centraría en la figura del "Amor" como el fundamento de toda posible República, en estricta relación con la unificación de un "pueblo" por la elección del objeto que ama. Es por esta razón que, en su definición de vertiente psicológica, utiliza más el término pueblo que el concepto abstracto de República.

> *"Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: "El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados", para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo."24*

Para nuestro pensador, el fundamento de la sociedad es el objetivo común valorado y amado por todo el pueblo, una especie de concordia mínima acerca de cuál es el bien común.

Agustín ve el poder del Estado como un requisito inevitable. El creador no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esta calamidad como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas de la vida, justamente por posibilitar un cierto orden social. *"Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohibe perturbarlo."*

Para Agustín y como fundamento de un Estado es suficiente el mantenimiento de una unificación de la masa de 25seres racionales de algún tipo, masa que tiene un objeto de amor común.

En el estado de pecado es bueno que algún tipo de comunidad pueda sostenerse. Por esta razón los cristianos deben obedecer a la autoridad pública y trabajar en conjunto con los no cristianos, para sostener al menos la vida mortal.

Con respecto a nuestra propia posición, compartimos muchos de los supuestos de este paradigma, pero no creemos que Agustín anule la definición ciceroniana, sino que por el contrario se vale de ella, de las categorías que están implícitas en la definición ciceroniana de República, para elevarla a una dimensión teológico-política trascendental26. Al respecto, nos interesa explicitar la óptica de Etienne Gilson en su libro "Las metamorfosis de la Ciudad de Dios". Acordamos con Gilson que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas respecto de si hubo o no República romana, pero creemos que tal dicotomía no obedece a un requisito lógico o estructural, sino a un dispositivo discursivo y retórico del propio Agustín, a quien en determinadas ocasiones le interesa resaltar las auténticas virtudes de la antigua Roma para contraponerlas al Imperio, y en otras le interesa confrontar toda República humana con la República de la Civitas Dei.

En favor de la primera tesis, Gilson argumenta: *"Dios, escribía él a Marcelino en el 412, ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas, permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas. Era reconocer a las virtudes cívicas de los paganos una cierta eficacia temporal, y a Roma misma el carácter de una antigua sociedad"27.*

Si acentuamos una perspectiva apologética y ética, advertimos que hay en Agustín una valoración positiva hacia las virtudes de la antigua Roma, pues su intención es contraponer la antigua República a la corrupción de las costumbres del Imperio Romano.

Si acentuamos una perspectiva ontológica o metafísica, debemos concluir que la única República que merece tal nombre es la *Civitas Dei*, porque sólo en ella, y no en esta sociedad terrena, reina la "Verdadera Justicia". Sin embargo, nosotros creemos que esta noción de "Verdadera Justicia", lejos de proyectar sobre la sociedad terrena un imaginario de imposibilidad e impotencia hacia toda praxis política, se presenta como una idea regulativa, en tanto que enseña a los hombres que toda construcción humana posee el sello de la corruptibilidad, imposibilitando de esta manera caer en una lógica de los absolutismos.

Por otra parte, Agustín no piensa los vínculos sociales únicamente en términos de Verdadera Justicia. Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitima un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, que no es la expresión de la Verdadera Justicia, cayendo en un desprecio por lo terrenal y todo lo que ello implica. Recordemos que, por el contrario, él establece una jerarquía dentro de la escala de bienes, caracterizando bienes superiores, medios e inferiores.28 Él considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados positivamente, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para el Hiponense es el estado de anarquía.

> *"¡ Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana República: por qué instituciones administrativas, qué órdenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y artes! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible."29*

La definición de República Ciceroniana de la que Agustín parte, puede definirse en estos términos: *"Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos*

adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sones más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos, bajos y medios, como sonidos templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto de vista que subsista"30

Los elementos que definen o caracterizan una auténtica República pueden puntualizarse del siguiente modo: debe haber armonía en la disparidad, lo cual supone la existencia de un orden social heterogéneo, aunque los distintos intereses pueden converger sobre un interés en común. Es justamente este aspecto aquél por el cual se hace necesaria la coerción de la autoridad pública en la medida en que esta convergencia, en alusión al pecado original, jamás puede darse con fuerza de necesidad por el camino de la mera espontaneidad o bondad de los vínculos humanos. La noción de armonía en la disparidad queda suficientemente explícita en la alusión a la melodía musical.

Con respecto a la noción de pueblo, implícita en la definición de República, habría que distinguir dos instancias: en la primera se acentúa la noción de República como tarea, construcción o empresa del pueblo, y por lo tanto como interés primordial de éste.

En la segunda, se pone especial énfasis en distinguir los conceptos de pueblo y multitud. Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud, y la abismal diferencia radica en que el primero sólo puede entenderse, y más aún, constituirse como tal, en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción.

Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que va a garantizar las condiciones de armonía y civilidad entre los miembros de una república. Si bien es cierto que la noción de derecho, por lo menos en la Antigüedad, no debe interpretarse como ordenamiento jurídico positivo sino como justicia entendida como virtud cívica, no cabe la menor duda de que en la mirada del Hiponense ésta sólo puede ser garantizada en el marco de una teoría del orden, posibilitada por la función del Estado.

Nuestro objetivo al tratar el concepto de República en Agustín no obedece a un criterio exegético del mismo. Nuestra intención fue partir del caso concreto y específico del que partió el Hiponense, y a partir del análisis de esta forma histórica concreta abstraer alguna nota esencial que nos ayude a mentar la categoría de Estado como categoría teórica.

Bibliografía

San Agustín, **"**Epístolas"**,** *Obras de San Agustín*, Tomo VIII, Madrid, BAC (1958).

San Agustín. *Confesiones***,** Madrid, BAC (1991).

San Agustín, *De boni conjugali,* Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *De Ordine,* Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *Del Libre albedrío,* Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *La Ciudad de Dios,* Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *Sermones,* Madrid, BAC (1958).

Alvarez Díez, "La Ciudad de Dios y su arquitectura interna", *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Madrid, CLXVII (1954), (T.I,65), p.116.

Anderson, Perry, *La lucha de clases en el mundo Antiguo,* Madrid, Jorge Reverte (1986).

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo,* México, Siglo XXI (1979).

Arbesmann, R., "The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*", Augustiniana 4*, (1954).

Barnes, T.D., "Aspects of the Background of the City of God", *Rev. Univ.,* Ottawa, Nº52 (1882).

Boget Bozzo, Giovanni, "La teología de la historia en la CD", *Agustinus Tomo I y II*, vol. 35, pp. 321, 367., (1990).

Bulacz, Bruce**,** "Destino y voluntad nacional de la ciudad terrena. De Civitate Dei"*, Agustinus,* Vol. 31, (1986).

Dempf, Alois, *Etica de la Edad Media,* Madrid, Edaf (1977).

Donnelly, D., "The City of God and Utopía. A revaluation", *Aug. Studies* VIII, (1977).

Duchrow, Ulrich**,** "Reino de Dios, Iglesia y sociedad humana en San Agustín", *Agustinus* XII, (1967) 45-48, pp. 139-160.

Fédou, René, *El Estado en la Edad Media**,*** Madrid, Edaf (1977).

Franchi, A., " Da una difficillimaquiaestio dal De Civitate Dei alla metamorfosi del pensiero utopico", *Sapienza,* Nº36 (1983)**.**

Gallego Blanco, Enrique, "Relaciones entre la iglesia y el estado en la Edad Media", *Revista de Occidente* (1973), Madrid.

Gilson, Etienne, *La metamorfosis de la ciudad de Dios,* Bs.As., Troquel (1954).

Giordano, A., "Sant Agostino e la política", *Filosofía oggi**,*** Nº 7 (1984).

Jeauneau, Éduard, *La filosofía medieval*, Bs. As., Eudeba, (1965).

Lauras-Rondet, "Le théme des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*", Etudes Augustiniennes,* París, (1953).

Lombardo, Gregoy J., "La doctrina de San Agustín sobre la guerra y la paz", *Agustinus,* Vol 36, (1991).

Magnavacca, Silvia, " La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república", *Pat. Et. Med. III,* (1982).

Marshall, R.T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei,* Washington, Cath. Univ. of America Press (1952).

Orlandi, T., "Imperium e respublica nel De Civitate Dei***",*** *Rend. Lett*., Istituto Lombardo (1967).

Oroz Reta, José, "San Agustín y la cultura clásica", *Agustinus*, Vol VIII, (1963), pp. 5-20.

Perrini, M., "La visione agostiniana della cittá política", *Humanitas*, Brescia, nro. 32, (1977), pp. 1, 3-17.

Truyol Y Serra, Antonio, "El Derecho y el Estado en San Agustín"*, Revista del Derecho Privado,* Madrid, (1944).

Ulman, W., *Historia del pensamiento de la Edad Media,* Barcelona, Ariel (1983).

Ulman, W., *Principios de gobierno político en la Edad Media,* Madrid, Alianza (1985).

Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva,* México, Siglo XXI (1974).

Notas

1 Profesor de Filosofía y Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales. UBA

2 Recordemos que Agustín no tuvo contacto directo ni con un texto de Platón, ni con un texto de Aristóteles.

3 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, B.A.C, L.XIX, 5, p 1381. .
4 San Agustín**.** Op. cit, L.XIX, 7, p 1385

5 Aristóteles. *La Política**,*** Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. LI, p 23

6 Creemos que utilizar la noción de contrato como génesis de la sociedad política seria caer en un anacronismo. El acento está puesto en la costumbre como la manera de determinar el ethos de una comunidad.

7 San Agustín. *Las Confesiones*, B.A.C, Madrid 1991, LIII, 8, 6, p 146

8 Aristóteles. *Op. cit**,*** p 1

9 San Agustín. Op. Cit**,** XIX,7,pp 1385

10 Arriesgo de caer en un anacronismo, creemos que se hace presente en Agustín, la temática de la legitimidad coercitiva del estado a la manera weberiana, es decir el estado como aquel que detenta el monopolio legítimo de la coerción.

11 San Agustín. *Op. cit,* L. XIX, 17, p 1407

12 No existe en Agustín un tratamiento sistematizado que distinga el concepto de ley natural y ley civil a la manera tomista, el acento esta puesto en la naturaleza como orden universal, como primer orden creado.

11 San Agustín. *De boni conjugali,* B.A.C, p 129

13 Gen 2, 18:

14 San Agustín. *Op. cit, II, 26, p 127*

15 San Agustín. *La Ciudad de Dios,* XIX, 15, p 1403

16 San Agustín**.** *Acerca del libre arbitrio,* B.A.C, XVIII, pp 47, 48

17 San Agustín. *La Ciudad de Dios,* XIX, 15, p 1385

18 San Agustín. *Op. cit,* XIX, 15 p 1387

19 Truyol Y Serra, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín.* Revista de derecho privado, Madrid 1944.pp. 142

20 Una de las diferencias básicas entre el paraíso y la tierra prometida, es que en esta última habrá confirmación en el bien, con lo cual no tendrá sentido la coerción.

21 En su texto *Studies in the Political and Socio – Religious Terminology of the Civitate Dei,* Washington, Cath. Univ.Of. América Press, 1952

22 San Agustín. *Op. cit.* II, 21, p 171

23 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 24, pp. 1425

24 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 15, pp. 1404

25 Sobre esta temática nos parece muy interesante el trabajo de Silvia Magnavacca. *La Critica de Agustín a la noción ciceroniana de República,* en Pat. Et Med III, 1982

26 Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios,.* Troquel S.R.L, Bs.As. 1954, Cap.II, p 50

27 Hay en Agustín una jerarquía de bienes con sentido de objetividad e inmutabilidad. Habrá que esperar a Abelardo para comenzar a pensar una axiología subjetivista.

28 San Agustín. *In Joannis Evangelium,.* B.A.C, VII, 2 p.131

29 San Agustín. *La Ciudad de Dios.* II, 21, p 171

EL USO DE LA CAUSALIDAD EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE FINES DEL SIGLO XIII Y PRINCIPIOS DEL XIV 1

Francisco Bertelloni

1- Introducción

E l título de este trabajo requiere formular algunas observaciones previas, de carácter metodológico, cuyo objetivo es contribuir a precisar el alcance y a definir los límites del mismo.

La primera concierne al modo de analizar los textos y a sus objetivos. Ese análisis sólo apuntará a mostrar de qué manera es utilizada la idea de causalidad en los momentos teóricos más decisivos de esos textos, aún cuando ese uso sea tácito. Intentaré pues definir de qué modo, en algunos tratados políticos de la baja edad media, el uso explícito o implícito de la idea de causa constituye un recurso teórico clave en los momentos resolutivos de las teorías políticas expuestas en esos tratados.

La segunda observación está referida a las limitaciones que he debido introducir en la elección de los textos que constituyen el objeto de mi análisis. Especialmente durante el período que se extiende entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del siglo XIV, el medioevo conoce un notable incremento tanto cuantitativo como cualitativo de literatura política. Ese incremento tiene sus causas en una coyuntura histórico-filosófica que ya ha sido estudiada por numerosos autores y que no es el caso analizar aquí.

Frente a esa inmensa cantidad de textos políticos, sería utópico pretender abarcar en un trabajo de las reducidas dimensiones de éste, con la profundidad que el tema exige y merece, el problema del uso que la teoría política hizo de la idea de *causa*. De allí que haya debido limitar mi análisis del problema del uso de la idea de causalidad a dos textos: el *De regimine principum* de Tomás de Aquino, y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano.

La tercera observación tiene que ver con los motivos que me han orientado hacia la elección de estos dos tratados. Además de su interés doctrinal e histórico, he intentado escoger dos piezas

textuales a partir de las cuales resultará posible colegir alguna reflexión que permitirá mostrar que la teoría política medieval tiene, aún hoy, alguna vigencia. Esa vigencia no se limita a la que mostraré aquí, sino que va más allá de ella. Los textos de Tomás y de Egidio, considerados conjuntamente, y por los motivos que procuraremos poner de manifiesto, permiten esa reflexión. Se trata de dos textos que pueden ser leídos con interés para comprender mejor algunos problemas de la teoría política contemporánea.

2. Sociedad y politicidad en el *De regimine principum* de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino escribe su *De regimine principum* 2 como un espejo de príncipes. Este género queda definido cuando, en el proemio, fija como uno de sus objetivos la determinación de los deberes del gobernante3. El discurso que desarrolla en el tratado es rigurosamente teórico, pues a ese objetivo inicial agrega el de explicar racionalmente el origen de la función del gobernante4. Aclara que lo hace como teólogo5, pero que sus fuentes serán, además de los datos de las Escrituras, los ejemplos de los mejores gobernantes tal como los muestra la historia, y por último los principios de la filosofía6.

Para Tomás, explicar el origen de la función del gobernante es equivalente a demostrar y legitimar *racionalmente* que el hombre necesita ser gobernado, es decir, que existen fundamentos teórico-racionales que hacen necesaria la subordinación de los súbditos a un gobernante. Para demostrarlo, parte de dos premisas.

La primera es un dato de la naturaleza: el hombre no vive solo, sino con otros. El instinto gregario es más fuerte en el hombre que en los otros animales, dotados por la naturaleza para satisfacer las necesidades de su vida con medios con los que el hombre no cuenta7. Mientras el medio natural de que disponen los animales para satisfacer esas necesidades son los instintos y las defensas con que fueron dotados sus cuerpos, el hombre, en cambio, fue dotado por la naturaleza, por una parte, con la razón 8, y por la otra con una tendencia gregaria: el vivir con otros en sociedad 9.

La segunda premisa es un dato de la estructura ético-antropológica: el hombre tiende a un determinado fin, al que se ordenan todas las acciones de su vida. Ello puede ser colegido a partir del hecho de que el hombre es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines 10. A pesar de que Tomás no lo diga de modo explícito en el comienzo del tratado, podemos suponer que la deducción tomista de la naturaleza humana como teleológica respecto de un fin determinado, realizada a partir de la naturaleza intelectual del hombre, implica que para él ese fin es un fin intelectual.

Cuando confluyen estas dos premisas -tendencia gregaria y naturaleza intelectual-, el primer problema que se presenta es que, puesto que el hombre no vive solo sino con otros, no existe por parte de todos los hombres que viven en sociedad un uso unánime del intelecto para llegar al fin específico del hombre11. Aquí Tomás recurre al *principio de economía*: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él directamente y por el camino más corto12, por ello los hombres deben ser dirigidos a su fin por un gobernante13. En cierto modo, el gobernante cumple la función de una *concordantia discordantium*. Si el hombre viviera solo, no necesitaría de la dirección de nadie, pues no habría discordancia: le bastaría su razón sin necesidad de ser dirigido14. Pero como vive con otros, la racionalidad divergente de cada uno de éstos respecto de los demás debe sufrir una suerte de proceso unificador. Por ello, la utilización que

cada hombre hace de su razón para buscar el camino que en su vida social lo debe conducir al fin objetivo al que el hombre está ordenado, debe someterse a una dirección correctiva. Podría decirse que la tarea política del gobernante, entendida como función de subordinación de sus súbditos para conducir todas sus razones por el camino más directo al fin específico del hombre, es una exigencia resultante de la confluencia de las dos premisas mencionadas: la naturaleza racional y la naturaleza social del hombre. La función política del gobernante es así una consecuencia de un hecho social: el uso divergente de la racionalidad de todos los hombres que viven en sociedad.

Del mismo modo en que Tomás insiste en que la tarea política del gobernante debe ser entendida como una suerte de uniformización del ejercicio divergente del conjunto de la racionalidad de todos sus súbditos realizada desde la razón del gobernante, así también insiste en que la sociedad, como fenómeno anterior a la politicidad, es necesaria en la medida en que constituye un esfuerzo de mutua y colectiva colaboración de todos los hombres15, pues la racionalidad de un solo hombre es impotente para conocer las cosas que son necesarias para la vida 16.

Con ello Tomás parece sugerir que tanto a nivel social como a nivel político surge una suerte de imperativo de unificación de esfuerzos. En el orden social, esa unificación debe verificarse desde la base de la sociedad, es decir desde abajo. Ella consiste en que, en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para adquirir el saber (*cognitio*) de lo que necesita para la vida, todas las razones deben unirse en una tarea común. En el orden político, en cambio, la unificación la efectúa el gobernante desde arriba: su función es unificar el camino de la conducción del hombre hacia su fin objetivo específicamente humano.

Sin embargo, la tesis de la uniformización en el orden social, según la cual debe verificarse necesariamente una unificación de esfuerzos en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para saber (*cognitio*) lo que necesita para la vida, sólo en apariencia contradice la tesis sostenida por Tomás, según la cual, si el hombre viviera solo, le bastaría su razón para llegar por sí mismo, sin necesidad de gobierno, a su propio fin. Pues la primera tesis concierne a la *sociabilidad* del hombre y, según ella es imposible que el hombre aislado y solo pueda llegar a conocer lo necesario para la vida. La segunda tesis, en cambio, concierne a la *politicidad* del hombre, y según ella, si el hombre no viviera en sociedad, sino solo, no necesitaría de gobierno para llegar a su fin último. Pero el hombre vive en sociedad y por ello necesita de gobierno.

Tomás vuelve a insistir en la distinción entre sociedad y política cuando afirma que la politicidad -entendida como el gobierno sobre la multitud que vive naturalmente en sociedad , ejercido por alguien que está colocado por encima de ella- es necesaria porque el hombre vive en una sociedad plural17, y porque en una sociedad plural sin dirección cada miembro se preocupa de su propio bien y no del bien de todos. Por ello es necesario que algún principio actúe como directivo y conduzca a los hombres hacia el *bonum commune*18.

Para demostrar la necesidad de gobierno Tomás recurre a dos principios. Uno de carácter cosmológico-organológico, fundado en la idea de orden, que tiende a mostrar la necesidad de que en toda pluralidad lo mejor de ella mande sobre el resto de las partes: en el orden de los cuerpos celestes el primer y mejor cuerpo dirige los otros, en el orden humano el alma dirige el cuerpo, y en el orden del alma la razón dirige la parte irascible y concupiscible. Del mismo modo, en el orden de la vida social debe haber uno que manda y otros que son mandados19. El segundo principio es de carácter casi empírico-mecanicista, y tiende a salvar la integridad de la sociedad amenazada cuando cada uno privilegia su propio beneficio: si cada uno atiende sólo a lo que es propio de sí, la sociedad se disgrega y se destruye. Si en

cambio todos atienden a lo que es común, la sociedad se unifica20. De allí la necesidad de un gobernante que dirija al bien común21.

3. El *bonum commune* y las formas de gobierno

A partir de aquí, y asegurado ya teóricamente el lugar del gobernante político como un plus respecto de la sociedad, Tomás continúa con el problema del bien común y del bien individual, y utiliza la diferencia entre ambos para introducir el tema de la tiranía y de las distintas corrupciones de las formas de gobierno. En efecto, es posible que la búsqueda exclusiva del bien individual en desmedro del común tenga lugar no sólo por parte de los gobernados, sino también por parte del gobernante. Es el caso que se verifica cuando el gobernante no gobierna en favor del bien común de la sociedad, sino en beneficio de su propio bien individual. En este caso la política se desnaturaliza desencadenando posibles deformaciones22, a partir de las cuales Tomás desarrolla su teoría de las corrupciones de las formas de gobierno, que no analizaré aquí.

Sí interesa insistir brevemente sobre el tema del *bonum commune*, pues él introduce algunas dificultades en el hilo de la argumentación. En efecto, cuando Tomás introduce el problema del bien individual de cada súbdito y del bien común de toda la sociedad, su discurso no mantiene la claridad original. Hasta aquí había hablado de dos momentos concernientes a la vida en común de los hombres. En primer lugar, de la sociedad como entidad de necesidad natural gracias a la cual los hombres, en un esfuerzo común, colaboran entre sí para llegar a conocer, todos en conjunto, lo que un hombre solo no puede llegar a conocer: *quae necessaria sunt humanae vitae.* Y en segundo lugar, dio un paso más allá y habló de la necesidad de que, en la vida social, los hombres sean sometidos a un gobierno como medio necesario para que cada uno de ellos pueda llegar más directamente *ad finem, ad quem tota vita eius et actio ordinatur.* En este segundo caso es claro que Tomás habla de un fin específico del hombre, distinto de las necesidades de la vida, y es claro también que anuda con fuerza la política -como establecimiento de vínculos de subordinación de unos a otros- con la realización del hombre como tal alcanzando el fin intelectual último propio de su naturaleza. Ahora, en tercer lugar, viene a hablar de la necesidad de una dirección política que se adjunta a la vida social, pero que no es justificada en la necesidad de que el hombre sea conducido a su fin último, sino en la necesidad de que la sociedad no se disgregue y logre llegar al *bonum commune* que le es propio.

En este tercer caso Tomás no aclara si ese *bonum commune* significa las necesidades de la vida satisfechas por la vida social, o el fin intelectual específicamente humano al que objetivamente están ordenados todos los actos de la vida humana y al que el hombre debe ser conducido por el gobernante. Quizá pueda entenderse por *bonum commune* un bien objetivo, de carácter colectivo, a cuya consecución contribuyen, como paso previo, las necesidades de la vida logradas en la vida social, pero que a su vez no parece ni que pueda agotarse en las cosas necesarias para la vida que emanan de la vida en sociedad, ni que pueda identificarse con el fin intelectual específicamente humano -*ad quem tota vita et actio ordinatur*- a que hace referencia Tomás a comienzos del tratado. El *bonum commune*, pues, por una parte, es bastante más que *ea, quae necessaria sunt humanae vitae*, y por la otra es menos que el fin *ad quem tota vita [hominis] et actio ordinatur*, pues para Tomás, este fin no se alcanza en este mundo. Quizá podría decirse que el *bonum commune* es el bien que se logra en la vida política y que, aunque no coincide con el fin último del hombre -pues ese bien común se verifica tambien en los estados paganos23- , debería contribuir eficazmente a que el hombre pueda realizar su fin intelectual específicamente humano, que Tomás identifica con el fin último del hombre.

El discurso tomista sobre el *bonum commune* continúa con la identificación del gobernante que conduce a los súbditos al bien común con el rey medieval 24. Se trata de una identificación que carece de interés teórico, pues está absolutamente condicionada por una circunstancia histórica: en esos años el paradigma del estado es el reino y el paradigma del gobernante es el rey. De allí que parte de los esfuerzos de Tomás en su tratado estén orientados a demostrar la conveniencia de la monarquía como mejor régimen político. A nosotros, sin embargo, no nos interesa quién es el gobernante, sino la demostración de la necesidad de que haya uno. De allí la necesidad de la política.

Aunque en todo el tratado Tomás no define qué es el *bonum commune*, lo utiliza permanentemente como criterio y patrón de medida para evaluar, a partir de él, el mayor o menor grado justicia y de corrupción de cada una las formas de gobierno. Así, la mejor forma es la monarquía, porque ella concentra la virtud en un gobernante, y esa concentración es más eficaz para lograr los efectos deseados en el orden político que la dispersión de la virtud en muchos. Del mismo modo, la peor forma es la tiranía, que es corrupción de lo mejor porque uno solo concentra la fuerza, no para promover el *bonum commune* de la sociedad como la hace la monarquía, sino para hacer de ese *bonum commune* un beneficio para sí 25. En síntesis, el *bonum commune* permite definir la bondad o la perversidad de cada forma de gobierno según el siguiente principio: cuando más se aleja del bien común o de las posibilidades de llevarlo a cabo, tanto más injusta es26.

4. El fin del individuo y el fin de la multitud

Cuando se trata de definir la función del gobernante, el encadenamiento de los argumentos se precipita de modo lineal hasta confluir en la formulación del pensamiento de Tomás acerca de las relaciones entre el poder temporal y espiritual. Esa cadena de argumentos comienza reiterando una afirmación ya conocida: del mismo modo en que en todos los niveles de la realidad se verifica una relación de subordinación de muchos que obedecen a uno que manda, esa relación también tiene lugar en la multitud de hombres, que es gobernada por la razón de uno solo: el rey 27. Pero gobernar es conducir lo gobernado a su fin 28 . Puesto que el hombre, además de los fines que debe alcanzar en esta vida, debe lograr su máxima felicidad en la visión de Dios después de la muerte, el hombre debe prepararse ya en esta vida para alcanzar un fin extrínseco que exige que no solamente sea gobernado por el poder temporal, sino también por otro poder que lo conduzca a ese fin último que es su eterna salvación29.

Tomás tiene muy claros dos problemas: en primer lugar, que la preparación del camino hacia ambos fines comienza ya en esta vida (*quamdiu [homo] mortaliter vivit*); en segundo lugar, que la identificación del fin último extrínseco del hombre con la visión divina en la vida futura plantea el problema de la relación, ya en esta vida, entre el poder temporal, que debe conducir al hombre a su fin en este mundo, y un segundo poder, *alia spiritualis cura*, la de los *ministri Ecclesiae Christi* 30 , que debe conducirlo a su fin último en la vida futura. Su respuesta al problema eclesiológico-político de la relación entre el poder político y el eclesiástico está construida, pues, sobre la base de su respuesta al problema ético-antropológico de la relación entre fines.

Puesto que es la relación entre fines la que define la relación entre poderes, la respuesta de Tomás está formulada en términos rigurosamente teleológicos. Es aquí donde aparece el problema de la causalidad en términos de causalidad final. Aunque en la argumentación tomista del *De regimine* la presencia de la causalidad es tácita, es sin embargo evidente, dado que es la concepción antropológica del fin último del hombre identificado con la *visio Dei* la que define, en

términos de causalidad final, el problema político concreto de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual.

Hemos visto ya que para Tomás la política se define como la conducción de una multitud por uno que la gobierna hacia su fin debido. Para definir ese fin debido, procede en dos pasos. Primero lo analoga al fin último del individuo31. Luego, procede a la determinación del fin último individual de modo similar a como procede Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* cuando, en su búsqueda de un bien soberano, descarta como fin último del hombre todos aquellos bienes que no sean queridos por sí mismos, sino en vistas de otros bienes32 . Pero la similitud con Aristóteles es sólo aparente, pues Tomás no llega en este tratado a una demostración filosófica de cuál es el fin último del hombre, sino que simplemente se rehusa a aceptar como fin último todo aquel que conduzca -como consecuencia de la analogación del fin de la multitud al fin individual- a la transformación de la sociedad en una multitud gobernada en vistas a alcanzar otro bien que no sea la virtud.

El hecho de que Tomás llegue a la virtud como fin del hombre individual y, por ende, de la multitud, parece constituir un momento relevante de su teoría política. Y ciertamente lo es, pero no de una teoría filosófica, sino de una teoría teológica de la política. En efecto, mientras Aristóteles procede como filósofo y descarta como últimos todos los bienes cuya carencia de autonomía impide considerarlos como fin último, Tomás en cambio procede como teólogo y descarta como fin del hombre en sociedad todos los bienes que no sean la virtud que ordena al hombre, como dirá de inmediato, a la visión divina33. Así descarta que el fin del hombre sea la salud corporal, pues en ese caso el médico debería gobernar la multitud. Descarta que sea la riqueza, pues en ese caso gobernaría el economista. Y descarta que sea la verdad, pues en ese caso gobernarían los doctores34. Si los hombres se reunieran sólo para vivir -*propter solum vivere*- o sólo para adquirir riquezas -*propter acquirendas divitias*-, el resultado de esa reunión o bien en nada diferiría de la vida de los animales, o bien sólo sería un acuerdo entre hombres de negocios35. Pero Tomás quiere más que eso para la política, quiere anudarla a la virtud.

Insiste en afirmar que el fin del hombre individual es la virtud -*bona vita est secundum virtutem*- y que, por ello, tambien el fin de la multitud es la vida virtuosa36. Pero se trata de una vida virtuosa que, aunque es el fin de la multitud, no es su fin último. Tomás juega aquí con el binomio fin/fin último en torno del que gira su posición frente al problema. Sin duda que la vida según la virtud es el fin de la multitud. En este sentido, esa vida según la virtud es un ámbito específico de la vida de la ciudad que, como tal, debe estar al cuidado del gobernante temporal. Pero al mismo tiempo, esa vida según la virtud no es un fin último de la vida de la multitud, porque la propia naturaleza de la virtud lleva implícita la potencia de conducirnos hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. Así, por una parte, y en la medida en que los hombres en comunidad deben vivir según la virtud guiados a ella por el gobernante, ésta se encuentra atada al mundo natural; pero por la otra, Tomás afirma que esa misma virtud está ordenada *ad ulteriorem finem*, y en este sentido le atribuye la potencia de superar el mundo natural y conducir los hombres a la vida sobrenatural.

En otros términos, si bien el fin de la *multitudo congregata* es *vivere secundum virtutem*37, con todo, ese *vivere secundum virtutem* no logra demarcar un ámbito de autonomía del orden social y político temporal, porque esa virtud no es un fin, sino sólo un medio que posibilita el salto a un fin ulterior consistente en la *fruitio Dei* 38. De allí que el fin último de la vida social y política no sea vivir según la virtud sino, mediante esa virtud, llegar a la visión de Dios. Aunque Tomás parece jugar con las palabras -la virtud es el fin del orden político, pero no es el fin último del orden político-, sin embargo su lenguaje referido a este punto se hace muy claro cuando escribe: “El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*], no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios” 39. Esa virtud, pues,

no es sólo una virtud natural que logre su plena realización en el orden natural, sino una virtud en la que en cierto modo está comprometida la visión de Dios en la vida futura. Así, la virtud esconde la paradoja de ser una virtud natural cuya función es ser medio hacia el mundo sobrenatural. De ese modo, el orden político natural no tiene un fin último específico, propio y autónomo respecto del mundo sobrenatural, sino un fin sólidamente anudado y subordinado a nuestra salvación en la vida futura. El *vivere secundum virtutem* parece para Santo Tomás más importante como medio hacia la otra vida que como fin de la vida política.

Sobre la base de las reflexiones precedentes podemos formular dos preguntas. La primera, si este programa político-teológico de Tomás puede ser entendido también filosóficamente. En la respuesta a esta pregunta surgirá el problema de la causalidad en términos de finalidad. La segunda pregunta concierne a quién es el protagonista de este programa de gobierno político-teológico. En la respuesta a esta pregunta aparecerá la posibilidad de relacionar a Tomás con Egidio, y de mostrar en qué medida éste formula algunas ideas que superan a Tomás y que pueden servir para entender mejor ciertas cuestiones de la teoría política contemporánea.

5. La función de la causalidad en la teoría política tomista

En relación con la primera pregunta, debe recordarse que, siempre que Tomás denuncia una proposición filosófica como falsa porque es contraria a una verdad cristiana, no se contenta con denunciarla *teológicamente* como contraria al Cristianismo, sino que procura mostrar que, si es falsa teológicamente, debe serlo tambien *filosóficamente*. En el caso que nos ocupa ahora procederá de modo análogo pero inverso, es decir, introduciendo en el discurso filosófico una proposición teológica -no puede ser fin último del hombre ningún bien que no ordene al hombre a la visión divina-, pero procurando mostrar que ella es verdadera no porque sea una verdad de la teología cristiana, sino porque puede ser demostrada como verdadera filosóficamente.

En efecto, sabemos que para Tomás no solamente la sociedad, sino también la misma politicidad es natural. Sin embargo su fin último, paradojalmente, no está en la naturaleza, sino en el orden de la sobrenaturaleza. La paradoja expresada por esta proposición podría aceptarse como formulación válida teológicamente. Pero de lo que se trata es de procurar demostrar también filosóficamente la proposición según la cual la *vita secundum virtutem* propia de la *multitudo congregata* deja de ser fin para convertirse en medio hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. ¿Por qué, pues, para Tomás, la virtud, como fin de la sociedad y de la politicidad naturales, es medio para alcanzar un fin sobrenatural ?

Precisamente, el problema de la *vita secundum virtutem*, que en el *De regimine* aparece como el fin de la vida del hombre, pero no como el fin último de la vida del hombre, tiene su paralelo -casi podría decirse, encuentra su respuesta teórica más radical- en la *Suma contra Gentiles.* Allí Tomás trata el problema del conocimiento como fin último natural del hombre en términos absolutamente teleológicos y de causalidad final, y escribe:

> "El fin de todo lo que está en potencia es ser puesto en acto. A este acto tiende a través del movimiento por medio del cual es movido hacia el fin. Ahora bien todo lo que está en potencia tiende a estar en acto en la medida en que le es posible; algo del cual toda la potencia puede pasar al acto, existe en potencia y su fin es pasar totalmente al acto... Ahora bien, el intelecto está en potencia respecto de todo lo inteligible, de lo cual resulta que toda la potencia del intelecto posible puede pasar al acto. Éste es el requisito para alcanzar su fin último que es la felicidad"40.

Paradojalmente, ese fin último natural que el hombre desea satisfacer poniendo en acto toda la potencia posible de su intelecto, no encuentra su satisfacción ni su cumplimiento en el orden natural, sino recién en la contemplación que en el mundo sobrenatural y en la vida futura podemos tener de Dios, que es lo máximo inteligible41 . En otros términos, del mismo modo en que la vida según la virtud es un fin, pero no es un fin último, así también el deseo natural de conocimiento es un fin del hombre, pero no su fin último, porque el intelecto humano está en potencia hacia todo lo inteligible42, y la actualización de esa potencia natural, abierta a todo lo inteligible, no puede ser alcanzada por el hombre en esta vida por medios naturales, sino en la vida futura por medio de la gracia43.

De allí que la formulación política de Tomás en el *De regimine,* a la que ya hemos aludido, según la cual el último fin de la *multitudo congregata* no es vivir según la virtud, sino llegar por medio de la vida virtuosa a la *fruitio divina*, tenga su paralelo en la siguiente afirmación de la *Suma contra Gentiles* en la que Tomás expresa la realización última del fin del hombre, pero no en términos políticos sino ético-antropológicos:

"Para alcanzar la felicidad humana, es decir el último fin [del hombre], no es suficiente cualquier conocimiento intelectual, sino tiene lugar el [nuestro] conocimiento divino [i. e. de Dios], que culmina nuestro deseo natural como su fin último. El último fin del hombre es, pues, el conocimiento de Dios mismo" 44.

Tomás transforma el conocimiento que la 'creatura' puede tener de Dios en causa final del movimiento del apetito de la 'creatura' hacia aquello en lo cual descansa ese apetito o deseo. ¿Porqué el conocimiento que la 'creatura' puede tener de Dios es el fin último o causa final de la 'creatura'? Porque el fin último o bien supremo del hombre debe residir en la realización plena de aquello que el hombre tiene de más específico y propio: el intelecto. Ya a comienzos del tratado, Tomás había afirmado que es un dato de la estructura ético-antropológica que el hombre tiende a un determinado fin al que se ordenan todas las acciones de su vida, tal como puede ser colegido del hecho de que él es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines 45. Si bien allí no se había expedido aún sobre el fin último, lo hace aquí, cuando define el problema mediante el recurso al principio según el cual la operación es especificada por el objeto. Puesto que en el orden de lo inteligible el conocimiento de lo más perfecto es el fin último, Dios es el fin último porque es lo más perfecto, i.e. aquello que de modo excelente especifica el objeto.

6. El protagonista del programa político-teológico de Tomás

En relación con la pregunta concerniente al protagonista de este programa de gobierno político-teológico, del mismo modo como Tomás deslinda con cuidado la vida presente de la futura, así deslinda las funciones del rey de las del sacerdote. Existe una vida que los hombres pueden vivir bien en este mundo46; a ella se ordenan los bienes materiales, la salud, el dinero, el saber 47, todos bienes suficientes para vivir bien48 , todas cosas que, en general son *officia humana* 49 a cargo del *regimen humanum*50 u *officium regis*51.

En síntesis, el gobernante debe ocuparse de cuidar a sus súbditos tanto en el orden interno como en el externo52. Tomás dedica cuatro capítulos del Libro II a describir en detalle el *officium regis* 53, es decir las obligaciones o deberes del gobernante que deben hacer de esta vida terrena

una vida virtuosa. No niega pues que exista la función del gobernante, y menos aún que éste ejerza o deba ejercer una tarea en el gobierno de sus súbditos. Antes bien, el gobernante tiene a su cargo un extenso repertorio de funciones, pero todas ellas se ordenan a conducir a sus súbditos hacia la visión divina por medio del buen vivir y de la vida virtuosa a que él los conduce en este mundo. Siempre sigue siendo definitivo en la evaluación del pensamiento de Tomás el texto que presenta la vida política sólo como un medio en relación con la felicidad de la vida futura: "El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*] no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios" 54.

En última instancia, lo que parece interesar a Tomás en este tratado no parece ser tanto el establecimiento de las obligaciones del gobernante en relación con sus súbditos en este mundo, sino la función que cumplen esas obligaciones dentro de la economía general del gobierno que debe conducir a los hombres hacia sus fines en éste y en el otro mundo. Dentro de este contexto más general, el gobierno temporal se transforma en un medio, y la función del gobernante temporal se transforma en una función subordinada a las funciones de quien, ya en este mundo, nos prepara el camino para llegar hacia el mundo futuro. De allí que, puesto que por una parte, según el *De regimine*, el fin último de la *multitudo congregata* es llegar a la visión de Dios por medio de la vida virtuosa, y puesto que por la otra, según la *Suma contra Gentiles*, la vida política puramente humana, i. e. la pura naturaleza humana es impotente para conducir al hombre a esa visión de Dios, por ello no es el gobierno político el encargado de operar dicha tarea, sino un gobierno divino55.

El tránsito desde ese gobierno divino a la mención de quién debe ejercer ese gobierno divino es inmediato: Cristo 56 o, en la actual situación histórica de la humanidad, su vicario, el Papa57. La introducción por parte de Tomás de la figura del Papa precipita su conclusión concerniente a las relaciones entre el sacerdocio y el reino: "Así pues, quienes tienen a su cuidado los fines anteriores deben subordinarse a aquél a quien concierne el gobierno de los fines últimos"58.

Si tenemos en cuenta nuestro ex curso a la *Suma contra Gentiles* donde Tomás fundamenta la imposibilidad de que el hombre natural pueda realizar su naturaleza por medios puramente naturales, el razonamiento de Tomás en el *De regimine* parece impecable. También es absolutamente impecable su conclusión referida a la subordinación del poder temporal al espiritual, ya que ésta no es otra cosa que la formulación política de una tesis ética.

Con todo, Tomás no contempla la posibilidad de que el poder temporal y el espiritual protagonicen un conflicto causado por ejemplo por el hecho de que el poder temporal no cumpla su función de preparar la *multitudo congregata* para vivir la *vita secundum virtutem* que, a su vez, debe conducirla a su fin último. Esa debería ser considerada como una situación grave, pues descuidar la *vita secundum virtutem* es equivalente a descuidar el medio a través del cual podemos acceder al fin último. Tomás sabe que la Cristiandad acaba de salir de un conflicto serio entre el Papado y el emperador Federico II, y sin embargo se limita a hablar de una subordinación de un poder a otro en situaciones absolutamente normales en las cuales el poder temporal respeta al espiritual y cumple sus propias funciones adecuándose al orden que hemos expuesto. Pero ¿qué sucede cuando no tiene lugar lo que debería suceder normalmente según las prescripciones del orden de subordinación del poder temporal al espiritual, y tiene lugar en cambio una situación excepcional en la cual el poder temporal, que según Tomás es instrumental, falla en su funciones? ¿Qué sucedería en ese caso? ¿Puede el poder espiritual, en caso de que el poder temporal no se adecue a este sistema, ejercer directamente una *potestas in temporalibus* y neutralizar de ese modo la jurisdicción del poder temporal? Y si puede, ¿en virtud de qué principio o de qué teoría puede hacerlo? Es verdad que para Tomás el poder temporal es absolutamente instrumental y subordinado, pero ello no implica -por lo menos en la teoría que expone-

su automática anulación en casos de que la teoría de la subordinación no funcione. La misma reticencia que muestra en presentar una teoría de los casos de excepción la revela cuando habla del tirano. Su tendencia es aconsejar tolerarlo para evitar casos mayores. Pero tratándose de un caso de absoluta anormalidad del orden político, bien podrían esperarse algunos principios teóricos que permitan remover al tirano.

Estas preguntas tienen respuestas en un discurso político que no es naturalista sino netamente teocrático: el *De ecclesiastica potestate,* de Egidio Romano. En este tratado Egidio formula algunas ideas que superan a Tomás y pueden ser interpretadas como antecedente de algunas ideas de la teoría política contemporánea.

7. La estructura metafísica del orden de los poderes temporal y espiritual en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano

En el Libro I, capítulo IV del tratado *De ecclesiastica potestate*59 , Egidio recurre a un argumento tomado del tratado *De angelica hierarchia* del Pseudo Dionisio. Lo hace para mostrar que la realidad está organizada de modo tal que en ella se verifica una reducción de lo menor a lo mayor -o de lo inferior a lo superior- mediante intermediarios60. Con ese argumento no procura fundamentar la subordinación de reinos y naciones a la Iglesia, sino *el modo* según el cual la Iglesia está colocada sobre naciones y reinos. El argumento despierta particular interés sobre todo porque presenta la *estructura metafísica* según la cual tiene lugar esa subordinación. Egidio insiste especialmente sobre ese aspecto *mediatizado* de la reducción: ella es y debe ser gradual, y debe tener lugar de modo tal que lo inferior sea reducido a lo superior no *immediate*, sino *per media* 61, i. e. a través de grados o intermediarios. Parece querer decir que si no hubiera mediatización en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior, no habría orden en el universo.

Egidio subraya el hecho de que no respetar los intermediarios en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior es doblemente *inconveniens*: por una parte en general, cuando nos referimos al orden de todo el universo; por otra parte, en particular, cuando nos referimos a poderes y autoridades que, como dice el Evangelio, han sido ordenados por Dios: *a Deo ordinata sunt* 62. En este caso considera tanto más inconveniente no tener en cuenta a los intermediarios, ya que esos poderes y autoridades no estarían sujetos a un orden si cada una de las espadas -que el Evangelio testimonia que existen dentro de la Iglesia- no estuviera subordinada a la otra 63 . Por ello, concluye, la espada temporal debe estar ordenada a la espiritual del mismo modo en que lo inferior se ordena a lo superior 64 .

Egidio recoge una posible objeción a este planteo. Tiende a crear un espacio de autonomía de lo temporal. Para ello afirma que, si bien es verdad que reyes y príncipes están subordinados a la Iglesia, lo están solamente en relación con lo espiritual, no con lo temporal. En otros términos, la objeción sostiene que, puesto que las cosas temporales tienen origen temporal, en consecuencia la subordinación de la espada temporal a la Iglesia no tiene lugar en relación con las cosas específicamente temporales -que quedarían dentro de la estricta jurisdicción de la espada temporal-, sino que existe subordinación sólo en relación con aquellas cosas que son espirituales y que como tales son de competencia exclusiva de la Iglesia65.

Sintéticamente, Egidio responde que si así fuera no podría tener lugar la reducción de las cosas inferiores a las superiores pasando por las intermedias, y que en consecuencia no habría orden entre ellas. Por ello es necesario, concluye, que el Papa tenga dominio sobre el orden temporal 66. Más aún, el dominio que la Iglesia ejerce *de iure* en el orden espiritual habla de una excelencia de la Iglesia como poder espiritual que trae implicado o arrastra consigo su dominio en el orden temporal67 . En virtud de ese dominio, la Iglesia puede incluso llegar a amonestar a los príncipes seculares 68.

8. ¿Por qué dos poderes, si uno parece suficiente?

El hecho de que el Papa goce de un *dominium in temporalibus* extensible hasta la amonestación (es decir, hasta la posibilidad de actuar como correctivo del ejercicio concreto y fáctico de la espada temporal) parece contradecir el principio de economía: ¿cómo justificar la existencia del poder temporal si ,aunque sea a través de intermediarios, ese poder temporal es prácticamente reducido al espiritual?. Más aún, si el Papa tiene dominio *simpliciter*, es decir absoluto, sobre el orden temporal, ¿qué sentido tiene la existencia del poder temporal? ¿No bastaría acaso con la sola existencia del poder espiritual para actuar directamente sobre el orden temporal? La pregunta es formulada también, casi en los mismos términos, por Egidio Romano: si el poder espiritual se extiende a todo, ¿no bastaría con la existencia de una sola espada?69.

Egidio responde que por más que el poder espiritual se extienda a toda la realidad, *ad omnia*, debe dedicarse a actuar sobre lo mejor de ella. De allí la necesidad de un segundo poder que se ocupe de lo menos noble de toda esa realidad, de modo que el poder espiritual pueda ocuparse con más dedicación y más libertad de las cosas divinas70. La justificación de la existencia del poder temporal pasa pues por la diferencia entre el ejercicio de la *potestas simpliciter* y *specialiter*. De modo absoluto, esto es *simpliciter*, la *potestas spiritualis* alcanza a toda la realidad, aunque *specialiter*, esto es, de modo particular, cada una de esas *potestates* se ocupe de ámbitos diferentes de la realidad.

Precisamente, la diferencia entre una *potestas* ejercida *simpliciter* (= *potestas generalis et extensa*) y otra ejercida *specialiter* (= *potestas particularis et contracta*) es lo que permite establecer la diferencia entre el poder absoluto instituyente y el poder limitado instituido71. Egidio agudiza esa diferencia para llegar a establecer la relación metafísica entre ambos poderes. En esa agudización aparecerá la especificidad que caracteriza su pensamiento político. Para ello recurre a un ejemplo: en la generación del caballo coactúan dos *potestates*: una *potestas celestis* o *potestas generalis,* y otra que está en el semen del caballo, que podríamos llamar *potestas particularis* 72. A pesar de que esta última coactúa con la *potestas celestis* en la generación del caballo, ella misma sería incapaz de generar el caballo si la fuerza (*virtus*) que está en el semen -presente a su vez en la *potestas que est in semine equi*- no hubiera sido recibida de otra *virtus*, la *virtus* por excelencia o *virtus celestis* presente en la *potestas celestis* o *generalis*. Así, la *virtus que est in semine* no podría generar un caballo si ella no obrara por la fuerza (*virtus*) que recibe del cielo 73. Aunque de hecho Egidio no llegue aún a esa conclusión explícitamente en este ejemplo, con ello parece querer significar, en última instancia, que la *potestas celestis* actúa mediante *potestates* o instancias intermedias, como la *potestas que est in semine*, pero que estas *potestates* intermedias reciben de la *potestas celestis* su *virtus* para obrar, lo que implica que, en rigor, el caballo es generado en última instancia por la *potestas celestis.* Por ello puede concluir, analogando el ejemplo del caballo al de las dos *potestates*, que el poder terrenal está subordinado al espiritual desde tres perspectivas complementarias: primero, está colocado bajo el poder espiritual; segundo, es instituido por el espiritual; y tercero, obra por comisión del poder espiritual74.

Egidio insiste en la objeción referida a la justificación de la existencia de dos poderes cuando bastaría uno para hacer la tarea que hacen los dos. Lo hace para definir mejor la relación entre esos dos poderes y para determinar la naturaleza del poder espiritual. La objeción dice que la espada espiritual basta y la temporal sobra, pues no es necesario que hagan muchos lo que puede hacer uno75. Egidio acepta la objeción si y sólo si lo que es hecho solo por uno es hecho de modo eficiente. Pero no es éste el caso. Egidio recurre al principio de funcionalidad para mostrarlo, y responde que si en la Iglesia existiera solo la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales, lo cual redundaría en perjuicio de la eficiencia de la espada espiritual en el orden exclusivamente espiritual y produciría un perjuicio en los hombres76.

9. La caducidad del orden institucional representado por la espada material

Egidio introduce de inmediato una idea clave de su pensamiento político: el caso inminente o situación de excepción. Mientras que en casos normales la espada material se ocupa de cosas materiales, sin embargo, si el caso lo urge o si la situación excepcional así lo exige, la espada espiritual puede ocuparse de las cosas77. Pero no por existir la espada espiritual, que es superior y de más alcance que la material, ésta deja de existir o de cumplir sus funciones78 . La función de la espada material caduca sólo en caso de excepción, esto es, como escribe Egidio, *si casus immineat.*

Egidio dedica todo el capítulo XIV del Libro II a continuar mostrando por qué, a pesar de la existencia en la Iglesia de la espada espiritual, sin embargo no es superflua la existencia en ella de la espada material79 . Más aún, su lenguaje deja traslucir que incluso es preferible y mejor que, además de la espada espiritual, que puede todo, exista también la espada material80. Antes de presentar sus argumentos, descarta absolutamente que dicha existencia se justifique en el hecho de que la espada espiritual pueda con la material algo que no podría sin ella81, pues en ese caso habría algún poder en las cosas inferiores que no habría en las superiores 82, afirmación desmentida por el hecho de que a la Iglesia fueron confiados al mismo tiempo ambos poderes 83. Esta aclaración, centrada en la afirmación de que por el hecho de poseer todo el poder la Iglesia puede todo, anticipa que las causas de la preferencia de Egidio en favor de la existencia de dos espadas y no sólo de una de ninguna manera tienen que ver con la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario. De allí que la subsiguiente argumentación de Egidio se oriente a demostrar no la necesidad esencial de la existencia de un segundo poder, sino la *conveniencia* de que ese segundo poder coactúe con la espada espiritual en beneficio de una mejor disposición del gobierno del mundo. Esa mejor disposición, favorecida por la existencia de la espada material, hace que en casos normales ella no sea superflua.

A esa mejor disposición contribuye, en primer lugar, el hecho de que si bien no hay en el agente inferior un poder que no esté en el superior, ese poder está en el agente inferior de modo diferente a cómo está en el superior 84. No es que la espada espiritual pueda con la material lo que no podría sin ella, sino que puede con la material de modo diferente a cómo podría sin ella85. Ello permite al poder inferior ejercer ciertos poderes que, por conveniencia, es mejor que ejerza la espada material y no la espiritual86, o dicho de otro modo, no es conveniente que la Iglesia tenga directamente la ejecución de la espada material, sino que la ejecute por medio de un vicario, un sustituto o una persona intermedia87 .

En segundo lugar, y siempre a salvo el principio que afirma que el superior puede todo lo que puede el inferior, a la buena disposición colabora el hecho de que el superior puede obrar más cómodamente y mejor con el inferior que sin él88.

En tercer lugar, Egidio menciona la conveniencia de que el superior haga por medio de un inferior lo que bien podría hacer por sí mismo. Es el caso del príncipe que recurre a un pregonero, aunque podría prescindir de él 89.

En cuarto lugar Egidio recurre a la idea agustiniana de *ordo* (disposición de cosas iguales y desiguales que atribuye a cada una su lugar, *De civ. Dei*, XIX, xiii, 1) y al hecho de que ese orden es más manifiesto y más fácilmente perceptible a través de una pluralidad de ministros desiguales90.

10. Todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede sin ella

El último argumento es el teóricamente más relevante. Egidio escribe que si no hubiera otros argumentos que justificaran la existencia de la espada temporal, este solo argumento bastaría para justificarla91. Para construirlo, analoga la relación que existe entre Dios y las criaturas a la relación que existe entre la espada espiritual y la material. El argumento está basado en dos ideas. La primera es la omnipotencia divina: todo lo que Dios puede con la criatura lo puede también sin ella. Calentar sin fuego, enfriar sin agua, salvar a los náufragos sin maderos92. La segunda es la superabundante benignidad de Dios que quiere comunicar su propia dignidad a las 'creaturas' 93, de modo que éstas, y no sólo Él, actúen como causas de las cosas. Por ello les concede la capacidad de actuar de modo tal que Dios obra en la realidad a través de ellas del mismo modo como podría hacerlo sin ellas. Del mismo modo, la espada espiritual recurre a la espada material para gobernar con ella y ejecutar a través de ella actos de gobierno que, si fueran ejecutados directamente, no serían ejecutados tan convenientemente. La espada material, pues, no es superflua, sino que ejerce acciones propias que coactúan en el gobierno que la espada espiritual ejerce sobre los hombres.

La situación presentada por los argumentos precedentes crea un espacio para ambas espadas. Sin embargo esa situación de ningún modo es presentada por Egidio como una situación esencialmente o cualitativamente diferente a la situación en la que todo el poder sería ejercido solamente por la espada espiritual.

Dos son las proposiciones claves en la construcción de su argumentación:
(a) todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede también sin ella; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente y *simpliciter*.

De estas dos proposiciones, solo la proposición (a) presenta una situación esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la esencia de los poderes. Pero mientras la proposición (a) presenta una situación esencial, la proposición (b) presenta una situación referida al modo de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad se expide la proposición (a). Así, la proposición (b) es inalterable en todo lo que ella reitera la proposición (a), o en todo aquello de la proposición (a) que está contenido en ella, pero es alterable en todo lo que ella agrega a la proposición (a) , i. e. en cuanto al modo como los poderes referidos por la proposición (a) son ejercidos en este mundo.

De allí que solo desde el punto de vista del modo de ejercicio del poder la situación presentada por la proposición (b) sea más conveniente, pues contribuye a la mejor disposición y orden de la realidad. Egidio insiste una y otra vez en presentar la situación (b) (el co-ejercicio de ambas espadas en el ejercicio del poder) como la situación normal de gobierno. Ese ejercicio debe ser la regla dominante, pero puesto que ésta no es esencial, puede ser alterada. Nuestra pregunta es: ¿cuándo puede ser alterada esa situación (b), de tal manera que la espada espiritual, ordenada por conveniencia a las grandes cosas -i. e. a lo espiritual-, se ocupe también de las pequeñas -i.e. de lo material? La respuesta de Egidio es rápida: en caso de excepción 94.

11. El caso de excepción

Egidio construye su argumentación política retrotrayendo sus fundamentos hacia un discurso de carácter netamente filosófico-teológico. Para ello recurre primero al modo de comportamiento de los agentes naturales en el universo y a la doble ley según la cual esos agentes son gobernados por Dios, y luego analoga a Dios con el Papa y la doble ley de gobierno divino universal con el doble modo según el cual el Papa gobierna la Iglesia.

Los agentes o cosas naturales pueden depender de Dios de dos modos. En virtud de una ley común de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas, y a cada una de ellas, sin excepciones, da su fuerza propia y no obstaculiza la acción de ninguna, sino que permite a cada una que siga su propio curso95. Según esta ley, Dios no hace excepciones, actúa frente a cada cosa de modo común, uniforme y regular96. Del mismo modo el Papa, en cuanto gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de los miembros de esa Iglesia97, conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno98 y, consecuentemente, no se entromete en los asuntos temporales que corresponden a los poderes temporales99. Pero las cosas o agentes naturales pueden depender de Dios también de otro modo, i. e. según una ley especial, pues Dios tiene tal dominio universal sobre el mundo natural que con él puede hacer que el fuego no caliente o el agua no moje100. Del mismo modo, el Papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales 101, y aunque según la ley común, que respeta en situaciones normales, no se entromete en lo temporal, puede hacerlo -como lo hace Dios- en caso de que acontezca en ellas algo especial, excepcional, que exige su intervención directa *in temporalibus*102. Esta intervención implicará, como sucede en el caso de que Dios intervenga más allá de la ley común, actuar más allá del normal curso de los acontecimientos103.

En el capítulo VII del Libro III Egidio se ocupa de los *speciales casus* en los cuales el Papa puede entrometerse directamente en asuntos temporales104. Las causales de intromisión que Egidio trata en este capítulo provienen del poder terreno. En el Libro VIII examina las causales de intromisión provenientes del poder eclesiástico. Independientemente de las causales de intromisión que, salvo en algunos casos, no serán mencionadas aquí en detalle, es más importante en el desarrollo de la argumentación de Egidio su referencia a casos que, aunque en situaciones normales aconsejan que el Papa respete la *lex communis* observando la jurisdicción de los poderes temporales, pueden transformarse en situaciones excepcionales que obligan al Papa a intervenir en el orden temporal, es decir, no a través de los poderes por él instituídos para ello en casos normales, con la llamada "jurisdicción superior y primaria sobre las cosas temporales", sino inmediata y excepcionalmente,

con la llamada "jurisdicción inmediata y ejecutoria"105. Egidio procura resolver aquí dos problemas. El primero: ¿cómo es que las cosas temporales, que en virtud de su naturaleza temporal están sujetas al poder terrenal, pueden pasar a estar bajo jurisdicción del poder espiritual106? El segundo: ¿en qué casos tiene lugar esa transformación?

Para responder la segunda pregunta Egidio menciona diversos casos que en mi opinión pueden ser homogeneizados bajo un principio común: en todos esos casos las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales107. En otros términos, Egidio admite una cierta transmutación de la naturaleza de las cosas temporales, que permite llamarlas espirituales. En virtud de esa transmutación de lo corporal en espiritual puede tener lugar la intervención inmediata del Papa en el orden temporal. Ahora bien, ¿cuándo se produce la transmutación?

Egidio es terminante cuando se trata de justificarla: cuando la espada temporal es incompetente para administrar el orden temporal, i. e. cuando comete errores en su administración108, o cuando es negligente109, o cuando los mismos hombres, a causa de nuestra insensatez, cometemos faltas espirituales en relación con ellas110. En estos casos se produce tal usurpación de las cosas temporales que ellas implican un mal para el espíritu, el cual debe ser corregido por la espada espiritual111. En síntesis, la justificación de la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal se basa en lo espiritual que está implicado en lo temporal. Y puesto que lo espiritual implicado en lo temporal es más importante que lo temporal mismo, la intervención excepcional o *casualiter* del Papa en lo temporal, justificada en virtud de lo espiritual implicado en lo temporal, es más amplia y más importante que la intervención *regulariter* del señor temporal en lo temporal112.

12. La definición de la *plenitudo potestatis* en términos de causalidad

Para mejor precisar conceptualmente ejor la jurisdicción del Papa *in temporalibus*, Egidio recurre a la distinción entre *potestas absoluta* y *potestas regulata*. Esta distinción corresponde a su vez a la doble jurisdicción que el Papa ejerce en el orden temporal113.

Según la *potestas absoluta*, el Papa está por encima del orden jurídico positivo. Según la *potestas regulata*, gobierna la Iglesia observando la validez de ese orden jurídico114. De esta distinción resulta una doble jurisdicción en el orden temporal: una regular, que ejerce sobre todo el orden temporal, otra casual ejercida bajo ciertas circunstancias115. Pero la jurisdicción casual del Papa prevalece sobre la jurisdicción regular del poder emporal116.

Al comienzo de nuestra exposición del pensamiento de Egidio hicimos referencia a su concepción del poder del Papa, que se extiende a todo, *ad omnia*. La formulación técnica que asume esa *potestas ad omnia* del Papa al final del tratado es *plenitudo potestatis.* Hasta aquí Egidio se refirió a esa *plenitudo potestatis* en términos de jurisdicción. Ahora lo hará en términos de causalidad.
Es la primera vez que un autor enrolado en las filas del Papado utiliza un concepto filosófico como el de *causa* para formular una concepción teológico-política o eclesiológica como la de *plenitudo potestatis*. Egidio se pregunta, pues, *¿quid est plenitudo potestatis?.*

Egidio formula su definición de *plenitudo potestatis.* Primero lo hace en términos positivos: tiene plenitud de poder cualquier agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda117. Fundamento de esta proposición es que ese agente tiene el poder en el que se concentra todo el poder. De inmediato lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder todo

agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella118 . Fundamento de esta última proposición es que el agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder.

Ahora bien, puesto que como se ha demostrado hasta aquí, el Papa no sólo tiene todo el poder espiritual, sino que además en el orden temporal tiene una *potestas absoluta* que le permite actuar directamente en el orden temporal en casos excepcionales, por ello tiene el poder de hacer sin causas segundas lo que podría hacer con ellas. De allí que el Papa tenga *plenitudo potestatis.*

También Dios puede sin causa segunda todo lo que puede con ella, pues el poder de todos los agentes se concentra en Él. Aunque hoy produce el caballo mediante el caballo y el hombre mediante el hombre, al crear el mundo hizo al caballo sin caballo precedente y al hombre sin hombre precedente. Es decir, Dios puede todo sin causa segunda del mismo modo en que cuando hace un milagro salta por encima del curso común y de las leyes regulares de la naturaleza, pero normalmente deja que las causas segundas actúen según sus propias leyes119.

Egidio ofrece un ejemplo: el Papa instituye el modo y el procedimiento según el cual, regularmente, debe ser elegido un obispo. En ese procedimiento están incluídos el número de los electores, su consentimiento, los méritos del candidato, etc., todas instancias y requisitos que son establecidos y fijados por el Papa y que permiten afirmar que, aún en ese procedimiento regular, el nombramiento del obispo depende del Papa. Del mismo modo, Dios produce las cosas naturales como causa primera, pero lo hace regularmente a través de causas segundas que Él mismo establece como leyes de acuerdo a las cuales se producen series naturales de causas y efectos a las que están sometidas las cosas del mundo natural. Tambien en este caso la producción de las cosas naturales depende de Dios como causa primera, porque es Dios el que establece y determina las causas segundas y obra a través de ellas. Pero del mismo modo como Dios tiene plenitud de poder en el mundo y por ello puede actuar directamente sobre la realidad pasando por encima de sus propias leyes y obviando las causas segundas, así tambien el Papa tiene plenitud de poder en la Iglesia y puede nombrar un obispo sin observar el procedimiento regular de elección120. Aunque debe gobernar la Iglesia conforme a las instituciones y leyes que el mismo instituye y establece, puede obrar sin ellos porque en él se concentra el poder de todos los agentes de la Iglesia121.

13. Conclusión

La reflexión política resultante de la recepción medieval de los *libri morales* de Aristoteles generó una literatura política conocida con el nombre de filosofía política. Ella estuvo orientada de modo predominante a garantizar lo que hoy podríamos llamar el orden constitucional, es decir un orden jurídico cuya función es actuar como garantía del desenvolvimiento de la vida política en situaciones normales y regulares. En cambio la reflexión política medieval construída sobre la base de la tradición teológica generó doctrinas cuyos recursos teóricos podían ser utilizados en situaciones institucionales de carácter atípico o de anormalidad institucional que podrían ser llamadas estados excepcionales.

La teoría egidiana del *casus imminens* constituye una teoría referida al comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados. El *casus imminens* designa lo que debe suceder al nivel del poder político originario -de allí su carácter normativo- cuando el ejercicio de los poderes derivados del poder político originario no se adecúa o no corresponde a las funciones para las cuales esos poderes derivados fueron instituídos.

Es verdad que resulta difícil asumir hoy una doctrina del *casus imminens* con su carácter normativo, sobre todo cuando la estructura teórica y las circunstancias a partir de las cuales fue pensada no coinciden con la arquitectura de lo que llamamos el estado democrático. Es imposible, por ejemplo, pensar en términos normativos una estructura según la cual los poderes distribuidos de modo descendente, i. e. hacia abajo, se repliegan hacia su origen y se concentran en una sola instancia en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes distribuídos.

La politología contemporánea ha generado el concepto de déficit democrático, con el que procura tipificar las situaciones anormales en las cuales tiene lugar o bien una falencia de la vigencia de las instituciones específicas del orden democrático, o bien una ausencia de las instituciones que según el orden constitucional deben imperar regularmente en un estado de derecho. Suele describirse, en efecto, el déficit democrático, como una situación en la cual, por motivos que no es el caso mencionar aquí, alguno de los poderes propios del estado de derecho asume las facultades de otro de esos poderes. Sin duda, comparados con la racionalidad interna de que goza el estado de derecho, los casos de déficit democrático constituyen casos de irracionalidad, tanto más acentuados cuanto más acentuado es el déficit democrático que se registra en ellos. Pues existe, en efecto, una relación directamente proporcional entre el grado de déficit que suele padecer la democracia y el grado de irracionalidad que acompaña a ese déficit.

Esta situación de irracionalidad presenta una gran paradoja. Por una parte, se trata de casos de irracionalidad. Por la otra, la teoría política no puede resignar sus aspiraciones de elaborar sus explicaciones teóricas acerca de esos casos de irracionalidad. La paradoja consiste en que la teoría política aspira a formular en términos teóricos o conceptuales situaciones en las que la irracionalidad de los hechos no parece compatible con la racionalidad a que aspiran las teorías. Naturalmente, la incompatibilidad surge sobre todo cuando se trata de expresar una teoría del déficit democrático en términos normativos. Pues en efecto, ¿cómo puede ser norma lo que en sí mismo es irracional? ¿Cómo puede expresarse en términos conceptuales lo que la teoría política suele tipificar como la máxima irracionalidad de la teoría política, i.e. la neutralización del ejercicio de todos los poderes y su concentración en un poder único?

Quizá esa paradoja pueda ser superada a través de la transformación del carácter normativo de la teoría egidiana del *casus imminens* en un esquema de carácter simplemente descriptivo, i. e. cuyo valor quede limitado al uso de la lógica interna del *casus imminens* para entender la estructura interna del caso de excepción .

Desde esta perspectiva, la teoría política medieval contribuye con sus elementos a la formulación de una teoría del déficit democrático.

Notas

1 Este trabajo fue realizado con el apoyo de un subsidio otorgado por la *Fundación Antorchas* (Buenos Aires)

2 Cito en este trabajo los números de parágrafo de la edición del *De regimine principum ad regem Cypri* editada por R. M. Spiazzi en *S. Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*, Marietti, Roma, 1954

3 “...ea quae ad regis officium pertinent...” (739)

4 “...regni origo” (739)

5 “Cogitandi mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaque professioni congruum et officio...” (739).

6 “...secundum Scripturae divinae auctoritatem, Philosophorum dogma et exempla laudatorum principum...” (739).
7 “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat” (741)
8 “Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio...” (741)
9 “..per quam [rationem, homo] sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat” (741).
10 “Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari” (740).
11 “Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat” (740)
12 “In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem” (740).
13 “Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem” (740).14 “...si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret” (741)
15 “...ut unus ab alio adiuvetur...”(742)
16 “Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat” (742). Una formulación similar algo más adelante: “Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae” (749)
17 “Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur” (744).
18 “Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens” (744)
19 “...necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur” (744)
20 “Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur” (745)
21 “Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuisque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum” (745)
22 “Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum...” (746)
23 “Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt..”(762)
24 “...rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit” (749).
25 “...virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa...Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est nocivum si virtus operans malum sit una, quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in suis ipsius bonum tantum retorquet” (755).
26 “Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum” (756)
27 “...per rationem unius hominis regitur multitudo” (806)
28 “...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere” (813)

29 “Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem...Unde homo christianus... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis eternae...” (815)
30 “haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur” (815)
31 “Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius” (816).
32 Et. Nic., I,2, 1094a 18 ss.
33 “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...” (817)
34 816
35
“Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congreg atonis civilis. Si vero propter adquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent...” (817)
36 “Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis” (817).
37 Como nota 35
38 “...homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fuitione divina...” (817).
39 “Non est ergo **ultimus finis** multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam” (817). El destacado es mío.
40 ScG, III,39
41 STh., I-IIae, q. 5, a 3
42 ScG, III, 39
43 STh, I-IIae, q.5 , a .3
44 “Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est ergo ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio” (ScG, III,25)
45 ut supra, nota 9
46 “...vita, qua hic homines bene vivunt...” (822)
47 “...ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona ... sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel erudidio” (822).
48 “...ad bene vivendum adsit sufficiens copia...” (825)
49 ibid., 822
50 ibid., 818
51 “Quia igitur vitae, qua in presenti bene vivimus... ad regis officium pertineat...” (823)
52 “Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset” (827)
53 En la edición Marietti (v. supra, nota 1), 829 a 846.
54 ut supra, nota 38.
55 “Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina....perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis” (818)
56 “Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet, ad Dominum nostrum Iesum Christum...” (818)
57 “Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario...” (819)
58 “Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi...” (819)
59 Cito en lo sucesivo página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Scientia, Aalen, 1961

60 “Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in *De Angelica Ierarchia* lex divinitatis est infima in suprema *per media* reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur” (p. 12) Subrayado nuestro.

61 “Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum...” (p. 12).

62 “...quod est inconveniens dicere et potissime in istis potestatibus et auctoritatibus, quod patet ex sententia apostoli ad Romanos XIII qui, cum prius dixisset, quod non est potestas nisi a Deo, postea immediate subiungit: *Que autem sunt a Deo, ordinata sunt*” (p. 12)

63 “Si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sententia evangelii: *Ecce gladii duo hic,* ubi statim subiungit dominus: *Satis est*, quia hii duo gladii sufficiunt in ecclesia, oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse; quia, ut dictum est, non est potestas nisi a Deo” (p. 12 s.)

64 “Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori” (p. 13)

65 “Sed dicere aliquis, quod reges et principes debent esse subiecti spiritualiter, non temporaliter, ut secundum hoc sit intelligendum quod dictum est, quod reges et principes spiritualiter, non temporaliter subsint ecclesie. Sed temporalia ipsa, diceret aliquis, ecclesia recognoscit ex dominio temporali...” (p. 13).

66 “Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium” (p. 13)

67 “Nam de iure simpliciter dominans spiritualiter per quandam excellentiam eciam super temporalibus habet dominium” (p. 13)

68 “ Potest autem ecclesia animadvertere in seculares principes, cum temporalis gladius sit sub spirituali gladio constitutus” (p. 13).

69 “...quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed eciam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat” (p. 112)

70 “...sed ut potestas spiritualis magis vacare posset rebus divinis ... bene se habuit statuere secundum gladium, qui preesset corporalibus rebus. Sed quando due potestates ita se habent, quod una se extendit ad omnia, videlicet ad magis nobilia et ad minus nobilia, sed ut liberius vacare possit circa magis nobilia, instituitur secunda potestas que specialiter vacet circa minus nobilia, oportet tunc potestatem institutam ad vacandum circa minus nobilia esse sub potestate altera, et oportet eam esse institutam per alteram et habere quod habet ex commissione alterius potestatis. Sic est in proposito. Nam potestas spiritualis extendit se ad spiritualia tamquam ad magis nobilia, et ad corporalia tamquam minus nobilia ... [ergo] bonum fuit instituere secundam potestatem que specialiter preesset rebus corporalibus, ad hoc, quod spiritualis potestas circa spiritualia liberius vacare posset. Potestas ergo spiritualis est potestas generalis et extensa, cum non solum ad spiritualia, sed ad corporalia se extendat... “ (p. 113)

71 “...cum due potestates sic se habent, quod una est generalis et extensa, alia particularis et contracta, oportet, quod una sit sub altera, sit instituta per alteram et agat ex commissine alterius vel in virtute alterius...” (p. 113).

72 Egidio no usa *potestas particularis*, sino solo *potestas*. He añadido *particularis* para distinguirla con claridad de la *generalis*

73 “...ut si ad generacionem equi facit celestis potestas tamquam potestas generalis et potestas que est in equo vel in semine equi, oportet, quod hec sit sub illa et hec sit instituta per illam, quia non esset virtus in

semine equi ad producendum equum, nisi hoc haberet a virtute celesti ... quia virtus que est in semine equi non ageret ad generacionem equi, nisi hoc ageret in virtute celi...” (p. 113).

74 “Potestas itaque terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institucione spiritualis potestatis” (p. 114).

75 “...ex hoc arguebatur, quod sufficeret spiritualis gladius et superflueret alius, nam frustra fit per plura, quod potest fieri per unum...” (p. 115)

76 “...verum est, si potest fieri per illud unum eque bene et eque decenter; sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia” (p. 115).

77 “Non dicimus autem, quod si casus immineat, quod non possit spiritualis gladius circa materialia intendere ... Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinacione et ex decencia” (p. 115)

78 “...nec tamen propter potestatem spiritualem, que est generalis, superfluit potestas terrena, que est contracta et particularis” (p. 116/7)

79 “Quod cum duo gladii sint in ecclesia...gladius inferior non superfluit propter superiorem, sed hii duo gladii decorant et ornant ecclesiam militantem” (p. 129).

80 “...que sit necessitas ponendi materialem gladium in ecclesia, cum dictum sit, quod spiritualis gladius cuncta potest”. (p. 129)

81 “...quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori...quod non potest sine ill[a]...” (p. 129).

82 “...quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus...” (p. 135)

83 “...quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibique simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus...” (p. 135).

84 “...etsi non est potencia in inferiori agente que non sit in superiori, est tamen in inferiori, ut non est in superiori...” (p. 130).

85 “Advertendum ergo, quod spiritualis gladius non potest cum materiali, quod non possit sine materiali, sed potest cum materiali, ut non potest sine materiali...” (p. 132)

86 “...non est potestas in gladio materiali, que non sit in summo sacerdote et a summo sacerdote; sed est potestas in huiusmodi gladio, ut non est in huiusmodi sacerdote, quia potest immediate iudicium sanguinis excercere, quod sacerdos non posset vel non cum decencia posset” (p. 135).

87 “Et hoc modo verificari possunt verba quorumdam doctorum superius posita, quod ecclesia habet utrumque gladium, sed non habet utriusque gladii execucionem. Quod non est intelligendum, quod nullo modo habeat execucionem materialis gladii, sed quod non habet eam vel non est decens, quod habeat eam immediatam; habet enim eam per vicarium vel per substitutum vel per interpositam personam...” (p. 135).

88 “...non ita commode nec ita bene potest superior sine inferiori, sicut potest cum eo” (p. 130).

89 “Eciam hoc modo non superfluit preco principi, sed est sibi necessarius. Nam licet princeps posset ipse esse preco sui ipisius, tamen non deceret eum officium preconis facere, posset ergo princeps sine precone, quod potest cum precone, sed non ita decenter” (p. 130)

90 “Quinta causa ad hoc idem sumitur: si non ita ordinate. Nam in ipso ordine rerum refulget mirabilis prudencia et mirabilis pulchritudo ... Dato ergo quod unus minister posset totum facere, tamen quia in ordine administrancium refulget admirabilis pulchritudo, non superfluit ordinata pluralitas ministrorum” (p. 130 s.). Véase tambien p. 136.

91 “...quod si nulla esset alia causa ... hec... causa... est satis sufficiens” (p. 137)

92 “...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura... Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno...” (p. 131).

93 “...superior vult inferioribus suam dignitatem communicare...; ut non essent supervacua opera sapiencie sue, voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum...” (p. 131).

94 “Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunccione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis” (p. 145 s.). El destacado es mío.

95 “Sic enim videmus in naturalibus, quod aliqua fiunt secundum communem legem gubernacionis rerum, aliqua vero secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem. Duplici ergo lege gubernatur mundus a Deo, communi et speciali. Secundum quidem communem legem gubernacionis mundi potest Deus assimilari ... cuidam universali agenti. Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit” (p. 150).

96 “Quod mare (=Deus) secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia” (p. 151).

97 “Sicut ergo censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat...” (p. 152)

98 “... summus pontifex ... secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat...nullum in suo officio impedit...” (p. 155).

99 “Secundum... legem communem non intromittet se Papa de temporalibus...” (p. 156).

100 “Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret...” (p. 156).

101 “...ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat...” (p. 156)

102 “...non intromittet se Papa de temporalibus; sed secundum specialem legem [intromittet se]...”; “..nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat...” (p. 156)

103 “...Deus preter solitum cursum et preter communem legem velle aliqua operari” (p. 161)

104 “Quod tam ex parte rerum temporalium, ut superius est narratum, tam ex parte potestatis terrene, ut in hoc capitulo ostendetur, quam eciam ex parte potestatis ecclesiastice, ut in sequenti capitulo declarabitur, possunt sumi speciales casus, propter quos summus pontifex se de temporalibus intromittet” (p. 179).

105 “Fecimus autem mencionem de iurisdiccione immediata et executoria, quia iurisdiccionem superiorem et primariam semper et directe super temporalibus habet ecclesia” (p. 180)

106 “Dicimus eutem in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus ... ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam excercere temporalem iurisdiccionem]” (p. 179).

107 “In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia” (p. 180).

108 “... ut si ipse gladius materialis delinquat circa temporalia et eciam gubernacula sibi commissa, ex culpa materialis gladii vel eciam ex causa poterit spiritualis gladius animadvertere in ipsum” (p. 180).

109 “...si huiusmodi materialis gladius sit negligens et negligat iusticiam facere.. ” (p. 183)

110 “...prout ex insipiencia nostra spiritualiter delinquimus circa ea [i.e. temporalia]...” (p. 180).

111 “Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdiccionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris” (p. 180).

112 “Nam istud casuale quasi universale est, cum omnis quaestio et omne litigium habeat hoc casuale annexum, quod potest deferri cum denunciacione criminis. Propter quod hoc casuale ut respicit animas potest esse eque generale, sicut illud regulare quod respicit corpora. Rursus cum anima sit potencior corpore, istud casuale erit principalius, quam illud regulare” (p. 181).

113 “...distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam...” (p. 181).

114 “Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura” (p. 181)

115 “... sic distinguere possumus duplicem eius iurisdiccionem in temporalibus rebus: unam directam et regularem ... [alia] ...est certis causis inspectis et casualis...” (p. 181).

116 “...quod quidem casuale... prevalet et proponderat illi regulari, quod habet dominus secularis” (p. 182).

117 “...plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda” (p. 190).

118 “Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse” (p. 190).

119 “In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda, potest sine causa secunda, ita quod posse omnium agencium reservatur in primo agente, scilicet in Deo. Nam in produccione mundi produxit hominem sine homine precedente et equum sine equo precedente; nunc autem producit equum mediante equo, sed si vellet et quando vellet sine semine...Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit enim Deus aliquando miraculum vel eciam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas “ (p. 190/191).

120 “Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine eleccione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis” (p. 191)

121 “... summus pontifex ... secundum has leges debet ecclesiam gubernare ... Ex causa tamen racionabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo” (p. 192)

SEGUNDA PARTE

La teoría y la filosofía política en el siglo XX

LA COSA POLITICA: EL RETORNO DE LOS TRAGICOS EN LAS FILOSOFIAS "MALDITAS" DEL SIGLO XX. APUNTES PROVISORIOS PARA UN NUEVO FUNDAMENTALISMO

Eduardo Grüner*

El pensamiento sobre/desde lo político requiere hoy de un nuevo fundacionalismo. No nos atrevemos a decir fundamentalismo: es un término con mala prensa, aunque, como decía Oscar Masotta, hay conceptos que deberíamos arrancar de manos del enemigo. Entonces, ¿por qué no? A condición de que, para prevenirnos, hagamos un mal juego de palabras: un pensamiento de lo funda-mental, de lo que permite recomenzar al pensamiento, ya que éste nunca comienza en el vacío (aunque sí, se verá, en una ausencia de plenitud como la que hoy sufrimos). "Fundacionalismo", en este sentido, es más equívoco: parece aludir a la pretensión de un origen -algo distinto a un (re)comienzo- absoluto, y es notorio qué obstáculo para el pensamiento es todo mito de origen, y cómo él puede conducir, sí, al fundamentalismo en el otro sentido. Por "fundamental" no entendemos, entonces, la idea de un origen (sea histórico, mítico o metafísico) sino la postulación de un estado de perplejidad que tampoco es la plena incertidumbre a la que quiere condenarnos el pensamiento dominante (casi escribimos: la ideología dominante), pero que obliga a una fuerte recomposición, un nuevo intento de "totalización", como diría Sartre, de los jirones de certidumbre que todavía, tozudamente, mantengamos.

Se sabe que la idea de un pensamiento "fundamental" (entendido como "fundacional"), así como la de un pensamiento de la "totalidad" que -se nos dice- es su inevitable complemento (pero que nosotros distinguimos, como acabamos de decir, de un movimiento destotalizador-retotalizador permanente del pensamiento) son las principales bêtes noires de las filosofías políticas contemporáneas: para ellas, la posibilidad misma de que exista lo que podríamos llamar una democracia de las diferencias es que no haya "núcleos duros" del pensamiento, conceptos centrales sobre los cuales apoyar la reflexión. La única manera de sortear el camino tenebroso que conduce del fundacionalismo al fundamentalismo, de la totalización al totalitarismo, sostienen muchos, es la de

la dispersión textual y conceptual, de los juegos de lenguaje indecidibles, de las contingencias antiteleológicas, del ironismo distanciado frente a las ideologías. En suma: la de un acentuado relativismo (que Nietzsche, menos concesivo y eufemístico, hubiera llamado "nihilismo", o quizá directamente "moral de esclavos"), para el cual no hay posibilidad -ni sería deseable- tomar partido por la mayor legitimidad -ni hablar de la mayor "verdad"- de una teoría o de una política y en contra de otras. Paradójicamente, como hemos insistido otras veces, hoy en día la legitimidad del "sistema" consiste en que no haya una legitimidad claramente dominante, ni una pregunta por alguna "verdad" a construir: en el reino absoluto y generalizado de la "pragmática", todo es posible de ser pensado y dicho, mientras las prácticas del Poder sigan impertérritas su marcha paralela a unos discursos teóricos que han perdido casi completamente su efecto crítico.

En el pensamiento (y en la práctica, al menos declamada) de lo político, eso se traduce, esquemáticamente, por: microfísica, acción local, liquidación de las identidades fijas, desafectación de la lucha de clases -y de la propia noción de "clase"-, desestimación del Estado como objeto teórico-práctico de la política y como sujeto de la dominación, desprecio por cualquier forma de organización, promoción de la espontaneidad de las resistencias más o menos "movimientistas" y efímeras, liquidación de las identidades firmes. Nada queremos ya saber con marxismos de ninguna especie (aunque no perdamos la oportunidad de llamarnos post-marxistas, o a veces post-marxistas: no se trata de perder nada, sino de tener todo un mundo por ganar), ni con ningún otro gran relato emancipatorio que de alguna manera intente unificar o siquiera articular, o aún comprender, la diversidad social y cultural, la multiplicidad de las identidades, el pluralismo político.

Todo esto, se entiende, en el polo izquierdo del espectro. En el extremo centro -que, habida cuenta del corrimiento del conjunto, se solapa con la derecha neoliberal- se trata de las nuevas formas de contractualismo y ciudadanización, de democracia "procedimental", de representación, de "institucionalización", de mercadificación y massmediatización de las prácticas de unas así llamadas "clases" políticas virtuales, autosuficientes, completamente ajenas al barro y la sangre de la historia subterránea de las grandes masas, ahora meras "masas de maniobras", esos conglomerados múltiples que hace rato que han disuelto cualquier atisbo autónomo de praxis -no hablemos ya de "soberanía"- para transformarse en consumidores al paso -al paso de marcha- de las mercancías políticas y programáticas de sus amos de turno. Y esto incluye a esas formas reactivas "perversas" contra la globalización que se suelen llamar neofundamentalistas, y que por lo tanto no constituyen ninguna "regresión" a formas identitarias arcaicas o premodernas, sino un estricto producto de la llamada "postmodernidad". De un lado (el liberal-democrático) y del otro (el neofundamentalista), el capitalismo tardío, con su hegemonía incontestada, ha generado una nueva psicología de las masas -en el sentido freudiano- que supone un igualmente masivo proceso de identificación "tanática" con la dominación y la explotación. Y no tenemos aún explicaciones satisfactorias de cuáles son los nuevos procesos y fenómenos socioeconómicos, políticos, ideológico-culturales, psíquicos, que han causado no sólo un gigantesco retroceso de la voluntad de resistencia a la opresión, sino incluso una suerte de complacencia masoquista en ella, una asunción acrítica, amorosa, del discurso de los amos: ciertamente no nos dan esa explicación las teorías políticas dominantes, y más bien al contrario, parecería que trabajan afanosamente para escamotear las preguntas que demandan esa explicación.

No es ya cuestión -al menos no solamente, quizá ni siquiera principalmente- de manipulaciones ideológicas o "falsas conciencias": por el contrario, parecería que hay suficiente conciencia del extremo abismal, catastrófico, que ha alcanzado el capitalismo actual. Nadie puede realmente ocultar ni ocultarse las consecuencias de lo que los economistas críticos llaman "pensamiento único": desde los millones de niños revolviendo la basura o viéndose transformados en mercancías del negocio sexual paidofílico, hasta la sistemática destrucción tecnológica del planeta, pasando por el espectáculo de países enteros gobernados por el narcotráfico globalizado, o por la "flexibilización" que atomiza a las masas trabajadoras, arrojándolas a una competencia salvaje por los recortados espacios laborales, barriendo con los últimos vestigios de solidaridad social, o por el

imbecilizante secuestro del deseo colectivo (empezando por el deseo de silencio, de soledad, de diálogo con el sí-mismo) en los medios de comunicación bien llamados de masas: todo está allí a la vista, en la "sociedad de la transparencia". Es algo que puede leerse, sin demasiados disimulos ni enmascaramientos, en la prensa "burguesa" de todos los días, o en las noticias de los propios canales de cable que alimentan la alienación que denuncian -puesto que en la actual maquinaria sin exterior del consumo, se consumen en primer lugar los valores anticonsumistas. No parece haber demasiada necesidad de disfrazar una "realidad" que nadie se propone seriamente transformar, en tanto ha logrado legitimarse como la única posible, y quizá, para algunos, la única deseable. La inmensa mayoría está "concientemente" en contra de ella, pero no cree que pueda hacerse nada distinto: es lógico, puesto que toda alternativa al sistema logra aparecer como una variante de él. Por lo tanto, puesto que la ética burguesa ha inculcado el valor de la acción y el trabajo, se hace de necesidad virtud: "si no puedes derrotarlos, únete a ellos". Como no se puede transformar el mundo, se trabaja a favor de él, haciendo del destino un proyecto propio, identificándose activamente a la propia impotencia. En el mejor de los casos, se cae en la ilusión siniestra de que, aceptando las reglas del juego, se podrá participar al menos de las migajas del banquete. En ese sentido, la "ideología" ya no es lo que era: como propone Slavoj Zizek, hemos pasado de la fórmula clásica de la crítica ideológica -"Ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen"- a la fórmula de la razón cínica: "Ellos saben perfectamente lo que hacen, pero igual lo hacen". Es una fórmula para la cual casi ni hace falta la hipótesis del Inconciente (y tal vez ello sea una de las razones de la "crisis de creatividad" del psicoanálisis actual), salvo que sea para explicar, siempre insuficientemente, un gigantesco Goce colectivo: dicho en lacanés, el capitalismo de hoy ha hecho que la humanidad se acerque como nunca -Auschwitz fue, como si dijéramos, la puerta histórica de entrada a la nueva época- al borde siniestro de lo Real. Es decir: de un espacio plano -banda de Moebius achatada, el desierto como laberinto del que habla Borges- de casi completa in-diferencia, que ya casi no deja resquicio para lo numinoso o lo sagrado de una Alteridad radical que se opone a lo "religioso" y su efecto homogeneizante de masa.

En semejante marco, la situación de la teoría es, por lo menos, paradójica. En el contexto de una catástrofe civilizatoria que desnuda como nunca los fundamentos descarnadamente violentos de la organización de la polis humana, la teoría oscila por un lado entre las variantes más o menos light del pensamiento "post", y su apuesta a un mejoramiento de lo existente vía "radicalización de la democracia" -dicho esto con completo desprecio por las palabras, por quienes abominan de un pensamiento fundamental, es decir radical, que pretenda ir "a las raíces"-, y por otro lado un neocontractualismo "institucionalista" distraído frente a las inéditas cotas de explotación, dominación y marginalización mundiales, pasando por las celebraciones comunitaristas de una renovada Gemeinschaft que, cualquiera que mire los suburbios de una urbe occidental lo sabe, está en proceso de acelerada descomposición, o por la renovación de un "pragmatismo" -véase Rorty et al- que en este entorno no puede sino parecerse a la más cruda hipocresía conservadora.

En cualquiera de esos casos, los desgarramientos y las pústulas de la muy real pesadilla actual son rápidamente barridas bajo la alfombra de la renegación teórica, que no quiere saber nada con eso. Con lo cual eso reprimido, como es lógico, retorna de las maneras más inesperadas y "azarosas", como una fuerza extraña que llegara del espacio exterior: el neofundamentalismo, la violencia delincuencial, la irracionalidad más agresiva, amenazan al tercio escaso de la sociedad mundial que sólo quiere consumir en paz todo lo que pueda, especular lúdicamente en el mercado bursátil, o viajar a broncearse en parajes exóticos antes de que se acabe la capa de ozono. Y que no entienden por qué para hacer todo eso tienen que rodearse de ejércitos de custodios a modo de preservativo que los defienda de unas masas acechantes con cuyo rencor ciego ellos, por supuesto, no tienen nada que ver. Y cuando no es así, cuando la violencia no se expresa en esa forma perversa y desviada de la lucha de clases que es la respuesta resentida de las víctimas individuales contra los victimarios igualmente individuales, entonces se vuelve contra sí misma en la espiral autodestructiva del suicidio, la droga, la hobbesiana guerra entre los iguales, la "barra brava" futbolística. Claro está que siempre hay teorías "locales", de trivial psicología social por ejemplo, para explicar estos estallidos de aparente irracionalidad. Pero ellas son explicaciones por así

decir fetichistas, incapaces de reintegrar las tensiones entre los particularismos y la totalidad, aún (y más aún) cuando se aplican a los fenómenos políticos recientes. Como si las "limpiezas étnicas" de Argelia, Afghanistán, Bosnia o Kosovo fueran algo cualitativa y naturalmente diferente a la gigantesca "limpieza social" que la presente fase del capitalismo ha emprendido con los otros dos tercios de la humanidad. "Ellos" no lo entienden, y las teorías que hegemonizan a las academias a las que asisten sus hijos no se los explican, obsesionadas como están en repetir que, mientras las "instituciones", la "democracia" o la "comunidad" funcionen, todo lo demás lo va solucionando mágicamente la Mano Invisible. Las teorías "oficiales" son, pues, el síntoma de una espectacular esquizofrenia social y cultural. Una esquizofrenia de la que es culpablemente tributaria una filosofía llamada política que apoya sus sofisticadas construcciones en el andamiaje desencarnado de las Normas, las Instituciones, el Contrato, el Consenso y via dicendo, desplazando o directamente anulando la presencia de los cuerpos vivientes y sufrientes, materiales, atravesados, y con frecuencia desgarrados por esas entelequias, y dejándolos en manos de los psicólogos, los manuales de autoayuda, los profetas televisivos o, lo que es mucho peor, a esta altura, los "políticos" manipuladores . Es obvio que ninguna comunidad humana puede sobrevivir sin un mínimo conjunto de reglas, instituciones y acuerdos más o menos "contractuales". Pero vaciar esas reglas, esas instituciones y esos contratos de su historicidad material, de sus vínculos contradictorios, conflictivos e incluso antagónicos con las masas desesperadas y a la deriva que ellos se proponen "anclar", es transformarlas en quimeras huecas y en palabrerío idiotizante que apenas sirve para cimentar misérrimas carreras académicas: eso, cuando las "anclas" no devienen lisa y llanamente lápidas prolijamente colocadas sobre las pilas de cadáveres cuyo origen ellas no sabrían explicar.

¿Y el marxismo? Nadie mejor que él debería estar preparado para devolver aquella materia histórica a estos cuerpos ausentes de su propio "pensamiento". No obstante, en sus versiones más aggiornadas, lo que la academia ahora llama "marxismo" acusa el recibo (y la influencia) de las tendencias dominantes de una filosofía política denegatoria como la que acabamos de describir. De un lado, el ya nombrado "postmarxismo" de cuño aproximadamente laclauiano recusa toda referencia a las categorías clásicas -la lucha de clases, el lugar del Estado, el modo de producción, las estructuras de la formación social- en favor de una indecidible (pero, en el fondo, decisionista) "radicalización" espontánea de la democracia, y un juego contingente de las "posiciones de sujeto", con el resultado de que, mientras se acantonan en el "multiculturalismo" y las fragmentaciones subjetivas (algo de lo que, por supuesto, es necesario ocuparse también), el capitalismo globalizado sigue su marcha triunfal sin aparecer excesivamente concernido por tales sutilezas. Del otro lado, el denominado "marxismo analítico" se rinde a los cantos de sirena del individualismo neoliberal imperante, apostando a una explicación basada en la "elección racional" de sujetos fríamente calculadores -sin carne, sangre ni inconsciente- que son apenas caricaturas de un esquema hiperlogicista sin historia.

En el medio -o mejor dicho, afuera, en los suburbios- de este tironeo, los restos de un pensamiento marxista "ortodoxo" que no ha vuelto a leer un libro (ni, peor, a asomarse a la calle) desde Lenin, Trotsky o Mao, y cuyo calendario se perdió al día siguiente de la toma del Palacio de Invierno, se debaten entre la parálisis teórica y la completa inoperancia política. Nada sabemos ya de las polémicas con la rica tradición del marxismo occidental de Lukács, Korsch, Bloch, Gramsci, Sartre, Althusser o la Escuela de Frankfurt (reducida hoy al insípido idealismo comunicacional de Habermas). Por su parte, esa izquierda "post" representada por los Estudios Culturales o la Teoría Postcolonial, que -saludablemente, no es cuestión de negarlo- se hace cargo de la compleja multiplicidad de nuevos problemas que se le han abierto a la teoría social y cultural en este último tercio de siglo, sin embargo lo hace bajo el régimen casi puramente "textualista" o "discursivista" de una simbolicidad desencarnada y desmaterializada, donde "lo real" (de cualquier manera que se quiera definir ese concepto equívoco) apenas figura, en la mayoría de los casos, como un pliegue más de los discursos a "deconstruir" en una infinita tarea de Sísifo que no se propone llegar -porque no cree que exista, en primer lugar- al corazón de su propia materia. También aquí es obvio que no hay manera de retroceder desde el reconocimiento absolutamente decisivo del papel que lo simbólico y lo discursivo tienen en la propia constitución de la

subjetividad y la sociedad humana como tales. Pero, otra vez: ese rol sólo es decisivo en la medida en que los "discursos" sean examinados en su relación de encuentro/desencuentro, de malentendido, con los cuerpos que los (y a los que) soportan. De otra manera, también la Palabra -como las reglas, las instituciones y los contratos que ella hace posibles- se transforma en mera lápida en la que se inscribe, con suerte, el nombre del cadáver. Y allí, en la tumba apenas señalizada por una Palabra sin carne, y a pesar de la terminología de moda, no hay "Otro" ni "Diferencia": allí sólo hay lo Mismo hablándole interminablemente, sordamente, a lo Mismo.

Permanecen en el marxismo, o más ampliamente, en la izquierda radical, voces sueltas, es cierto, muy diferentes entre sí, y de muy desigual valor: Balibar, Rancière, Badiou, Negri, Jameson o Zizek, recomponiendo como pueden el diálogo con las formas diversificadas del pensamiento del siglo XX a partir del "giro lingüístico", y al mismo tiempo rebuscando en los clásicos la manera de hacerlos relampaguear en este instante de peligro, como hubiera dicho Walter Benjamin. Pero los mejores tonos de esas voces no son escuchados más que por algunos grupos de fieles feligreses, siempre en peligro de precipitarse en la secta. Y los tonos peores, los más "tolerables" para el pacato espíritu universitario, dominan un permanente esfuerzo de neutralización y anestesiamiento de la rebelión, aunque fuera teórica, que aquellos podrían incentivar. Quizá no pueda ser de otra manera: quizá el envilecimiento del mundo ya sea tal que debamos admitir que ninguna teoría crítica, por más radical que se pretenda, sea capaz de reconstruir un puente hacia las masas desesperadas, no para orientarlas, cayendo nuevamente en la soberbia "sustituista" que tan caro ha costado a la izquierda, pero al menos para intentar una comprensión -también ¿por qué no? en el desprestigiado sentido empático que solía tener ese término- de ese desesperar, una comprensión que sirviera para informar las "nuevas prácticas" de la política que tanto se proclaman. Y no cabe duda de que esas prácticas nuevas -y la teoría o la "filosofía" que de cuenta de ellas- son absolutamente imprescindibles en la putrefacta situación actual, en la que ya no sabemos siquiera qué significa pensar y hacer, "practicar" la política, puesto que la política se ha degradado a los negocios sucios de los "profesionales" de una administración gerenciadora de lo peor. Pero esas prácticas, hoy, no podremos ni siquiera imaginarlas hasta que estemos dispuestos a regresar a aquellas cuestiones fundamentales que hacen al ser mismo de lo humano-material que se expresa en esa politicidad que alguna vez supo ser (al menos, así lo soñaba un Aristóteles) lo propiamente antropológico, lo que define la humanidad del hombre.

En efecto, en esta trayectoria descendente de la teoría, como decíamos, se han perdido las preguntas fundamentales, las que desde Platón a Marx, de Maquiavelo a Max Weber, de Hobbes, Spinoza, Rousseau o Hegel hasta Adorno, Sartre o Foucault siguen siendo las decisivas: ¿por qué la mayoría de los hombres persisten en buscar amos, en alienar su libertad, su soberanía y su propia vida, perdiéndose a sí mismos, renunciando a que la Historia sea su propia Historia? ¿Por qué no ha podido organizarse una sociedad verdaderamente humana sino bajo formas sucesivas y diferentes de dominación y explotación, con la constitutiva violencia que ello supone? ¿Por qué la supervivencia de la civilización -con todo lo que de indudablemente "sublime" ella acarrea en el plano de la cultura- debe necesariamente pagar el precio de una suerte de sacrificio ritual y sangriento de generaciones tras generaciones de aquellos mismos que hacen posible la civilización? ¿Por qué lo extraño, lo ajeno, lo no-propio, eso que ahora se llama "el Otro", se vuelve indefectiblemente siniestro y amenazante? ¿Por qué -para volver a otra afirmación famosa de Benjamin- todo documento de civilización tiene que ser también uno de barbarie?

Sin lugar a dudas, el marxismo es, en la modernidad, el modo de producción de conocimiento -para adoptar esa olvidada fórmula de Althusser- que más se ha acercado al borde riesgoso que se abre junto al cúmulo de respuestas posibles a esas preguntas. O, al menos, el que más ha contribuido a historizar cierto "esencialismo" que podría leerse en el mero enunciado de las preguntas. En esa medida, y en la medida en que aquellas formas de dominación y explotación sigan existiendo, el marxismo seguirá siendo -para decirlo con Sartre- el inevitable horizonte filosófico de nuestro tiempo. Inevitable y necesario, pero no suficiente. A decir verdad, nunca

lo fue. No lo fue, para empezar de la forma más banal, para el propio Marx: la misma fundación del materialismo histórico no pudo hacerse sin partir del debate, del diálogo crítico, con todos los otros modos de pensamiento que hubieran contribuido a plantear esas preguntas fundacionales y fundamentales. Las famosas "tres fuentes" -la filosofía alemana, la economía inglesa, la política francesa- son el mejor testimonio de esta necesidad. Pero no lo fue, tampoco, para ninguno de los otros grandes pensadores críticos, dentro de la tradición marxista, que hemos nombrado. Ninguno de ellos se privó del diálogo apasionado y conflictivo con los otros modos de articulación del pensamiento moderno (el neopositivismo, el psicoanálisis, la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, la filosofía del lenguaje o incluso la teología) que disputaran en el campo de batalla de la cultura, en el terreno fangoso del conflicto de las interpretaciones del que habla Ricoeur.

Y bien: esa necesaria insuficiencia del marxismo está hoy al rojo vivo. La experiencia de los "socialismos reales" (la cual, más allá del uso interesado que la ideología dominante hace de su fracaso, es cierto que, lejos de responder a aquellas preguntas, abrió nuevos capítulos para las mismas), tanto como la del capitalismo real (que representa el fracaso aún más estrepitoso de esas instituciones que prometían el progreso infinito, la convivencia pacífica y la felicidad humana), demuestran más que nunca la inutilidad de una soberbia teórica y política que creyó poder cocinarse en su propia salsa, sólo para terminar o bien indigestada, o bien incurablemente famélica.
Y sin embargo, lo que se nos ofrece hoy como alternativa filosófico-política en el mercado de las ideas, bajo cualquiera de sus formas, por más sofisticadas que aparezcan (desde el neocontractualismo al rational choice, desde los diversos "institucionalismos" al comunitarismo, y largos etcéteras) está muy por detrás, incluso, de aquella indefendible soberbia. Está por detrás, porque si el marxismo no ha sido aún capaz de responder acabadamente a las preguntas fundamentales -y no es algo para asustarse: quizá esas respuestas sean imposibles-, las otras alternativas teóricas dominantes han renunciado a hacer las preguntas: como se dice vulgarmente, han arrojado al niño con el agua de la bañera. Y han producido esa renuncia (es necesario repetirlo, para dar toda la medida de su irresponsabilidad) en este momento que nombrábamos como de máxima catástrofe civilizatoria, en el que hacían más falta que nunca.

Con las consabidas y honrosas excepciones del caso, este olvido del ser de lo político -si se nos permite una paráfrasis heideggeriana- ha generado una situación de máxima intemperie para la filosofía política. No es, por supuesto, que tal "olvido" no pueda ser explicado, complejamente, por las condiciones de producción del pensamiento (no digamos ya del conocimiento) en nuestra contemporaneidad. Si seguimos tomando a Auschwitz como metáfora de nuestra condición actual, parecería -parafraseando esta vez a Adorno- que después de esa experiencia extrema de una violencia que es consustancial a la dominación política, y que hoy parece haber logrado lo que todavía sonaba como exageración en la metáfora benjaminiana de la sociedad entera como campo de concentración, se nos ha vuelto imposible pensar sobre el propio origen de la polis, para concentrarnos en el simple "gerenciamiento" de lo ya pensado -así como los políticos se limitan al simple "gerenciamiento" de lo ya existente. Pero cualquiera sea la explicación, queda, como decíamos, la intemperie. Y queda la pregunta: ¿nos exime esa imposibilidad de la responsabilidad de volver a pensar? Después de todo, la frase de Adorno no hablaba de un irremediable desfallecimiento del deseo de pensar, sino que llamaba la atención sobre los límites del pensamiento en el marco de las ilusiones, generadas en los dos siglos anteriores, y con las que no hemos terminado de saldar cuentas, en un eterno "progreso" de la Ciudad Humana.

¿Cómo pensar lo político, pues, a la intemperie? ¿Cómo recuperar el deseo de pensar lo impensable, de sostener la tensión y el conflicto entre el deseo y su imposible satisfacción? Está claro que no puede haber una respuesta única: ni siquiera la pregunta es única. Implica al menos el retorno de aquel conjunto de preguntas fundacionales y fundamentales que enunciábamos, tentativamente, al comienzo. De la misma manera tentativa, arriesgábamos que el marxismo complejo del siglo XX era en sí mismo una condición de posibilidad para el planteo históricamente adecuado de las preguntas. Una condición necesaria, pero no suficiente, agregábamos. Y ahora añadimos: ninguna de las filosofías políticas establecidas (ni siquiera la marxista, si se la pudiera calificar

así) puede dar una respuesta plena a esas preguntas, porque lo propio de ellas -como sucede siempre con las preguntas fundacionales y fundamentales- no es el producir la respuesta, sino precisamente el generar el vacío de la intemperie, en el cual las "respuestas" filosóficas son los múltiples abrigos y habitaciones que nos damos para protegernos. No es que las respuestas sean necesariamente falsas, o que no valga la pena explorarlas: es que siempre, tarde o temprano, están en falta con respecto a la experiencia de la intemperie, que siempre, tarde o temprano, vuelve por sus fueros. Toda filosofía es, en ese sentido, un discurso como si dijéramos "segundo", un derivado de las experiencias fundantes de la cultura.

Nuestra hipótesis de trabajo es sencilla: hay tres experiencias fundantes de la cultura occidental que tanto en su origen como en su repetición a través de la historia instituyen la condición de posibilidad del planteamiento de las preguntas fundacionales y fundamentales frente a las que la filosofía busca abrigarnos, aunque, en las mejores filosofías, sólo sea para permitirnos contemplar mejor la intemperie. Ellas son:

1) la experiencia de lo trágico;
2) la experiencia de lo poético, en el sentido amplio de la experiencia estética;
3) la experiencia de lo político estrictamente dicho, es decir del poder y la dominación, así como de las formas de resistencia contra el poder y la dominación.

Las tres experiencias están atravesadas, casi forzozamente, por alguna forma de violencia (y también por alguna forma de amor, de erotismo en el sentido griego, que no es de suyo incompatible con la violencia): la violencia trágica instaura un desgarrón en el Saber sobre lo que significa el ser-humano, la identidad consigo mismo del Sujeto; la violencia poética instaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre las palabras y las cosas, entre el signo y la materia, entre la "ficción" y la "realidad", entre el símbolo y el mundo; la violencia política instaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre el hombre y su historia, su sociedad, sus instituciones, su libertad, su autonomía, su soberanía.

Esos tres desgarramientos, esas tres heridas ("la del amor, la de la muerte, la de la vida", decía Miguel Hernández) son el abismo -la intemperie- sobre el cual levantan sus edificios las filosofías. Ellas, si son honestas, intentan ofrecer sus respuestas sin dejar de asomarse a él. Las filosofías políticas no son una excepción: ninguna de las que realmente (nos) importan han dejado de interrogar, directa o indirectamente, esas tres experiencias fundantes. Al contrario: es cuando las han abandonado a su suerte, como, insistimos, ocurre en la actualidad, que las preguntas se han tomado una merecida venganza, abandonándonos a su vez a nosotros, arrojándonos a esta trivialidad en que ha devenido lo político (lo trágico, lo poético) en nuestro tiempo. A una frivolidad en la que las preguntas "últimas" ya no son siquiera las que no tienen respuesta, sino las que no pueden incluso plantearse.

Para atisbar, aunque fuera tímidamente, la posibilidad de ese planteo, sin embargo, es necesario, antes de ensayar el desarrollo de las cuestiones que las tres experiencias ponen en juego, intentar definir qué queremos decir con el propio término experiencia al que estamos apelando. No es una tarea fácil: podríamos casi decir que "por definición" el propio significante "experiencia" excluye toda posibilidad de definición conceptual que se mantenga en su campo: allí donde es posible hacer inteligible su concepto, la "experiencia" como tal ha desaparecido. Conformarse con eso, sin embargo, es deslizarse alegremente hacia el irracionalismo, o en todo caso hacia un empirismo ingenuo y sentimental que ponga la experiencia antes y por fuera de cualquier condición simbólica. Que haga de ella un innombrable antepredicativo (como diría Merleau-Ponty) imposible de ser recuperado, aunque fuera fragmentariamente, por la Palabra (cosa que jamás aceptaría Merleau-Ponty). Pero sabemos -por el psicoanálisis, entre otros- que la mera relación de exclusión fenomenológica entre la experiencia vivida y el concepto pensado no por ello deja de imprimir marcas mutuas en el cuerpo y en el pensamiento, que se verifican en los deslizamientos de sentido del significante, de una Palabra que al mismo

tiempo dice y calla (que dice donde calla, y viceversa). ¿Es posible, entonces, aunque sea provisoriamente, reencontrar para la filosofía (y en particular para una filosofía política) esa dialéctica negativa entre la Experiencia y la Palabra, donde ésta capture, como sólo logra hacerlo, a veces, la poesía, intermitentemente el centelleo de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético-erótico y lo político, haciéndolas pensables sin momificarlas en los nichos del Concepto? Intentaremos buscar esa "definición" de la Experiencia en tres autores muy diferentes, apenas unificados imaginariamente por la inicial de su apellido: Benjamin, Bataille, Blanchot. Y apuntemos, entre paréntesis, que tal vez no sea casual que la busquemos en tres autores cuya escritura ("poética", en el mejor sentido de intentar hacer de la propia Palabra una "experiencia") forma parte indisoluble de su pensamiento, de su "Concepto".

La esquemática "elaboración" anterior está atravesada por un conjunto de nombres de autor. La mayoría de ellos pertenecen por derecho propio (quiero decir: no podrían no pertenecer) al siglo XX. Otros -Marx, Nietzsche, Freud- cabalgan entre los dos siglos (Nietzsche, muerto en el año 1900, es en este sentido el más "emblemático"), pero sus efectos pertenecen, sin duda, al siglo XX. Lo importante es que todos ellos, de uno u otro modo, producen, en el siglo XX, el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético, lo político.
En esa medida, en la medida en que producen ese retorno en el contexto de un abandono de esas experiencias por parte del pensamiento, son filosofías políticas "malditas" -y nos hacemos cargo ¿por qué no? de la resonancia poético-vanguardista de ese término. Que son "malditas" puede significar varias cosas diferentes, y a veces coincidentes:

a) Que el pensamiento dominante las ha transformado en -como decía Marx de Hegel- perros muertos de la cultura, bajo el pretexto de que ya no sirven para (traducimos: no son sirvientes de) la explicación de las "indecidibles" complejidades del mundo contemporáneo: es el caso del propio Marx, o -en su senda- de, por ejemplo, Lukács, Sartre o Althusser.
b) Que no se dejan clasificar fácilmente en las grillas de lo que el pensamiento dominante ha decidido (y mucho habría que decir sobre esa decisión) etiquetar bajo la rúbrica de "filosofía política"; es el caso, casualmente, de la mayoría de ellos: Nietzsche, Freud, Bataille, Lacan, Girard, Canetti.
c) Que -por su insistencia en reencontrar los fundamentos conflictivos y violentos de la práctica política y de la cultura- arrastran connotaciones insanablemente "reaccionarias" o "totalitarias": es el caso de Carl Schmitt, de las lecturas "protofascistas" de Nietzsche, o, en el otro sentido ideológico, el caso de Marx.
d) Que, por haber sido sometidos a las diversas "modas" académico-intelectuales (concurrentes o competitivas) han sido esterilizados en sus implicaciones más inquietantes -más fundantemente trágicas, poéticas o políticas-: es el caso de Adorno, de Benjamin, de Deleuze o de Foucault, y, hasta cierto punto, de Freud y Lacan.

No hay, es evidente, intelecto humano individual capaz de recuperar en toda su dimensión los "retornos" de lo trágico-poético-político en el conjunto de esos nombres, de esas voces, de autor. Y aunque lo hubiera, en las condiciones actuales del pensamiento esa "recuperación" no produciría, seguramente, ningún efecto decisivo. Y aunque lo produjera, ese efecto no podría, por definición, ser final, ni definitivo. Las preguntas fundacionales y fundamentales no tienen la misión de cerrar el abismo de sentido. Tampoco, en verdad, de abrirlo: él está allí, ya siempre abierto por aquellas experiencias fundantes que constituyen el comienzo de toda pregunta, sin tener ellas mismas un origen. No: las preguntas tienen la misión de inquietar el abismo, de hacerlo presente ante los ojos nublados o bajo los pies afirmados en las falsas certidumbres. O, incluso, en esa vuelta de tuerca ideológica que constituye la "certidumbre de la incertidumbre", el gran relato del "fin de los grandes relatos": cuando de lo que se trata es de la imposible, pero necesaria relación entre lo universal y lo particular, la totalidad y el fragmento, que Adorno, lo hemos visto, bautizó con el feliz término de dialéctica negativa.

Las teorías políticas hoy dominantes, lo repetimos, no es que no puedan (cualquiera puede) imaginar esas preguntas: al contrario, justamente, están demasiado ocupadas en hacérnoslas olvidar (o, en el mejor de los

casos, están identificadas con su amnesia, con su impotencia para recordar). Principalmente, en hacernos olvidar que plantear esas preguntas es ya no sólo hacer filosofía -en lugar de conformarnos con consumir la que el mercado cultural nos da ya hecha-, sino hacer política -en lugar de conformarnos con consumir la que las instituciones del poder constituido nos da ya hecha. Quiero decir: si ninguna pregunta puede sustituir la práctica de una construcción o una institución de la "Cosa Pública" que enfrente lo históricamente constituido a favor de la Dominación, sí puede al menos hacernos ver que estamos dormitando irreflexivamente, desapasionadamente, sobre el abismo, y sí puede volver a interrogarnos sobre nuestra propia, asumida, esclavitud. Sobre, para evocar de otra manera una inquietante expresión de Freud, Das (politische) Ding: La Cosa Política.
La Cosa Política no es la "cosa en sí", el noumeno kantiano del cual Lukács afirmaba -con apariencia reduccionista, pero con resonancias más complejas de las que se le reconocen- que era, simplemente, el modo de producción capitalista (y que Jameson, muy lukácsianamente, propone como traducción de la tan denostada "Totalidad"). La Cosa Política no es ni "cognoscible" ni "incognoscible": es el abismo de las tres experiencias fundantes que provocan al pensamiento -en el doble sentido de que lo originan y lo desafían-, y al mismo tiempo lo desbordan, lo dislocan, lo corren de lugar, lo sacan "de quicio". En ella está presente siempre -incluso como ausencia, o como presencia reprimida o "forcluída"- la experiencia indecible de la masa, de sus "síntomas". Después de Auschwitz -es decir: después de la emergencia de lo siniestro-extremo en la experiencia de la masa- se han encontrado distintas maneras (más convergentes, sin embargo, de lo que suele pensarse) de hablar de la Cosa Política y su violencia constitutiva. Busquemos identificar algunas, reordenando lo dicho hasta aquí, retomando algunos nombres, y tal vez agregando otros más recientes:

* en las huellas de Weber (y, quizá, de la cuestión de la técnica en Heidegger), la racionalidad instrumental de Adorno-Horkheimer se presenta, en última instancia, como la voluntad de controlar, doblegar, incluso planificar el desborde de la Cosa Política, omitiendo el hecho de que es ella misma la que está en el origen lejano de la razón calculadora (pero, ¿quién quiere saber nada con sus orígenes bastardos?).
* en Walter Benjamin -a la vez fuera y dentro de la Escuela de Frankfurt- la noción de una violencia fundadora de la juridicidad y la Ley, es decir de la civilización, encuentra a la Cosa Política en su doble posibilidad de "cultura" (la redención en el tiempo-ahora de los vencidos que se opone al progreso de la historia de los vencedores) y de "barbarie" (en el fascismo, pero también en las alegorías literarias como El Proceso de Kafka).
* en Toni Negri -en la huella de Benjamin, pero asimismo retrotrayendo el Marx de los Grundrisse a Spinoza y Maquiavelo-, la Cosa Política abre el abismo infranqueable entre el poder constituyente de las masas y el poder constituido de las instituciones, que es precisamente el escamoteo del lugar fundante de la Cosa.
* en Bataille, en Girard, en Canetti, la violencia de lo sagrado-erótico (de lo religioso como el re-ligare social) reencuentra la Cosa Política en la lógica fundante del sacrificio ritual y de la mecánica del chivo expiatorio que desplaza la responsabilidad de la violencia colectiva hacia la culpa subjetiva e individual (aquí retornan, desde luego, el Freud del "crimen cometido en común", y el Nietzsche de la "muerte de Dios").
* en Deleuze-Guattari, las "locas" máquinas deseantes o la violencia esquizofrénica dan testimonio de la inmanejabilidad de la Cosa Política,
* mientras que, en Foucault, la genealogía del racismo (o la Verdad de una violencia original en las "formas jurídicas") denuncian la presencia de la Cosa Política en el interior mismo de los saberes construídos para explicarla-neutralizarla (y aquí retornan Weber, Frankfurt, Benjamin, Kafka).
* en los "postcoloniales" (Said, Babha, Spivak, Ahmad) la Cosa Política se monta en la experiencia del Otro como Terror, como imposibilidad de totalización humana.
* en Rancière, la Cosa Política es la forma en que las masas son a un tiempo la condición de posibilidad y de imposibilidad del orden político y de las teoría(s) de ese orden: la insuperable inconmensurabilidad, el desacuerdo, entre la masa y cualquier organización teórico-práctica de la polis (incluída la "democracia"), que para funcionar tien que descontarse de aquello que lo ha hecho posible y necesario (y aquí retorna, desde luego, el Spinoza de Negri).
* en Balibar, la Cosa Política sobrevive en el "proceso primario" de la experiencia vivida de las masas dominadas

(y aquí retorna, desde luego, más allá de Althusser, Sartre), que -como decía Marx de lo religioso, o Gramsci del sentido común- implica simultáneamente una aceptación (un reconocimiento) de, y una protesta (una revuelta) contra, el mundo "realmente existente".
* en Jameson o en Macherey, la Cosa está depositada en el inconciente político de la cultura, en el cual la "lucha de clases" en el plano de lo simbólico rompe los diques de las "estrategias de contención" textuales, de manera similar a como lo "semiótico" en Kristeva (lo pre-simbólico de las pulsiones arcaicas) a la vez condiciona y desborda la simbolicidad estética, o a cómo, en Barthes, el texto de Goce dinamita las estructuras tranquilizadoras, reconocibles, del texto de Placer. Aquí la Cosa Política es también, inmediatamente, la Cosa Poética.
* en Zizek, la Cosa Política anida en la fantasmática ideológica de las masas que (ya desde Hegel y Schelling hasta Lacan, en su lectura) expresa las acechanzas de lo Real que impiden una constitución de la "realidad" como completud e inteligibilidad para el sujeto.

Entre todos ellos, pues, asoma una suerte de unidad secreta -compleja, contradictoria y múltiple como las propias masas, pero unidad al fin- que desmiente la imagen de dispersión, fragmentarismo o diseminación teórica que se nos quiere "vender". En todos ellos, está claro, asoma la sombra terrible del derridiano espectro de Marx. Ninguno de ellos admite que pueda retrocederse -o, lo que es lo mismo, "huir hacia adelante"- de categorías como lucha de clases o modo de producción. Pero en todos ellos hay algo más: algo que, si no fuese posible sin Marx (y sin Freud) habla de unos restos (o de unas ruinas, en sentido benjaminiano), cuya interrogación no se conforma con él. Al menos, no se conforma con un Marx entendido como una teoría necesariamente surgida en el período de consolidación del capitalismo del siglo XIX, y cuyas potencialidades de despliegue quedaran limitadas por esa referencialidad histórica. Las filosofías políticas "malditas" -a partir del impulso de Marx, dentro de su estela, pero buscando más allá de lo que se suele entender como "marxismo"- registran el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico-poético-político en el siglo XX, sin que por lo tanto tenga nada de "contingente" o azaroso que hayan emergido en este siglo. Puesto que se trata del siglo ambiguo, contradictorio y desgarrado en el que el máximo desarrollo económico-técnico del capitalismo se combina "desigualmente" con su máxima catástrofe social, moral y cultural, y en el que se verifica la sombría y olvidada profecía de los clásicos del marxismo: allí donde no haya auténtico socialismo, habrá indefectiblemente barbarie. Y es en la emergencia de la barbarie donde las preguntas más radicales se hacen nuevamente imperiosas. Es este retorno de las experiencias fundantes, de las preguntas fundacionales-fundamentales, a caballo del "progreso" de la barbarie, el que resulta estrictamente insoportable para el pensamiento político dominante (y ello amenaza incluir a la mayoría de los "marxistas", que parecerían aterrorizados de las propias implicancias del estilo de pensamiento iniciado por Marx). Insoportable, porque asomarse a ese abismo significaría reencontrarse con una miseria, con una intemperie ideológica, ética, intelectual, política, incluso profesional y económica en el sentido más mezquino, de la que ya creían estar al abrigo. Allá ellos: nosotros -tómese, si se quiere, como una expresión más de soberbia- preferimos el frío, antes que los chalequillos de una tela bastarda, barata y deshilachada.

No pretendemos "subsanar" una falta (también en el sentido alemán de Schuld: una culpa, y una deuda) que es demasiado grande para ser asumida por cualquiera. Pero no vamos a privarnos de -como se dice- elaborar esa falta (esa culpa, esa deuda) en torno a las tres experiencias fundantes, y a los intentos de respuesta que el pensamiento del siglo XX que realmente (nos) importa ha ensayado para ellas.

La experiencia de lo Trágico

La tragedia es el lugar en donde el "Yo" social -enfrentado a la inconcebible maldad de los dioses- se quiebra, y

ya no sabe quién es. La tragedia es ya política, sin duda (su pregunta se dirige en primer término a la peste inexplicable que asuela a la Ciudad), pero su politicidad es abismal: lo que ella encara es, precisamente, un no-saber sobre qué fundamentos reconstruir la Ciudad amenazada por el derrumbe. Su única respuesta, como lo ha mostrado René Girard, es "religiosa", es la recaída en el mito del sacrificio: es necesaria la identificación de una Culpa monstruosa pero inevitable, signada por el Destino y predicha por el enigma del Oráculo, para purificar al conjunto, para recuperar el orden y el sentido, para neutralizar la "violencia recíproca" entre los hombres, esa violencia mimética que hace del otro, del semejante, un enemigo arcaico por definición. Al final, como ocurre en Antígona o en Hamlet, se retiran los cadáveres y puede comenzar la política. Pero la política ya nunca podrá lavar del todo esa violencia original que conduce al sacrificio, y que es su condición: está completamente claro en Freud, en el mito de la horda primitiva (indirectamente heredero del "estado de naturaleza" hobbesiano) y de su estremecedora definición de la cultura como producto de un crimen cometido en común. Estaba, de otro modo, en Nietzsche, donde la muerte de Dios ha hecho caer la fuente de la responsabilidad trágica nuevamente en manos de los hombres, que nada quieren saber de ella. Y estaba en Marx, para el cual la historia de la humanidad ("hasta el presente", dice, no sin excesiva confianza) es un permanente conflicto agónico, que ha demandado -¿sólo "hasta el presente"?- la violencia "ritual" de la lucha interminable entre la clase de los amos y la de los esclavos. Los cadáveres, después de todo, no han terminado de retirarse: "Varias generaciones de muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos", reza el impresionante inicio del XVIII Brumario.

Y sin embargo, en algún recodo del camino, Marx pierde la tragedia y su historia se vuelve, más simplemente, dramática: ¿busca una tercera vía entre la tragedia originaria y su repetición "burguesa" como parodia, también aludida en el mismo texto? Ahora, en este momento de la agonía -el capitalismo- hay una posibilidad de "superación", de reintegración del Yo social por medio de una de sus partes, el proletariado, en un último acto de violencia fundadora que asegure el fin de los sacrificios recurrentes, la derrota del Destino en el Reino de la Libertad. No hay -insistamos- teoría que explique mejor la historia "hasta el presente", ni sus posibilidades para el futuro. Pero falta un detalle: el proletariado tiene que querer tomar en sus manos la lucha contra el destino, tiene que desear pasar de la agonía trágica a la recuperación dramática. Y este deseo se demora, desfallece: incluso, y sobre todo, en nuestro presente. Y cuando lo ha hecho (emblemática, aunque no únicamente, en 1917), ha sido para que su deseo le fuera a la larga arrebatado, secuestrado, y para precipitarlo nuevamente en un Destino para muchos incomprensible.

En virtud del fracaso de ese "drama", el siglo XX señala el retorno de lo trágico-agónico, y de la incontrolada violencia mimética que estaba en su origen. Varias filosofías "malditas" del siglo se hacen cargo de este retorno. Adorno y Horkheimer ven en el "sacrificio" de Auschwitz el símbolo mismo de la lógica interna -¿otra forma del Destino?- de una racionalidad occidental extraviada pero no ajena a sí misma, cuando el proletariado renuncia a contestarla. La dialéctica negativa conserva, mientras tanto, el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin Aufhebung. Un conflicto que -en el otro extremo del espectro ideológico- tiene sus ecos en el Carl Schmitt de la reducción de lo político a la dialéctica amigo/enemigo. Walter Benjamin, por su parte, pone el acento sobre el papel fundador de juridicidad de la violencia de las masas, y el temor que ello despierta en el Poder (no por la violencia misma, sino por su posibilidad de generar otro Poder). En una línea semejante, mucho después, Toni Negri distinguirá entre una violencia constituyente y una constituida, aunque revestida de la "legitimidad" institucional. Bataille, antes, reencuentra el sacrificio ritual en la serie violencia-sexualidad-muerte, pero también en la lógica de la fiesta, que está, como lo había supuesto Nietzsche, en el origen de la tragedia, y en la economía no menos "sacrificial" del exceso y el desperdicio. Hay ecos "científicos" de la misma idea en la antropología política de Pierre Clastres y sus sociedades de la sobreabundancia. Canetti tematiza la repetición de la violencia mimética de la horda primitiva de Freud en su concepto de la masa como jauría. Y en el Sartre temprano (pero también, de modos más subterráneos, en el posterior), la "devoración" del Otro en el sí-mismo repite un pliegue del rito sacrificial.

Todos ellos son pensadores del retorno de lo trágico, pues. En todos ellos se puede leer el vértigo del péndulo entre la fusión y la división, empujado por la violencia originaria de lo social. Visión pesimista, sin duda, pero también "realista" en el sentido fuerte: en el sentido de que descreen de un necesario Progreso que, casi siempre, ha sido la coartada de los poderosos para el sacrificio ritual de los oprimidos. No hay aquí lugar para las consolaciones "liberales" que disimulan, con el "libre juego" del mercado y las instituciones, el sustrato violento de la lucha por la dominación. Y no se trata de ningún "darwinismo" social: al contrario, se reniega de analogía alguna entre la naturaleza y la cultura, para hacer de ésta el corte absoluto con lo "instintivo" hacia lo "pulsional", señalizado por la tragedia.

La experiencia de lo Poético

Platón, en su República (es decir: en la primera filosofía sistemática que se propone fundar teóricamente el orden político) expulsa a, abomina de, los poetas. Es lógico: el arte -pero, en particular, la poesía, que es en este sentido la matriz del arte- constituye la posibilidad misma, no tanto de un "desorden" anárquico, como de un orden propio, un orden otro, contra el cual se construyen las "gramáticas" organizadoras, aplacadoras del desborde del entendimiento por la palabra. Aquí, las gramáticas -para las cuales la poesía es, entonces, condición negativa de posibilidad- se dejan homologar a las teorías políticas preceptivas de una Ciudad "ideal". Y la poesía, por su parte, se deja homologar a la violencia fundadora de Benjamin, al poder constituyente de Negri: el "miedo a la poesía" es también paralelo al terror que le produce al Poder la constitución larvada de un contra-poder alternativo. Incluso la democracia -lo ha mostrado Rancière- es una variante institucional contra el miedo a las masas, a lo incontable.

Como nunca antes, en el siglo XX la experiencia estética ha retornado como problema político. Y lo ha hecho bajo la forma de la imposibilidad de la tragedia. O, mejor dicho: de la imposibilidad de volver a fusionar la experiencia estética con la experiencia de lo trágico. En su origen griego, ellas eran una y la misma experiencia. La "separación de las esferas" en la modernidad, de la que habla Weber, impide que lo trágico y lo estético (y, a fortiori, lo político) se reconozcan mutuamente en ese origen compartido. Es por ello que el arte del siglo XX -el que realmente (nos) importa- se ha vuelto irremediablemente violento: en la medida en que la violencia que recorre la esfera de lo político no es registrada por las teorías dominantes, el arte se hace cargo de ella. Está en condiciones de hacerlo, porque constitutivamente el arte es una violencia hecha a la apariencia "natural", "normal" del Universo. Sólo que el abandono del ser de lo político por parte del pensamiento "oficial", obliga al arte a concentrar su interpelación, a transformarse progresivamente en la última trinchera del conflicto agónico. El que mejor lo ha visto, posiblemente, es Adorno: también hay una dialéctica negativa entre el arte y lo real. Allí donde el arte más parece desesperar de lo real, donde se vuelve más "autónomo" respecto de sus condicionamientos históricos, sociales, políticos, incluso técnicos, allí es donde mejor apunta a la denuncia del carácter no reconciliado, trágico–agónico, de la sociedad. Los escritores contemporáneos favoritos de Adorno (Kafka o Beckett, por ejemplo) son los que ejercen esta denuncia sin necesariamente tematizarla, volviendo extraño al mundo mediante la palabra -y, a veces, mediante su ausencia, o su renuncia: véase el "desespero de las metáforas" de Kafka, el "ya no hay nada que decir" de Beckett. Pero es una ausencia o una insuficiencia frente a la materia violenta del mundo que sólo la palabra misma podría nombrar. En esta aporía reencuentra el arte del siglo XX la experiencia de lo trágico: frente a la falta de explicación de las teorías aceptadas y aceptables, la palabra (la imagen, el sonido, el signo en general) estética es sacrificada en el ritual originario de la violencia mimética, hasta el extremo de tornarse casi incomprensible.

La experiencia de lo poético, por lo tanto, no tiene nada que ver con la comunicación. Es más bien su opuesto: es lo que abre un vacío de sentido que cada sujeto debe decidir cómo (y si) llenar. Es lo que -análogamente al quiebre inicial del "Yo" social por lo trágico- quiebra la armonía entre el Mundo y el Signo, que siempre es allí un más o un menos, pero otra cosa, con respecto al mundo: "otra cosa", pero no algo ajeno a él. Si no algo que sabotea su apariencia de totalidad reconciliada consigo misma, homogénea, "natural".

La experiencia de lo Político

La experiencia de lo político, como la de lo trágico y lo poético, es anterior a la política. Quiero decir: es anterior a todo contrato, de cualquier manera que se lo entienda. Es, una vez más, la experiencia de una violencia originaria que busca el doblegamiento de la masa múltiple por el Uno del poder, llámese Estado, Institución, Policía. Introduce un tercer quiebre, luego de (junto a) el quiebre del "Yo" social por lo trágico, y del Signo designante por lo poético: el quiebre implicado en la expropiación que el Poder constituido hace del poder constituyente de la masa. Expropiación, por lo tanto, "enajenación", de las masas de su propia historia, de su trabajo, de su devenir sujeto de su historia y de su trabajo, de su poder. En la experiencia de lo político, son las masas enteras las que son sacrificadas en el ritual violento de un Orden que funciona... para el poder. Esta experiencia también es originaria (pace Marx y su "comunismo primitivo", si es que hubiera existido), en el sentido de que, aunque en sí misma haya sido "contingente" -como lo son la experiencia trágica y la poética, tan dependientes del azar-, retroactivamente la Historia, el discurso de los vencedores, la postula como necesaria para la organización de la polis.

El Contrato es el efecto, la consecuencia de esa violencia de la expropiación, y no su eliminación. No viene a corregirla, sino más bien a sancionarla, en un momento histórico en que el capitalismo (el Manifiesto sigue siendo la mejor descripción condensada del proceso) ha destruido sin remedio toda forma de legitimación externa para la "coacción extra-económica". La expropiación vía plusvalía, que se "despersonaliza" en la propia lógica interna del funcionamiento de las nuevas relaciones de producción, exige asimismo una nueva legitimidad, basada en la -justamente- "elección racional" de sujetos supuestamente libres y autónomos, capaces de "calcular" adecuadamente el value-for-money de sus transacciones de cualquier orden ("contrato", significativamente, es un término a la vez político, económico y "civil", como en el contrato de matrimonio). Ha sonado la hora del sujeto cartesiano, del Ciudadano Universal, del individuo consumidor.

¿Significa esto, entonces, que ahora sí ha sido eliminada, definitivamente, aquella violencia fundante de lo trágico-religioso? No es tan seguro. De la Ilustración en adelante, hemos pagado cara esta ilusión de laicismo. Es sintomático que Marx haya elegido llamar al capitalismo la religión de la mercancía: habla de un cambio de objeto de la experiencia, no necesariamente de una anulación de la experiencia -aunque sí de una expropiación de la experiencia de lo religioso por el Poder... La nueva forma de legitimidad requiere de una nueva imagen del Sujeto, está claro. Pero sigue dependiendo -ahora más que nunca, puesto que, como hemos visto, la legitimidad dominadora es "interna", no explícitamente coactiva- de una creencia firmemente instalada en el Sujeto, en su Inconciente, fuera del control de su conciencia calculadora y de su propia "racionalidad instrumental", pero complementándola, haciéndola posible.

En otra parte hemos formulado la hipótesis de que la estructura misma de esta creencia, en Occidente, encuentra su matriz en el cristianismo como religión "institucional" por excelencia. El cristianismo, por así decir, "psicologiza" la experiencia de lo trágico-político, operando un pasaje de la cultura de la vergüenza, pública, a la cultura de la culpa, privada, interiorizada, pero reteniendo de la tragedia el momento mítico de la violencia sacrificial, sólo que ahora individualizada y "subjetivada": cada sujeto es, ahora, el sacerdote, el oficiante, de su

propio sacrificio. Desde allí, la violencia de la dominación aparece como auto-dominación, como la iniciativa privada de cada sujeto, que repite cada vez para sí mismo el sacrificio original de la Caída. Como lo ha mostrado León Rozitchner, esto, además, allana el camino para la nueva religión de la mercancía, al menos desde San Agustín, que diez o doce siglos antes de la emergencia del capitalismo descubre la noción del Equivalente General del dinero... en Dios.

La hegemonía mundial, en el siglo XX, de la religión de la mercancía es, pues, el último y más perfecto por ahora avatar de la violencia mítica del sacrificio ritual trágico, y la "psicología de las masas" de Freud viene a explicar la lógica de la identificación mimética que preparará a los sujetos para la eficacia, en ese contexto, de la interpelación ideológica (Althusser), no sin arrojar restos traducidos en el plus-de-goce (Lacan) que expresan la huella de lo Real en el sistema de la plusvalía. Girard o Canetti, entre otros, insistirán en la persistencia de la violencia originaria en lo que el primero llama el inconciente sacrificial. Bataille construirá toda una economía erótica del exceso, del desperdicio, de lo "antiproductivo" -que deja sus marcas también en los flujos deseantes de Deleuze y Guattari-, y que simultáneamente, dialécticamente, permite la propia existencia de un capitalismo del derroche, y la resistencia contra una moral de la eficiencia y el cálculo sancionada en el Contrato. De un contrato que amenaza ser desbordado por el goce de la horda, pero también por la experiencia incontrolable de lo trágico–poético y de lo erótico. Las teorías "institucionalistas" de cualquier tipo, en este marco, son estrictamente incapaces de dar cuenta (más bien están interesadas en no hacerlo) de la lava subterránea que bulle bajo sus solemnes y equilibrados edificios.

Notas

* Sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (U.B.A.). Profesor titular de Teoría Política y Social de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A

PRAXIS Y CRÍTICA: SOBRE EL ORIGEN DE AMBOS CONCEPTOS EN LA TESIS DOCTORAL DE MARX *

Juan Daniel Videla **

1. Introducción

Me propongo estudiar aquí el problema de la relación entre teoría y practica tal y como aparece tratado por Marx en su tesis doctoral, *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, y en los escritos preparatorios y notas que la acompañan.1

En ese trabajo primerizo y a menudo olvidado por la crítica historiográfica, el joven Marx trata el tema en conexión con la disolución de los sistemas de filosofía especulativa o teórica. Para ser más exactos, los escritos doctorales identifican teoría con la especie típica de la filosofía, a los que oponen ya la práctica como actitud filosófica originaria de carácter pre-teórico, ya la crítica como forma tardía del discurso filosófico que augura también su disolución. En estos escritos la oposición teoría/praxis se desdobla entonces entre especulación/praxis y especulación/crítica.

Marx da testimonio de las dificultades inherentes al tema al otorgar a cada concepto -teoría, especulación, práctica, crítica- un significado diferente, tratándolos asimismo en textos dispersos y desarticulados. Así, lo que encontramos en su trabajo, que no por ello deja de ser el producto precoz de una inteligencia privilegiada, es un estudio de la sucesión histórica de los tipos sistemático o especulativo y práctico de la filosofía, acompañado por reflexiones ocasionales sobre el intermezzo crítico que sucedió a la disolución del sistema hegeliano. En él el viejo problema de la relación entre teoría y práctica, que hemos heredado de los griegos, se convierte en una reflexión sobre los giros práctico y crítico de la filosofía tal como aparecen en distintos períodos históricos: la antigüedad post-aristotélica y el interludio que sucede a la muerte de Hegel. Bajo el tema de la práctica Marx trata a los socráticos menores –en particular Epicuro– como reacción a los grandes sistemas que les preceden: Demócrito, Platón, y Aristóteles. Bajo el argumento de la crítica trata las direcciones poshegelianas de su propio presente histórico.

De esta manera, los conceptos de praxis y crítica son subsumidos respectivamente bajo cada una de las dos grandes direcciones argumentativas del trabajo doctoral. Praxis sirve al propósito principal de la tesis: revisar la historiografía filosófica poshegeliana a los efectos de rehabilitar el tipo de filosofía práctica y antisistemática que Epicuro encarna. Crítica constituye el esfuerzo de entender a partir de la experiencia antigua la crisis histórica y política de comienzos del siglo diecinueve. Pero no obstante su desvinculación en el texto del trabajo doctoral, ambos conceptos están relacionados en tanto y en cuanto ambos son propuestas alternativas a la filosofía de corte puramente especulativo. Marx no sólo redescubre la filosofía práctica de Epicuro oponiéndola a las tendencias especulativas que le precedieron, sino que, volviéndose al ocaso de la civilización griega, tematiza su propio presente histórico: el interludio crítico poshegeliano y su augurio del fin de la filosofía especulativa. Así el redescubrimiento epicúreo de la subjetividad práctica, de la filosofía como sabiduría existencial y no como sistema, se vincula, aunque más no sea por proximidad, con la exigencia de criticar –a la manera de Prometeo, a quien está dedicada la tesis– todo dogmatismo, religioso, filosófico o político. A la transformación epicúrea de la subjetividad, se yuxtapone la exigencia poshegeliana o feuerbachiana de criticar al mundo y denunciar la futilidad de todo pensamiento desvinculado de su situación histórica.

2. Autoconciencia y sabiduría: la *praxis* epicúrea en la historia de la filosofía griega

Como es sabido, el propósito de la tesis doctoral es restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas que, como Marx nos recuerda, eran consideradas por la historiografía filosófica de su tiempo como “un suplemento casi inconveniente” (*ein fast ungehöriger Nachtrag*), por debajo del pensamiento de sus precursores. Hegel, por ejemplo, les había acusado de dogmatismo, de haber dejado de lado el momento de la universalidad en exclusivo beneficio del principio subjetivo de la autoconciencia que aquellas habían descubierto.2 Marx, por el contrario, rescata el valor de esa subjetividad como la expresión más fiel del origen histórico de la filosofía griega. Aristóteles constituiría ciertamente el cenit del ciclo o parábola de la filosofía griega, pero los fundamentos del pensar universalizante de los grandes sistemas habrían de encontrarse en un pasado más remoto que les es cualitativamente inconmensurable. Esa es la filosofía griega anterior a Platón y Aristóteles, en donde la subjetividad de la conciencia que el ideal del sabio expresa se formula como principio inmanente de la filosofía. Así nos dice Marx:

> “¿No es, además, extraordinario que después de las filosofías platónica y aristotélica, que se dilatan hasta la totalidad, aparecen nuevos sistemas que no se vinculan a esas ricas formas del espíritu, sino que, desandando el tiempo, se vuelven a las escuelas más simples: las filosofías de la naturaleza se aproximan a la física, la escuela ética se acerca a Sócrates? ¿Es un azar que en los estoicos y epicúreos (....) esos sistemas en conjunto forman la construcción completa de la autoconciencia? El carácter, en fin, por el cual el pensamiento griego comienza míticamente con los Siete Sabios, rasgo que se encarna, en efecto, como el centro de esta filosofía, Sócrates –su demiurgo– me refiero a la esencia del sabio, ¿se ha afirmado fortuitamente en esos sistemas como la realidad de la ciencia verdadera?” (*Tesis*, 15, 22)

En esta concepción de un desarrollo circular de la filosofía el origen del ciclo histórico es también el punto de llegada tras la exhaustión de los grandes sistemas. A las filosofías totalizantes sigue indefectiblemente una u otra forma antisistemática o antimetafísica, porque el momento que les precede, el origen histórico, es de naturaleza puramente ética. En otras palabras: el origen histórico de la filosofía es también su principio esencial. El carácter histórico con que comienza la filosofía es también el rasgo esencial que se afirma como paradigma en el momento de su ocaso.

A diferencia de los jóvenes hegelianos, que como se nos dice en la *Ideología alemana* se nutren de los restos putrefactos del *caput mortum* del maestro, los socráticos menores no vacilan en olvidar a Platón y Aristóteles para rescatar la figura de Sócrates y, *weiter rückblickend*, volver a los presocráticos. Con su rechazo u olvido de la idea de totalidad, las escuelas posaristotélicas retornan a esa posibilidad pre-metafísica. Desde su lugar tardío en la civilización griega traen a colación la más antigua de las posibilidades filosóficas: volver el pensamiento sobre sí mismo, hacia la mismidad del yo.

> "Me parece que si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y en particular el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica lo son más por la forma subjetiva, el carácter de la filosofía griega. Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual (*der geistige Träger*) de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus pronunciamientos metafísicos (*metaphysichen Bestimmungen*)." (*Tesis*, 15-16, 23)

La relevancia de estas escuelas radica entonces en que acentúan el pensamiento en cuanto tal en detrimento del contenido mismo que es pensado, en detrimento de los pronunciamientos heredados de la metafísica precedente. El redescubrimiento de la subjetividad no es entonces una mera "reacción" en contra de la objetividad del mundo, la negación de lo pensado en beneficio del pensar, lo que Hegel había llamado "negatividad abstracta", o "libertad abstracta".3 El rechazo de las doctrinas heredadas no sería sino la reafirmación de un principio originario. La sabiduría post-aristotélica recuerda de este modo las posibilidades que precedieron a la invención de la metafísica y a su obsesión por describir los contenidos de la conciencia. Entre esas posibilidades olvidadas, o pasadas por alto por ser obvias, está la conciencia de sí, condición previa a toda post-construcción metafísica.

Pero Marx no brinda una pintura puramente formal de la autoconciencia, por más que ésta sea una determinación formal del filosofar. El énfasis en la figura histórica de Epicuro, en el carácter del sabio, pone de relieve que la autoconciencia es inseparable de la subjetividad concreta en que está arraigada. Sabiduría es por sobre todo conocimiento o autoconocimiento, pero irónicamente, la naturaleza misma del epicureanismo, su índole personal, fuerza a Marx, lector más sensible a las particularidades que Hegel, a considerar la "forma subjetiva" de la filosofía no sólo como una condición formal, sino también como un presupuesto existencial. No se trata ya más del contenido del pensar, sino de la manera -sabiduría o autodominio- en que el pensamiento pertenece a la vida del filósofo.

Conviene recordar aquí el propósito polémico de Marx al escribir su tesis: restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas, consideradas por la *Geschichtesschreibung* de su tiempo como inferiores a los grandes sistemas. En contraposición al carácter especulativo de éstos, se ha enfatizado el carácter exclusivamente ético de los así llamados socráticos menores. No es ciertamente el caso de que uno no encuentre una ética en la filosofía sistemática. Hay sin embargo una diferencia crucial entre la ética como sabiduría, desvinculada de todo "sistema", y la ética como disciplina derivada de la metafísica. Este último sentido de la ética se encuentra ausente en los primeros filósofos. La afirmación de sí como autoconciencia no es por tanto un acto "ético" si por ética se entiende la aplicación de normas universales en un contexto fáctico determinado –la subsunción de lo particular bajo lo universal. Es ésta una concepción ulterior que supone precisamente que el sujeto conoce el mundo para luego conformar su conducta con los datos de la percepción, basada en el descubrimiento platónico de la contemplación teórica como vía de acceso racional al principio en que han de basarse las normas éticas. Aristóteles la llamó relación *pros hen*, según el primer principio.

Por el contrario, en su sentido original, o por lo menos en la reconstrucción que Marx hace de éste, el pensamiento consciente de sí y afirmado de sí positivamente, no en contraposición a su propio contenido como Hegel había interpretado, refiere a la sabiduría por la cual el hombre conoce su lugar en el mundo, el *ethos* o

“lugar” del filosofar en el cosmos. En razón de que esta sabiduría indica lo que el hombre es y cuál es su lugar en el mundo, ella debe por fuerza preceder a todo intento determinado de conocer algo en particular. Marx reapropia esa idea para la filosofía moderna, identificando dicha sabiduría con la condición formal del filosofar. En mi opinión, Marx entiende tal condición, “forma subjetiva” o “soporte espiritual” de los sistemas filosóficos, como el *arché* pre-metafísico que está presente en todo sistema aún si no está tematizado explícitamente. En este sentido podría decirse que el propósito de la tesis doctoral es demostrar cómo Epicuro desarrolla tal autocomprención explícitamente, al volver deliberadamente a la forma pre-especulativa de la filosofía a través de una reinterpretación decisiva de la física democrítea. Marx reivindica la consistencia de la explicación de Epicuro, procurando demostrar cómo ella está justificada por la orientación hacia el sentido original, pre-metafísico, de la ética. En síntesis, según Marx Epicuro habría modificado la física demócritea para hacerla consistente con su idea socrática, pre-metafísica o pre-especulativa de la filosofía.

3. Reinterpretación epicúrea de la metafísica atomista

Contemplemos ahora esta modificación. Tal como fue ya notado por los comentadores de su época, la novedad de la ética epicúrea, y también la dificultad inherente a ella, reside en el reconocimiento de un movimiento particular de los átomos –la declinación– que no está presente en los escritos de Demócrito. Como bien se sabe, Demócrito reconoce solamente la existencia de dos movimientos del átomo, la caída y la repulsión, mientras que Epicuro agrega un tercero: la declinación de los átomos en el vacío. Mientras que la mayoría de los comentadores de Epicuro juzgan de inconsistente este agregado, Marx lo considera una modificación necesaria a los efectos de explicar la posibilidad de un movimiento libre de los átomos. Epicuro habría notado que solamente de este modo puede hacerse justicia al ser del átomo, que no es sólo existencia relativa al espacio, necesariamente dependiente de él, como la caída y la repulsión, sino también negación del espacio: precisamente lo que la idea de declinación como desviación u oposición expresa.

Marx llama a estos momentos materia y forma respectivamente: ser relativo y negación de toda relación con el espacio, esto es, negación de la línea recta que define y determina al espacio. La oposición entre contenido y conciencia aludida en la sección anterior resurge aquí nuevamente.

> “Epicuro descubrió el medio de evitar la necesidad, que había escapado a Demócrito. Él dice que el átomo …. se desvía levemente…. Además, si no se quisiera conceder esto, el átomo en tanto que su movimiento es una línea recta, resulta simplemente determinado por el espacio; posee un ser relativo que le es prescrito y una existencia puramente material. Pero hemos visto que un momento del concepto del átomo es la forma pura, la negación de toda relatividad, de todo vínculo con otro ser.” (*Tesis*, 38,41)

Al evitar así la necesidad ciega, Epicuro habría expuesto y a la vez resuelto la aporía central de la física atomista, esto es, la imposibilidad de explicar la multiplicidad fenomenal del universo a partir de movimientos atómicos rigurosamente necesitados. Epicuro habría descubierto un aspecto o determinación del átomo (la forma, autonomía, o ser absoluto) que se sigue del sistema de Demócrito, pero está prácticamente ausente en él. Su genialidad residiría precisamente en expresar esta determinación formal en términos materiales, como movimiento de desviación que niega la relación del átomo con el espacio. Sin la introducción de este movimiento no sería posible entender tanto los cambios del mundo visible, la contingencia del universo, cuanto la autonomía del sujeto, la libertad.4 Empero, esta solución de la aporía no está exenta de contradicciones, toda vez que es el resultado de una manera dual de concebir al ser, como espacio material y como movimiento relativo a él, como autonomía del ente y relación universal con el ser, como necesidad (representada en el sistema de Demócrito por la férrea ley de la caída) y como contingencia (la declinación que Epicuro descubre). Epicuro intenta superar estas contradicciones haciendo mínimamente tangible la declinación. En tanto que movimiento, la declinación se opone al espacio, pero en el menor grado posible:

> “La negación inmediata de este movimiento (la caída) es otro movimiento, que representa también espacialmente la *desviación de la línea recta*…. Epicuro advierte muy bien la contradicción que yace aquí... Así busca representar la desviación del modo *menos sensible* que pueda. Ella no está ‘ni en un lugar cierto ni en un tiempo determinado’ (*nec regione loci certa, nec tempore certo*), ella se produce en el más pequeño espacio posible.” (*Tesis*, 36, 43)

Más allá de estos problemas particulares, Epicuro ha descubierto la ley de la subjetividad, abstracción de la rígida necesidad del mundo, haciendo de ella el principio que gobierna toda su filosofía. La desviación deviene así no sólo una categoría central de la física, sino también la piedra de toque de la ética.

> “La ley que ella (la declinación) expresa, penetra profundamente a través de toda la filosofía de Epicuro, de tal modo que, como se comprende de suyo, la determinación de su aparición depende de la esfera en que ella es aplicada…. Así como el átomo se libera de su existencia relativa –la línea recta– a medida que prescinde de ella y se separa de ella, así también toda la filosofía epicúrea se aleja del ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia.” (*Tesis*, 37, 44-45)

En tanto que declinación, la subjetividad es entonces negación de una existencia material restringida de la cual debe huir, abstracción de todo contenido, lucha por sustraerse a la necesidad que rige el mundo. El tema ulterior marxista de la evasión de las necesidades materiales se anticipa ya en estos escritos. Sus actos son concebidos a imagen y semejanza de los de la divinidad, que es la única verdaderamente capaz de abstraerse totalmente del ser material.5

Pero de este modo, y de manera no del todo diferente a la de Hegel, la interpretación Marxista de Epicuro acaba en la descripción de una autoconciencia agobiada por sus propias contradicciones.6 Así por ejemplo, el movimiento de declinación está en contradicción teórica con el de caída, ya que *strictu sensu* en un universo regido por la necesidad no puede haber lugar para la libertad. Asimismo, la ataraxia divina es un ideal inalcanzable para los hombres puesto que la subjetividad –el átomo– se encuentra en permanente rebelión contra el espacio que determina su ser. Sin embargo, mientras que en la opinión de Hegel las contradicciones del epicureanismo indican un estadío transitorio en la historia dialéctica de la conciencia(6), Marx entiende que ellas son el rasgo inevitable, y tal vez también positivo, de una filosofía que se define por su rechazo de la especulación, tratando de reconciliar en la práctica la necesidad y la contingencia, aún cuando teóricamente éstas sean irreconciliables.

El encomio que Marx hace de la inteligente, si no totalmente satisfactoria, reinterpretación epicúrea del atomismo, muestra que Marx está más interesado en descubrir el principio formal pre-metafísico que informa toda filosofía, representado en el sistema de Epicuro por la concepto de libertad como declinación atómica, que en establecer los principios según los cuales habrá de derivarse *pros hen* la ética. En la medida en que endosa la metafísica epicúrea, su interés es comprender la subjetividad en sus quehaceres mundanos, y no construir una metafísica totalmente exenta de contradicciones. Así, Marx reconoce que más allá de toda contradicción teórica Epicuro resuelve en el sentido originario de la ética la relación antinómica entre libertad y contingencia. Epicuro debe ser juzgado precisamente por su redescubrimiento de la práctica, no por la consistencia de su metafísica. Ésta, cargada como está de inconsistencias no sería entonces un sistema clauso de primeros principios, de los cuales han de deducirse normas éticas, sino un intento legítimo de explicar la autonomía de la razón práctica, en donde el principio formal de la filosofía se expresa de modo preeminente.

En otras palabras, para Epicuro es imposible mantenerse fiel a la metafísica democrítea y al mismo tiempo adoptar el ideal socrático de sabiduría. La modificación del atomismo mediante la introducción del movimiento de

la declinación revela ese predicamento, así como la decisión de resolverlo *en contra de la consistencia teórica*, que es también una decisión en contra de la actitud puramente especulativa. En esta concepción la ética no es una disciplina derivada de la metafísica, sino que importa la actitud existencial en donde se radica la filosofía. La oposición entre necesidad y contingencia no necesita ser resuelta teóricamente. Puede y debe ser resuelta en la práctica.7

4. Filosofía como práctica teórica

Una posición antiespeculativa aparece también en los escritos preparatorios, *Bände zur epikureischen Philosophie*, en donde Marx procuró explicitar más aún su comprensión de la filosofía posaristotélica. En ellos, como lo he indicado al comienzo de este trabajo, se da una transición conceptual en donde la noción de crítica pasa a ocupar el lugar central que la noción de práctica tiene en el cuerpo de la disertación. Esto es, en los *Tomos* el giro práctico se predica de un nuevo sujeto temático, no del filósofo, o la subjetividad, o el átomo, sino de la filosofía como tal. En lo que podríamos llamar el comienzo de esta transición, sin embargo, la figura de Epicuro no está del todo olvidada. Así, tras una reflexión sobre la oscilación entre lo universal y lo concreto, encarnados alternativamente por Anaxágoras y Platón de una parte, y por Sócrates y Aristóteles de la otra, Marx agrega:

> "Así como en la historia de la filosofía existen puntos cruciales que en sí mismos se concretizan, comprehenden los principios abstractos en una totalidad y así interrumpen el progreso lineal, existen también momentos en los cuales la filosofía torna sus ojos hacia el mundo exterior, no pensando más conceptualmente (*nicht mehr begreifend*), sino como una persona práctica, urde intrigas con el mundo, emerge del reino de las sombras de Amenthes, y se arroja al corazón de las sirenas del mundo. Este es el carnaval de la filosofía, sea que se cubra con disfraz de perro como el cínico, con prendas sacerdotales como el alejandrino, o con fragantes ropajes de primavera como el epicúreo." (*Tomos*, VI, 99) 8

Nuevamente encontramos una discusión del carácter cíclico de la historia de la filosofía, de la oscilación entre teoría y práctica que rompe el carácter rectilíneo de su desarrollo. Epicuro sirve de ilustración de lo que Marx llama ahora el devenir mundano de la filosofía. Es éste un carnaval (*Fachnachtzeit)* porque el filósofo ha dejado la actitud especulativa para unirse a ese desfile de máscaras que es el mundo. Abandona el privilegio de construir un sistema de filosofía para concentrar sus esfuerzos en entender el mundo y ser entendido en función de su lugar y apariencia en él. Porque eso es precisamente lo que significa ver a través de una máscara: presenciar el mundo desde una perspectiva limitada que uno ha escogido junto con el disfraz, constituir una *Weltanschauung*, en perjucio del anhelo quintaesencialmente filosófico de entender el mundo a través de actos cognitivos.9

Este abandono de la actitud teórica no excluye sin embargo la desgracia de la conciencia filosófica. Tras haber dejado atrás el seguro lugar de la teoría el pensamiento se vuelve hacia un mundo hostil, o cuando menos no filosófico. La empresa práctica de la filosofía está siempre expuesta al fracaso, cae en el abismo abierto entre el pensamiento puramente teórico que ella misma ha rechazado por imposible, y el mundo, que no es todavía suficientemente racional.

> “Pero, a la manera de Prometeo, quien robó el fuego de los cielos para construir moradas en la tierra, volviéndose luego sin embargo un ermitaño, la filosofía, tras haberse dilatado sobre el mundo, se vuelve luego contra la apariencia de aquél. Así hace ahora la escuela hegeliana.” Ibid.

La dedicatoria de la tesis doctoral, sólo en apariencia desvinculada del texto, cobra sentido. El pensamiento posmetafísico es pensamiento prometeico: *Aufkläerung* que causa su propio fracaso y, desengañada, se vuelve contra el mundo que quiere transformar, rechazándolo. Su desgracia nos recuerda al *unglückliches Bewusstsein* hegeliano. Pero no olvidemos que éste es el destino de la filosofía, no del filósofo. A esta altura de la exposición, sin embargo, el tema epicúreo se ha hecho ya casi inaudible. El giro práctico es la única posibilidad que queda *al pensamiento* después de la edad de la filosofía total o sistemática. Así, en un lugar igualmente marginal como son las notas (*Anmerkungeng zur Doktordissertation*), el concepto de crítica hace su irrupción, conviviendo momentáneamente con el de praxis.

> “Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teórico, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, como voluntad que surge del reino de las sombras de Amenthes, y se vuelve contra la realidad material existente en él…. Más la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea. Sin embargo, esta realización inmediata de la filosofía está, por su esencia íntima, afectada de contradicciones, y esta esencia suya se configura el fenómeno y le imprime su sello.” (*Notas*, 90, 67-68) 10

El origen de estas contradicciones es claro. En tanto que confronta al mundo con su propia idea de racionalidad, la crítica es praxis *teórica*. Al mismo tiempo, advierte que su vocación práctica es antifilosófica: ha abandonado el pensamiento puro que es el elemento vital de la filosofía. En otras palabras, para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma. ¿No es acaso esto el fin del filosofar en cuanto tal? Para Marx la filosofía padece del destino de Prometeo quien, procurando ayudar a los hombres, ocasiona su propia tortura. Del mismo modo, la filosofía es causa de su propia disolución.

> “Mientras la filosofía, como voluntad, se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la autoperfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha ella cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos sólo cayendo en ellos.” (*Notas*, 91, 68)

Conviene recordar aquí que Marx hubo de sustituir la crítica filosófica por la crítica de la *economía*. Sin embargo, en los primeros escritos, tanto en los *Bände* como en las *Anmerkungen*, el agotamiento del género filosófico se concibe –aristocráticamente– como una pérdida. Al confrontar al mundo la filosofía se rebaja a la condición de mundanidad: pierde con ello su perfección interna. Pero también advierte que la razón especulativa no pertenece al mundo, es decir, que la vocación crítica es radicalmente antifilosófica. Para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma.

5. Conclusión

Como lo he indicado varias veces más arriba, el hecho de que Marx no hable ya de Epicuro, sino de la filosofía como voluntad que obedece una ley del espíritu, es señal de una importante mutación en su marco conceptual. Tal es el paso de una concepción de la práctica centrada en el sujeto individual hacia una

concepción centrada en la economía del discurso. A pesar de que no deberían exagerarse las contradicciones del texto de Marx, no debemos perder de vista que esas dos concepciones emanan de distintas tradiciones y suponen vocabularios distintos.

Por ejemplo, proyectada hacia las fuentes que invoca en los orígenes de la filosofía griega, la reconstrucción marxista de Epicuro puede calificarse de socrática o premetafísica. Incidentalmente, Marx vuelve en su tesis doctoral a la figura de Sócrates al igual que hace el otro gran antihegeliano de su generación, Kiekegaard, a propósito del concepto de ironía. Pero considerada en relación con su *Wirkungsgeschichte* inmediata, la interpretación marxista de Epicuro es una filosofía de la conciencia acuñada en un molde kantiano o, mejor quizás, fichteano. Por el contrario, cuando Marx tematiza el concepto de crítica, trasciende las categorías de la conciencia individual para trazar las líneas de una gran narrativa no del todo exenta de influencias hegelianas: la narrativa del devenir mundo y la disolución de la filosofía.

> "Quien no se da cuenta de esta necesidad histórica, debería consecuentemente negar que los hombres sean del todo capaces de vivir después de una filosofía total…. Sin esta necesidad es imposible entender cómo pueden ver la luz, después de Aristóteles, un Zenón, un Epicuro, aún un Sexto Empírico, después de Hegel, nuevas intentos filosóficos en su mayor medida miserables y sin asidero." (*Tomos*, VI, 100)

Como Epicuro después de Aristóteles, los nuevos filósofos después de Hegel. *Pars pro toto* la tesis doctoral esboza una filosofía de la historia, que vuelve a Hegel contra sí mismo para explicar la necesidad histórica del giro antiespeculativo poshegeliano.

La diferencia entre ambos vocabularios es tal vez la razón por la cual Marx relega su reflexión sobre el concepto de crítica a los escritos preparatorios, los *Tomos de filosofía epicúrea* y las *Notas* que enmarcan el texto de la tesis doctoral. Informada ya por una narrativa maestra cuasi hegeliana, la noción de crítica no pudo encontrar un lugar sistemático en la tesis, sino sólo en sus márgenes. Por el contrario, praxis es el eje central de la interpretación de la filosofía de Epicuro, aún cuando el término es usado con una intención que no es incompatible con la introducción del concepto de crítica.

En conclusión, la tesis doctoral reúne la celebración explícita del renacer epicúreo de la filosofía en su versión anti-metafísica con el anuncio del eclipse del sujeto en el momento crucial de la disolución de la filosofía. La ambivalencia de Marx ante ambas tradiciones no es difícil de entender si uno considera que el concepto de praxis, con su radicalidad anti-metafísica, supone el de subjetividad, mientras que el concepto de crítica, con su radicalidad anti-subjetiva, reclama una mínima dosis de especulación, metafísica, o teoría. Prometeo es *Aufklärung*. Esta ambivalencia sigue caracterizando hasta hoy a la filosofía. **c**

Notas

* La primer versión de este trabajo fue escrita en 1996 durante mi pasantía en la Technische Universität Dresden, Alemania, como doctorando visitante de la New School for Social Research de Nueva York, EEUU, y bajo el patrocinio del DAAD. Agradezco a las autoridades de ambas universidades, en particular a la Dra. Elizabeth Brewer, ex-decana de la New School, por los esfuerzos de coordinación del intercambio académico. También agradezco a mi profesora de la misma casa de altos estudios, Agnes Heller, por haber dirigido mi atención hacia la tesis doctoral de Marx.

** Universidad Nacional de San Juan / New School for Social Research, Nueva York

1 Las citas en castellano provienen de Marx, Karl: *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Méjico, Premiá, 1987. Tras la página de la traducción española se indica aquella de la MEGA, *Erste Abteilung*, *Band I*, Berlin, Deustche Verlag, 1975.

2 “Das Denken des Kriteriums, des einen Prinzips, als in seiner unmittelbaren Wirlichkeit, ist das Subjekt in sich; Denken un das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sonder dogmatisch, bruht auf dem Triebe des Selbsbewusstseins, sich zu befriedigen.... Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Prinzip, Kriterium, aufstellt, und nur ein solches Prinzip. Jene drei Prinzipien sind nun notwendig: 1. Das Prinzip des Denkens, das der Allgemenheit selbst, so jedoch, das es in sich bestimmt sei; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2. Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Prinzip der Einzelheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnemmung, Anschauung. Dies sind die Prinzipien der stoichen und epikureischen Philosophie. Diese beide Prinzipien sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandnisswissenschaften.... Außer Stozismus und Epikureismus stheht als drittes der Skeptizismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten”. Hegel, W.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II. Suhrkamp, 1986. pp. 251-254. Cfr. also: *Phänomenologie des Geistes*, pp. 137 and ff.

3 Hegel, *Vorlesungen*, cit.

4 “Por eso afirma con razón Lucrecio que la desviación quiebra las *fati foedera* (los pactos del destino), y como él aplica en seguida esto a la autoconciencia, se puede decir del átomo que la desviación (declinación) es ese algo en su interior que puede luchar y resistir.” (*Tesis*, 42, 36)

5 En este último aspecto, la libertad del hombre tiende hacia a la actitud de los dioses, quienes en total calma teórica ignoran el mundo. “De igual modo, el fin de la acción es la prescindencia, la fuga ante el dolor y la angustia, la ataraxia. Por tanto el bien consiste en el alejamiento del mal, y el placer en la exclusión de las penas. Finalmente, allá donde la individualidad abstracta aparece en su suprema libertad y autonomía, en su totalidad, el ser de que se separa es lógicamente *todo ser*, y por eso los dioses evitan el mundo y son reverenciados no por su interés sino por su belleza, su majestad y su excelsa naturaleza.” (*Tesis*, 45, 37) Pero, y aquí Epicuro no vacila en contradecirse una vez más, la evasión sólo para los dioses es algo absoluto. Para los hombres, por el contrario, debe ser expresada, positivamente, como una relación del individuo. La libertad *vis-á-vis* el mundo, sólo puede ser una ilusión de la conciencia abstracta.

6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1989, pp. 155-163.

7 Finalmente, y en la medida en que esta filosofía permanece fiel a su carácter teórico, o desarrolla una investigación científica, se vuelve ella mima prágmatica, como es particularmente evidente en lo que Marx llama la “dispar” energía y praxis científica de Demócrito y Epicuro, el uno buscando interpelar el mundo fenoménico hasta alcanzar sus causas últimas, el otro quedándose satisfecho con cualquier explicación capaz de aplacar su curiosidad. “El que juzga el mundo sensible como apariencia subjetiva se dedica a la ciencia empírica de la naturaleza, y a los conocimientos positivos y representa la inquietud de la observación que experimenta. El otro, que tiene por real el mundo fenoménico, rechaza el empirismo; la calma del pensamiento que halla su satisfacción en sí misma, la autonomía que extrae su saber ex principio interno, están encarnadas en él.” (*Tesis*, 34, 31)

8 También en la MEGA. Todas las citas provenientes de los *Tomos* son traducción mía.

9 Nótese que es la distinción heurística entre forma subjetiva y contenido lo permite a Marx hacer justicia a la originalidad del pensamiento posmetafísico de un Epicuro. Solamente desde este punto de vista metodológico el "carnaval" de la filosofía se revela como el momento en que el pensamiento se reconcilia con la subjetividad concreta que hasta ese punto ha sido su presupuesto inadvertido.

Esta subjetividad, sin embargo, no es el yo psicológico del filósofo. Marx hace esta aclaración en la Notas, refiriéndose a Hegel: "Es concebible que un filósofo cometa tal o cual aparente inconsecuencia en favor de esta o aquella concordancia y aún pueda tener conciencia de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es de que la posibilidad de esa aparente concordia tenga su raíz más profunda en una insuficiencia o en un enunciado insuficiente de su principio. Si un filósofo hubiera realmente aceptado un compromiso, deben los discípulos explicar en base *al íntimo y esencial contenido de su conciencia* lo que para él mismo revestía forma de conciencia exotérica. De este modo lo que aparece como progreso de la conciencia moral (*Gewissen*) es al mismo tiempo un progreso del saber (*Wissen*). No se sospecha de la conciencia moral particular del filósofo sino que se construye la forma esencial de su conciencia (*Bewusstsein*), elevada a figura y significado determinados y a la vez superada. (*Notas*, 90, 67)

En otras palabras, el historiador de la filosofía debe construir el punto de vista implícito que da a cada filosofía su carácter peculiar –metafísico, o posmetafísico. Él debe alcanzar la autocomprención esencial de cada sistema, sea que en él la forma subjetiva ha tomado precedencia, y explicar, a partir de este hecho, las contradicciones del sistema. En el caso de Epicuro, deben explicar las discrepancias entre la tesis físicas, el pragmatismo científico, el intento casi improbable de asimilar y transformar la doctrina de Demócrito.

10 Las citas de las *Notas* provienen de la selección publicada como apéndice a la traducción de la tesis citada en nota (1).

LA POLÍTICA COMO TRABAJO

Sergio Morresi - Javier Amadeo *

La Libertad sólo es visible para quien la labra
y en lo prohibido brilla, astuta, la tentación
Nacer a veces mata y ser feliz desgarra,
¿a quién acusaremos cuando triunfe el amor?
S. Rodríguez

Para el marxismo vulgar, si la alienación tiene la función de ser el grillete del hombre, la tecnología pareciera cumplir el rol del alicate. En efecto, en tanto que la tecnología es trabajo fosilizado, gracias a ella el hombre puede "liberarse" de las necesidades, satisfaciéndolas. En tanto que el hombre actual puede "montarse" sobre el trabajo de las generaciones pasadas, al encontrar satisfechas sus necesidades orgánicas (historizadas, determinadas históricamente), se vuelve un ser "libre de necesidades". Tal noción de "sujeto libre de necesidades" nos lleva a pensar en la necesidad como una suerte de barrera a superar, un límite que es posible y deseable traspasar. En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx expresaba esta idea del siguiente modo: "de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades". De acuerdo con la célebre máxima, la situación de escasez podría rebasarse en el mundo comunista, llegándose así a la liberación del hombre como potencia en acción.

La idea de que nos encontramos obligados a traspasar una barrera para comenzar a desplegarnos 'verdaderamente', de cruzar el límite para ser de una vez por todas historia en movimiento, ha venido siendo criticada en los últimos años desde diferentes perspectivas. Uno de los puntos de vista que más eco ha tenido es el presentado por el llamado 'posmarxismo', corriente con la que se identifican autores tan disímiles como Ernesto Laclau y Agnes Heller, quienes abandonaron lo que Lukács llamaba el 'marxismo ortodoxo' acusándolo de sustantivaciones, de sustancializaciones, y de perder así de vista lo que en principio era el objeto de la teoría: la política y lo político1.

La meta que nos planteamos en estas páginas es la de redimensionar la política sin caer en el 'posmarxismo', que a nuestro entender ha errado el tiro al plantear una situación 'abierta' (Heller), de 'contingencia radical' (Laclau), dentro de la cual ya no es posible plantear, si no es en razón de una voluntad extemporánea, un cambio social: paradójicamente, buscando centrarse en la Libertad, caen en la 'determinación de lo indeterminado'2.

El plan que nos hemos trazado es algo sinuoso. En primer lugar nos abocamos al problema de la tecnología y tratamos de mostrar por qué es un despropósito considerar al marxismo como un determinismo tecnológico, o

lo que es lo mismo, económico. Este paso es importante pues posteriormente nos permitirá reposicionar a lo político.

A continuación pasamos revista a la diferenciación entre el trabajo como *work* y como *labour,* y presentamos la diferenciación que a nuestro entender existe entre objetivación y objetualización. Esta argumentación, que puede parecer extraña en un primer momento, tiene como objeto enlazarse con la anterior de forma tal de llevarnos a la reintroducción de la noción marxiana de Libertad, ligada directamente con la de política. Para decirlo rápidamente, la política como trabajo es entonces el concepto al que queremos arribar.

Este trabajo no pretende ofrecer respuestas a todos los interrogantes que se plantea. Nos contentaremos, en cambio, con ofrecer algunos puntos que nos parecen centrales para la discusión.

Algunos apuntes sobre el determinismo tecnológico

El determinismo tecnológico no es una visión que corresponda a una cosmovisión en particular. Teorías antropológicas, económicas e incluso filosóficas, de diferentes épocas, tendencias y corrientes de pensamiento, han abonado a la tesis de que es el curso autónomo de la tecnología lo que rige el desarrollo humano3. En el caso específico de ciertas posiciones que se autoubican dentro del marxismo, el determinismo tecnológico se hace presente a través de interpretaciones, basadas sobre todo en el Prólogo a la *Contribución a la Economía Política*, donde Marx afirma que:

> "...tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que... radican en las condiciones materiales de vida cuya totalidad agrupa Hegel... bajo el nombre de 'sociedad civil'... En la producción social de su existencia los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberlau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*]4 el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina [*bedingen*] su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (Marx, e: 4/5).

Más allá de que cueste creer que renombrados teóricos basen su visión de la teoría marxiana de la historia en un esbozo teorético, enmarcado en una secuencia de autobiografía intelectual, situada en el prólogo de un texto previo a un trabajo más acabado sobre el mismo tema (*El Capital*), vale la pena detenerse en este tema.

En las visiones del determinismo tecnológico auto-proclamado marxiano, las Fuerzas Productivas materiales son interpretadas como herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza ya dada y así satisfacer sus necesidades. Pero en este enfoque, el carácter de las categorías del concepto es relativo. Un arma es una herramienta si es usada para matar a un animal, pero no si se la utiliza para conquistar un territorio a los fines de dominar a otros hombres. ¿A qué se debe esta diferenciación?

Aquellos que defienden el determinismo tecnológico desde un supuesto marxismo no hacen explícitas las razones de su distinción. No obstante, como bien apunta Miller (Miller: 174 y ss.), la explicación podría encontrarse en que esta restricción es necesaria para sustentar la idea de que la tecnología se desarrolla autónomamente, que no son las relaciones sociales las que la determinan, sino a la inversa, que éstas son

determinadas o condicionadas por la tecnología. La idea de cuño leninista de una tecnología neutral es la que está presente aquí5.

Ahora bien, Marx habla de un entrelazamiento entre fuerzas productivas y relaciones de producción, hasta que:

> "...En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con menor o mayor rapidez... Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de la misma no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, [pues]... la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir..." (Ib.: 5).

Sin embargo, este tipo de determinismo tecnológico se ha ocupado de separar cada vez más estos conceptos, relaciones de producción y fuerzas productivas, que Marx mismo había presentado como relacionados dialécticamente. Así, algunos marxistas analíticos sostienen, como Gerald Cohen:

> "...The economic structure or base therefore consists of relations of production only: it does not include the productive forces... they are not part of the economic base, because they are not economic phenomena... they are below the economic foundation, the ground on which it rests." (Cohen, b: 13/14). "...(1) the level of development of productive power determines what relations... would advance productive power, and... (2) relations which advance productive power obtain because they advance productive power, [then] (3) the level of development of productive power explains the nature of economic structure... [Note] (3) assigns explanatory primacy to the productive forces..." (Ib.: 17).

En el Prólogo de Marx, la red de relaciones de producción cambia junto con las fuerzas productivas. En el determinismo tecnológico las relaciones de producción cambian si y sólo si están agotadas las fuerzas productivas (véase más detalladamente este acercamiento en, por ejemplo, Cohen: 150 y ss.). Agotadas en el sentido de que ya se han desarrollado todas las formas posibles de aumentar la producción en ese estadio. Por ejemplo: en la edad antigua el arado estaba todo lo desarrollado que podía estarlo, y si no se producía más era porque las relaciones de producción no lo permitían. Así, se entraba en una "situación insostenible" que culminará ¿necesariamente? en un cambio revolucionario tendiente a dinamizar el proceso productivo, un cambio en las relaciones de producción que posibilitaría nuevos desarrollos de las fuerzas productivas.

En consecuencia, según este determinismo tecnológico, el capitalismo no cambiará hasta que sea incapaz de un aumento productivo. Sólo la crisis entre las relaciones y las fuerzas de producción dan lugar al momento revolucionario. Esta interpretación es una lectura del marxismo muy discutible. De hecho, nosotros creemos que es 'incorrecta'. La lectura de Cohen presenta el defecto de seguir la letra del texto y no bucear en lo profundo de la totalidad de la obra. Como lo muestra Miller (Miller: 178), muchas de las afirmaciones de Marx que parecieran abonar las tesis del determinismo tecnológico deben ser relativizadas por dos series de razones. La primera, el positivismo imperante en la época hacía difícil, aun para un pensador de la talla de Marx, sustraerse completamente a ciertas 'compulsiones de razonamiento' que lo llevaban contra la dialéctica. La segunda es la referida al contexto político.

En su *Miseria de la Filosofía*, Marx hacía un derroche de ironías para mostrar la endeblez de la base sobre la que se sostenía el "socialismo utópico" de Proudhom y también el "recalcitrante" ludismo. De ese texto, recordado en el citado Prólogo a la *Contribución*..., se puede extraer precisamente la definición más acotada (*narrowed*) de Fuerzas Productivas (herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza). Sin embargo, hay que hacer notar que ese tipo de terminología (visión acotada de las Fuerzas Productivas) es usado más en forma negativa —contra el ludismo, contra el socialismo utópico, contra la idea de que la máquina introduce un factor inhumano en la producción— que positiva.

La visión de ciertos marxistas analíticos no es tan burda como para tomar al 'edificio' como un 'reflejo' invertido, como pretende cierta lectura mecanicista basada en la más infeliz de las metáforas usadas por Marx, la de la 'cámara oscura'. De acuerdo con esta posición la superestructura es el producto dialéctico, determinado en última instancia por las fuerzas productivas, entendidas éstas como un sustrato de movimiento autónomo.

El mayor inconveniente de este punto de vista es que no deja lugar a la práctica de los individuos. Interpretaciones de este tipo han dado lugar a corolarios políticos como la socialdemocracia por un lado y la planificación burocrática por el otro. La historia ha mostrado cuáles son las consecuencias de confiar en 'el devenir de las fuerzas productivas' como poder transformador independiente. Por su parte, el sistema capitalista ha dejado en claro su capacidad de recuperación como para hacer notar que las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no dan lugar a una situación revolucionaria. Por el contrario, suelen ir acompañadas de movimientos políticos reaccionarios. Por otra parte, aún los triunfos de la izquierda socialdemócrata (mayor participación política y económica de los trabajadores, mejores condiciones de vida, subsidios universales) no cambian el fondo problemático, justamente porque, como veremos más adelante, las fuerzas productivas no corren por un camino distinto y menos aún autónomo al resto de las relaciones sociales. Asimismo, en la U.R.S.S. se hizo patente que la 'Dictadura sobre las Necesidades' no puede dar lugar más que a una situación de enajenación, de alienación, no demasiado diferente a la capitalista. Como afirma Fromm:

> "No hay mayor malentendido o mala interpretación de Marx que aquella que se encuentra, implícita o explícitamente, en el pensamiento de los comunistas soviéticos, los socialistas reformistas y los opositores capitalistas del socialismo... Para Marx la situación de un trabajador en una fábrica 'socialista' rusa, una fábrica británica propiedad del estado o una fábrica norteamericana como la General Motors equivaldría esencialmente a lo mismo" (Fromm: 53)6.

La "salida" ofrecida por los marxistas anglosajones como Miller (véase la tercera parte de su *Analyzing Marx*) de reconceptualizar la "base", incluyendo en las Fuerzas Productivas a las relaciones de producción, es decir teniendo en cuenta a las Fuerzas Productivas en un sentido ampliado, no es ninguna solución. El determinismo, ya no tecnológico sino económico, sigue estando presente así en forma más o menos atenuada. Aún si se considera, como lo hacen los estructuralistas franceses (véanse por ejemplo los estudios de Poulantzas en *Poder Político y clases sociales en el Estado Capitalista*), que hay que centrarse en el Modo de Producción en un sentido realmente amplio, subordinando la tecnología a las necesidades inmanentes del sistema, no se está llegando a buen puerto, pues se mantiene el mecanicismo. ¿Cuál es entonces la respuesta? ¿No sería acaso más conveniente resignarse, como decía Daniel Bell, a no alimentar nuevos mitos y tomar a Marx como un economicista o un tecnologista? Nosotros creemos que no, que otra visión no sólo es posible, sino también más adecuada. En lo que resta de este trabajo trataremos de demostrarlo.

Trabajo como *work* y trabajo como *labour*

El primer problema que nos habíamos planteado era llegar a definir el rol que ocupa, para nuestra visión, la "tecnología" en el corpus del pensamiento de Marx. Hasta este punto, hemos afirmado que ese papel no puede

ser protagónico, central, determinante. ¿Por qué? No porque, como afirman los estructuralistas y los analíticos, la tecnología esté ya determinada por el conjunto de lo económico, sino porque tanto lo económico como lo tecnológico son producto de determinadas relaciones sociales de producción. Pero, se preguntaría en seguida un objetor, ¿no es esto más o menos lo mismo? ¿No estamos subsumiendo todo a las 'relaciones productivas' como si estas fueran la causa última y determinante? ¿Seremos víctimas de una visión esencialista al considerar al hombre como *homo faber*?

El problema al que nos enfrentamos es más sencillo de lo que aparenta. Afirmar que la tecnología se ve 'determinada' en sentido marxista, esto es, condicionada históricamente, por las relaciones sociales de producción, no equivale a subsumir todo a un modelo burdamente economicista porque el concepto de 'Relaciones Sociales de Producción' no es tomado por Marx en un sentido económico. Desde el momento en que se considera que la concepción marxiana supone un hombre que es tal en cuanto satisface sus necesidades de modo no instintivo (un Sujeto que es tal en cuanto productor, que con su trabajo satisface sus necesidades y sólo en este sentido un *homo faber*), se comprende que todo hombre es un hombre que produce, y esto no necesariamente en el sentido de productor objetual, un constructor de objetos.

Las lecturas ligeras del marxismo, aún por parte de muchos marxistas, han llevado a una confusión bastante extendida de enorme gravedad, ya que supone un trastrocamiento de toda la teoría marxiana. Esta 'mala lectura' conduce a pensar en el hombre como un ser que trabaja para producir objetos. Sin embargo, esta visión es —y he aquí nuestra primera tesis— errada. En el Modo de Producción Capitalista, el hombre produce objetos con la forma de mercancías (Marx - Engels, b: 49 y ss.). Sin embargo, en otras sociedades, el hombre produjo otro tipo de satisfactores de necesidades históricas que no llevaban impreso el doble carácter de valores de uso y valores de cambio, que no se veían fantasmatizados por la forma 'endemoniada' de la mercancía. Con esto no se está diciendo que todo aquello que produce el hombre sea un objeto material. Cuando Marx afirma que los productos del hombre perderán su 'misterio', su 'carácter fantasmagórico', en la sociedad de productores asociados, no está diciendo con ello que los productos del hombre sean exclusivamente estos objetos puros, despojados de simbolismo o de ideología. De hecho, no se entiende de dónde puede haber salido tal idea.

El proceso que el individuo lleva a cabo permanentemente en su devenir no es la obtención permanente de objetos, sino de objetivaciones, que a su vez le permiten erigirse en sujeto. La diferencia entre considerar al hombre como un productor de objetos y un productor de objetivaciones/subjetivación no es nimia. Por el contrario, la usual confusión entre estas dos formas de considerar la visión de Marx es la que lleva a muchos autores, desde los estructuralistas a los analíticos, desde los hegelianos a los feurebachianos, a ver a la teoría marxiana como economicista, naturalista, positivista, mecanicista, etcétera.

Una pasaje de *El Capital* que se contrapone a lo que acabamos de decir y que habitualmente se cita para mostrar el naturalismo de la visión de Marx es el siguiente:

> "... el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza..." (Marx - Engels, b: 53).

No obstante, la cita es incompleta, porque Marx no se está refiriendo allí al trabajo, sino al trabajo útil. Las palabras que debieran estar en el lugar de los puntos suspensivos son: "Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es..." (Ib.: 53, subrayado de Marx). El Trabajo Útil, probablemente uno de los conceptos de Marx más desatendidos en lo que respecta a su especificidad, es efectivamente lo que comúnmente se entiende por trabajo: la obtención de un objeto o valor de uso que satisface una necesidad. Sin embargo, Trabajo Útil no es igual a Trabajo en el sentido en que lo entiende Marx. No es el Trabajo Útil aquél que define la Esencia humana, sino el Trabajo a secas.

El trabajo no es para el marxismo, como apunta Habermas en su *Discurso Filosófico de la Modernidad*, igual a producción material, sino a actividad de autoexpresión, proceso de objetivación del mundo y así de subjetivación de sí mismo. Pero "objetivación" no es "objetualización". Para que la diferencia quede clara, necesitamos en principio recuperar la diferencia entre el trabajo como "*work*" y el trabajo como "*labour*" de la forma en que la entendía Marx.

> "El hecho es que el trabajo presenta dos aspectos: como ejecución de un trabajo es parte orgánica de la vida cotidiana, como actividad de trabajo es una objetivación directamente genérica. Marx, para distinguirlos se sirve de dos términos distintos: el primero lo denomina *labour*, al segundo *work*" (Heller, d: 119).

Aquí tenemos un problema: mientras que toda objetualización (obtención de un producto en sí) es *labour,* pareciera que toda actividad humana es un trabajo como *work* (Heller, de quien extrajimos la cita, dedica varias páginas a mostrar que no es así). En este punto deberíamos considerar que quizás no sea éste un 'problema', sino una manera 'refrescante' de considerar a la teoría marxiana. Quizás no sea descabellado pensar que toda la actividad humana es trabajo como *work* en cuanto no es una actividad alienada.

Si consideramos, como quiere Heller en su *Sociología de la vida cotidiana*7*,* que el trabajo como *work* debe restringirse a aquello que el hombre objetiva como bien de uso, vamos a enfrentarnos a diversos problemas. Por ello brindaremos tres argumentos que pueden dar lugar a una nueva interpretación. Las implicancias de aceptar que el trabajo como *work* es equivalente a actividad humana no alienada son muchas y variadas. No trataremos de analizarlas todas aquí. Lo que sí intentaremos es mostrar que esta visión es plausible dentro del esquema marxiano. Empero, antes de eso, debemos tocar otra distinción de gran importancia.

Objetivación y Objetualización

Consideramos al hombre como un ser de necesidades, pero también como un productor de satisfactores de esas necesidades8. Usualmente, el marxismo acuerda en dar a la producción una primacía ontológica sobre la necesidad, ya que de la producción, en cuanto acto histórico, social, proyecta necesidades que ya no son pulsiones físico químicas sino necesidades históricas. Aquí sostendremos sin embargo que la pregunta no es pertinente. Si la idea de pulsión está justamente relacionada con el psicoanálisis, también puede extraerse de esta esfera otro concepto: el de Eternidad, esto es, el de 'actualidad permanente', ausencia de historia en el sentido de genealogía, crónica, o causalidad9.

En tanto el hombre produce, tiene necesidades. En tanto tiene necesidades, produce. Hay tanto un efecto de necesidad como un efecto de producción en la actividad humana como tal. En el mundo humano, el único accesible, no hay un punto originario (causa) y un resultado (efecto). No hay determinante y determinado, sino -y esto puede tomarse como nuestra segunda tesis- efectos determinados mutuamente, que se determinan en una totalidad concreta, no reconciliada, permanentemente en movimiento. Todos los hombres realizan procesos de objetivación, es decir, identifican una externalidad, mediatizan, simbolizan el mundo, y así lo crean, lo objetivan. Mediante este proceso se crea el Sujeto. Como bien lo especifica Markus:

> "La historia es el proceso de creación y continua formación del hombre por su propia actividad, por su propio trabajo, en el sentido de una Universalidad y una Libertad crecientes y la característica principal del hombre es precisamente esa auto-creación que forma su propio sujeto..." (Markus: 54).

En términos llanos, podemos decir que hay un proceso (un trabajo) de subjetivación/objetivación que no supone la existencia del Sujeto o del Objeto más allá del proceso mismo. En palabras de Marx:

> “En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fitcheano ‘yo soy yo’, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] humano.” (Marx - Engels, b, T. 1: 65).

El problema lo representa el proceso que llamaremos de objetualización, emparentado directamente con el de la alienación. En una sociedad alienada —es decir, en una sociedad en la que el hombre se enajena de su producto, de sus congéneres, de su actividad y de sí mismo, ya que se percibe como una cosa, el individuo deja de percibirse como productor de objetivaciones y de sí mismo, y se ve como objeto ‘ya’ producido. En *Los Manuscritos...* Marx afirma:

> “...el obrero está, con respecto al producto de su trabajo, en la misma relación que está con respecto a un ser *extraño*... cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extraño a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior... El obrero pone su vida en el objeto. Pero entonces ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, f: 110).

El trasvasamiento de la vida, de la capacidad del productor a su producto, cosifica una objetivación y la convierte en inmutable. El proceso de objetivación/subjetivación se transforma así en proceso de objetualización10. De un hombre vivo que creaba objetivaciones y se creaba a sí mismo como Sujeto pasamos a un ser que ve al mundo y a sí mismo como un objeto ya creado. Es el reino de las cosas en el que las mesas tienen fantasías similares a las de los hombres y viceversa. Los hombres, devenidos puros particulares y ya no individuos, no sólo objetivan sino que objetualizan: transforman a todo en un objeto, y en este mismo proceso se convierten ellos mismos en objetos y en presas de los objetos que se les presentan extrañados.

Las relaciones sociales de producción capitalistas son objetivas, esto es: el producto objetivado de los hombres, el fruto de su actividad, de su vida como seres sociales, y que les permite ser sujetos (Marx, f: 116 y ss.). No obstante, al mismo tiempo, esta objetivación de la totalidad concreta inaprehensible es objetualizada, con lo que pierde su carácter objetivo, de producto de la actividad humana. Está pérdida se da por el proceso que Althusser llama “doble opacidad” (Althusser, a: 191 y ss.). La objetividad de las relaciones sociales de producción es ocultada al objetualizarse (convertirse en dato). ¿Qué significa esto? Que al “velo” que toda sociedad posee, gracias al cual todos los hombres pueden reconocerse en tanto seres sociales (Marx, f: 150), se le suma un segundo velo que oculta que exista el primero. Es esa apariencia cristalina la que Marx denuncia como ‘falsa conciencia’.

No se trata de que los objetos no existan en tanto productos objetuales. El martillo que usa un carpintero es irreductible en su materialidad. En este sentido no posee secreto alguno, pues en tanto materia no es ni siquiera un valor de uso. Pero no es esto lo que nos importa aquí. Lo que nos interesa es la relación que se establece entre el carpintero y el martillo, la objetivación que hace el primero del segundo, y el proceso de objetualización que petrifica esa relación, convirtiéndola en unívoca, previa e inmutable, porque -y esto puede tomarse como tercera hipótesis- en el proceso de objetualización se pierde la objetivación, impidiendo al individuo transformarse en sujeto; al naturalizar se deshumaniza.

El *work* como actividad humana

Volvamos a la distinción entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour*. Más arriba habíamos aludido a nuestra idea de tomar al trabajo en tanto *work* como equivalente de actividad humana. Es momento de especificar un poco más a qué apuntamos.

Para Agnes Heller, a quien citamos antes, trabajo como *labour* es aquél que llevamos a cabo para satisfacer una necesidad orgánica, para reproducirnos en cuanto seres particulares. Que con el tiempo se halla llegado a identificar al mismo con el trabajo alienado, es harina de otro costal, y no debería concernirnos más que en un sentido político (Heller, d: 122/125.). Por otro lado, el trabajo como *work* es aquél que el hombre en tanto ser genérico realiza, reproduciendo con ello la sociedad en la que está, 'realimentando' su vida cotidiana (Ib.: 120/122).

En lo que respecta al trabajo en tanto *labour* acordamos con la noción presentada por Heller, con la salvedad de que especificamos que, en cuanto el *labour* relega al trabajo como *work,* es sí trabajo alienado. Sin embargo, tenemos otra posición sobre el trabajo como *work*.

Cuando decimos que el trabajo como *work* equivale a actividad humana queremos mostrar que es el trabajo de un hombre subjetivado que tiene como fin a otro hombre subjetivado. El trabajo como *work* es por lo tanto un proceso que no puede darse más que parcialmente en el marco de una sociedad alienada. Toda objetivación no objetualizada es trabajo como *work.* Es decir: no sólo es un trabajo como *work* la elaboración de un bien de uso que no se fetichiza (como parece afirmar Heller en su *Sociología de la Vida Cotidiana*), que no adquiere esa 'forma fantasmagórica' de la mercancía, sino que *también* es trabajo como *work* una actividad como la política (opinar, votar) o el arte (recreación individual/social del mundo).

Un primer señalamiento que se nos podría hacer en vista de la definición que acabamos de dar es que una noción tan amplia del trabajo como *work* nos conduce a un vacío. Si de toda objetivación humana que no es objetualizada se puede decir que es trabajo, entonces, mirar un paisaje es trabajo, estudiar es trabajo, pensar es trabajo, hablar es trabajo... Esta objeción tiene todo el sentido común a su favor. Pese a ello, intentaremos defender nuestra posición.

No todo es trabajo como *work*. Nuestra definición no afirma eso. Es trabajo como *work* aquél proceso en el que los hombres objetivan el mundo (a lo externo, y así a sí mismos) y tienen 'conciencia' de esa objetivación (se transforman en sujetos). En este sentido, la creación artística es trabajo como *work*; la teoría y la acción política son trabajo como *work*; el debate discursivo es trabajo como *work*. En contrapartida, no es trabajo como *work* la estrategia política (política agonal), y no lo es tampoco la industria cultural. En definitiva: el proceso por el cual el hombre intenta la satisfacción de necesidades 'elevadas', humanas según la terminología marxiana, es trabajo como *work*. Si entendemos a las 'necesidades humanas' como aquéllas que tienen como fin y no como medio al otro (Marx, f: 148), se ve claramente por qué podemos afirmar que nuestra idea de trabajo como *work* no es tan vacía como podría suponerse. Es por eso que cabe resaltar la palabra 'humana' de la definición de trabajo como *work* que venimos dando.

Marx, en un pasaje de *Los Manuscritos,* afirma:

> "Cuando los obreros comunistas se reúnen [a planificar su acción política]... se apropian... de una nueva necesidad: la necesidad de la sociedad y lo que parecía ser el medio se convierte en el fin. Fumar, beber, comer, ya no son pretextos de reunión o medios de unión para. La asamblea, la asociación y la conversación... les bastan; en ellos la fraternidad no es una frase vacía, sino una verdad, y la belleza de la humanidad brilla en esos rostros endurecidos..." (Marx, f: 170).

Escasez y abundancia de lo político

En este apartado, nuestra intención es mostrar que la 'fisura' entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour* es inextricable tanto a la sociedad mercantil como a la postmercantil (de productores asociados). El *labour* es propio de toda sociedad11.

En su *Crítica al programa de Gotha*, Marx afirmaba que en la sociedad postmercantil los hombres se regirían por una máxima que rebasaría el derecho burgués:

> "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella la oposición entre trabajo manual e intelectual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estricto horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" (Marx, a: 17).

Asimismo, en *El Capital*, Marx puntualizaba que el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de fines externos (Marx - Engels, b, T. 3: 1044). Esto implica, por supuesto, la erradicación de la necesidad y, así, la abundancia. La noción de Libertad de Marx se vería entonces así: el hombre es libre en cuanto se libera de la compulsión de las necesidades. Así, el reino de la Libertad adoptaría la forma de un mundo libre de necesidades. Para que el hombre sea un "ser genérico", para que en tanto individuo encarne a la humanidad toda, debe verse libre de toda compulsión, libre de la necesidad en el sentido de poder 'ya siempre' satisfacerla. Esta sería la abolición positiva de la necesidad en contraste con la negativa (dictadura sobre las necesidades).

El problema de esta línea argumentativa no es tanto cómo llegar a ese estado de Libertad sino si éste es siquiera posible o deseable. Efectivamente: siendo el hombre un ser temporal, mortal, finito, ¿de qué manera podría verse libre de la necesidad? Siendo los recursos escasos, ¿cómo podría el hombre sentirse libre de necesidades? Evidentemente, si como Marx pretendía, la ciencia ("intelecto general"12) llega a avanzar lo suficiente sobre el mundo material y las relaciones sociales de producción se transforman de manera tal que se dejen atrás la alienación y la extracción de plusvalía propias del capitalismo, podríamos acceder a una situación donde la escasez se viera abatida. Ahora bien, esa situación de 'no escasez relativa', ¿sería una de abundancia? Aún si suponemos un estado de cosas tal que todos los hombres pueden satisfacer todas sus necesidades actuales, tendríamos que enfrentar la situación de nuevas necesidades y de nuevos hombres, y dado que los recursos naturales sí son escasos, llegamos a un callejón sin salida. Un problema más acuciante es el de las necesidades elevadas, de los hombres con respecto a otros hombres: ¿qué pasa si yo necesito de alguien —lo amo— y ese alguien no necesita de mí? Más aún: si suponemos resueltos todos estos dilemas, nos queda el primer interrogante planteado: ¿cómo escapa al hombre a su condición finita? ¿La ciencia daría respuesta también a esto? Vayamos un paso más allá, supongamos que todo es posible. ¿Es deseable una situación en la que cada nueva necesidad, del tipo que sea, está ya satisfecha de antemano?

Es probable que Marx pensara que el hombre moderno podía montarse sobre el trabajo acumulado a lo largo de toda la historia para saltar desde el reino de la necesidad ampliada (socialismo) al de la libertad (comunismo), ubicándose, como dice Heller 'más allá de la justicia' por el simple hecho de aniquilar la escasez. Sin embargo, la abundancia no aparece mencionada como condición del comunismo ni en los *Grundrisse* ni en los *Manuscritos de París*, que son las dos obras que más se ocupan del tema de la alienación. No obstante, es posible que Marx abonara la idea de que la liberación de la capacidad humana por el uso de la máquina transformaría al hombre en un ser de necesidades satisfechas (¿un Hombre Nuevo?), que produciría satisfactores permanentemente y así transformaría todo el trabajo en trabajo vivo, no fosilizado ni naturalizado,

sino en permanente crecimiento. De ser efectivamente así, lo cual resulta muy dudoso, Marx se equivocaba. La idea de tomar a la tecnología como el alicate con el que el hombre puede romper las cadenas que lo atan a la escasez, no sólo es inviable en la práctica sino además contradictoria con el resto de los planteos marxianos. De hecho, en la misma *Crítica al Programa...*, Marx afirmaba en contra de los lassalleanos:

> "El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores (¡que son los valores que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre... Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres... que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo..." (Marx, a: 10).

Evidentemente, Marx no puede estar refiriéndose a una posibilidad efectiva, fáctica, cuando nos dice que la máxima de la sociedad comunista debe ser de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades. ¿Podría, sin embargo, apuntar a un objetivo que sirva de ideal regulativo? ¿Podría la satisfacción 'eterna' de necesidades (en el sentido de siempre ya) ser una meta imposible pero la cual debemos perseguir? Creemos en principio que no, porque la aniquilación de la escasez es indeseable según la acepción de Libertad que el mismo Marx da en otros escritos, identificando a ésta con la libertad de la alienación y así la libertad de crear: el hombre es libre en cuanto se libera, no de la necesidad, sino de la alienación. Es 'más humano' no cuando se libera de la necesidad, sino cuando sus necesidades se enriquecen y se humanizan13. En efecto, si somos consecuentes con la noción de Libertad marxiana, debemos rechazar de plano el planteo según el cual el hombre debe aspirar a satisfacer siempre ya sus necesidades.

No obstante, esto último es muy relativo. Sería posible revisar este concepto de 'ideal' en el sentido en que lo hace Robert Michels con respecto a la democracia, ya no como regulador de la acción presente sino como una práctica cotidiana como fin en sí misma que se realiza en el intento de conseguir el ideal:

> "El campesino de la fábula dice a sus hijos en el lecho de muerte que hay un tesoro escondido en el campo. Después de la muerte del anciano, los hijos escarban por todos lados para descubrir el tesoro; no lo encuentran, pero su labor infatigable mejora la tierra y les proporciona bienestar" (Michels: 192/193).

La satisfacción de todas las necesidades 'siempre ya' no sería pues un objetivo posible o deseable por sí mismo, sino apenas una meta que los hombres se proponen para crecer en tanto individuos en el proceso mismo y no para llegar a ella. En este sentido, no hay tal cosa como un estado de Libertad, porque la Libertad es un trabajo cotidiano y constante.

Retomemos: hay un tipo de necesidades, las necesidades elevadas, humanas, que sí pueden estar ya siempre satisfechas. En efecto, en el reino de la libertad hay una escasez cuya aniquilación es posible y deseable a la vez: la del trabajo como *work,* y entonces la de la participación (aquí como *praxis)* política. Si en la sociedad mercantil el trabajo como *work* se ve eclipsado al ser subsumido por el trabajo como *labour*, en la sociedad postmercantil podría esperarse la liberación del primero. Tratando de ser más claros: cuando Marx dice que cabe aniquilar la escasez, puede estar refiriéndose a aquella escasez que es posible y deseable aniquilar: la de la Libertad humana.

La tecnología, como trabajo muerto, condensación de lo natural y del trabajo como *labour* del hombre, ¿no tiene entonces nada que ver con la Libertad? En términos filosóficos y políticos, creemos que no. La tecnología no marcha aparte del resto de las actividades del hombre. No es autónoma, no surge por la gracia divina ni como fruto inherente a un Intelecto General (la definición marxiana de ciencia). En tanto producto histórico del hombre,

está condicionada, determinada históricamente, y a la vez es un condicionante o determinante histórico en la medida en que lo es todo objeto u objetualización producido por el hombre. A eso se refería Marx cuando sentenciaba que el hombre puede hacer su propia historia, pero no en las circunstancias por él elegidas.

Dilucidar, como lo hacen Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración,* si la técnica instrumental es ya ilustración, y así ya mito, y así ya objetualización alienante, requiere de un estudio aparte centrado más bien en la ideología. Lo que queremos señalar es que el análisis de los frankfurtianos se acerca peligrosamente a una demonología (es la técnica racional, trabajo como *labour*, la 'culpable' del Holocausto) que, creemos, no cabe *dentro* de la teoría marxiana. Para el esquema que hemos querido desarrollar en este trabajo, la objetualización, y consecuentemente la acción instrumental que le es congénita, es inextricable de la esencia humana14. No obstante ello, eso no conforma una paradoja necesaria (véanse por ejemplo los argumentos de Habermas en su *Discurso de la modernidad*). Ver 'el mal' de la humanidad en la técnica parece tan nocivo como encontrar allí una panacea.

Regresemos un momento a la pregunta sobre la relación entre la tecnología y la libertad como trabajo. ¿Cómo se ligan estos conceptos? Digámoslo pronto: de una forma no necesaria. Aunque es cierto que la tecnología está determinada y es determinante de la praxis política, su papel es tan o tan poco protagónico como el de cualquier otra objetualización. Cabría preguntarnos: ¿era necesario un desarrollo tan complejo, tan intrincado, para hacer lo que otras teorías hacen de una manera tan simple y sencilla (relegar a la tecnología)? Nuestra opinión es que sí, en primer término porque el modelo marxiano no puede, si quiere ser consecuente y coherente y no ofrecer definiciones que parezcan emparches extemporáneos, dejar de lado toda esta argumentación. Además, y esto nos parece fundamental, solamente atravesando este largo camino podemos ver que la democracia no es una mera técnica para dirimir conflictos políticos, sino un trabajo: un trabajo cotidiano por la liberación del hombre15.

Entre el cielo y la tierra

Remarcando el hegelianismo de Marx, muchas veces se cae en un olvido casi completo de Feurebach. Esto es: es cierto que el hombre construye su realidad histórica, pero no lo hace 'de la nada'. Más allá de las objetualizaciones y de las objetivaciones, hay un plus imposible de erradicar en tanto tal, aunque pasible de ser velado: la materia. Podemos ocultar la materia de nuestro reconocimiento, mas no dar el salto definitivo al mundo estrictamente simbólico. Esta idea a su vez implica otra: que entre el hombre y el mundo material siempre hay una distancia, un espacio vacío. En el momento en que intentamos anular la mediación, la distancia, acabamos con los elementos mismos16. Es por eso que -y ésta es nuestra cuarta tesis- la noción de ser genérico en Marx tomada literalmente no es consistente con el resto de las ideas marxianas. Así como arriba apuntábamos que Adorno y Horkheimer veían una paradoja innecesaria, creemos que quienes toman la noción marxiana de ser genérico al pie de la letra caen en el otro extremo. Expliquemos este último argumento.

El hombre, es cierto, produce objetivaciones, pero también objetualizaciones. Por eso, al tiempo que destacamos el rol del trabajo como *work*, reafirmamos lo inevitable del trabajo como *labour*. Ahora bien, objetivaciones y objetualizaciones son mediaciones simbólicas con el Mundo Material, materia pura, que es siempre inabarcable, inaprehensible, inevitable y condicionante de ese Mundo Simbólico en el que nos movemos cotidianamente. Sin embargo, proponer que el mundo sea un conjunto de objetivaciones, de simbolizaciones, no implica que estemos en un mundo de contingencia radical al estilo de los posmarxistas. Veamos por qué.

Toda teoría lingüística con referente implica una relación necesaria entre la palabra que nombra y lo que es nombrado. Se cae entonces en una de dos opciones: por un lado el nominalismo (la definición 'da vida' a lo definido), por el otro la substantivación (lo definido —el objeto ya en sí y para sí— 'da vida' a la definición). En

contraposición, se supone que toda teoría que carece de referente implica una relación contingente entre lo que se nombra y lo que es nombrado, elementos entre los que a su vez se supone una ausencia.

¿Cómo se aborda desde el marxismo esta temática? Los teóricos del Diamat se ubicaron siempre sin mayores problemas en la segunda de las posiciones de la teoría del referente, sin notar que con ello (o, si no queremos ser ingenuos, pensando justamente que con ello) estaban finalizando con la idea del hombre como creador para caer en el mecanicismo más burdo, lo que a su vez conduce a la despolitización total. El sujeto del Diamat no hace más que atenerse a lo que ya está inscripto en la materia, capta lo que el objeto ya es al definirlo, al apropiarse de él.

¿Queda acaso otra opción si no queremos volver a Hobbes? El llamado posmarxismo se presenta como una idea atractiva por demás: la política vuelve con él a un primerísimo plano, y la idea de responsabilidad recobra valor. Sin embargo, más allá de lo estrictamente teórico, hay ciertas cosas que no "cierran"17 en una teoría donde, al contrario que en las tesis de Baudrillard, se presupone que todo debe cuajar. En una realidad simbólica contingentemente radical como la propuesta por el argentino, ¿por qué elegir a la democracia por sobre la dictadura?

Aquí nuestro problema, el del marxismo, vuelve a presentarse en toda su crudeza: ¿puede la dialéctica ofrecer una salida a esta encerrona? ¿Puede pensarse en un giro lingüístico que, sin caer en una contingencia radical, se desvincule al menos en cierta medida del referente en tanto tal? Nosotros creemos que sí. Aunque no podamos presentar en este trabajo los argumentos necesarios, sostenemos que en la diferenciación entre el mundo inabarcable, el objeto y lo objetivo, puede hallarse una veta sobre la que trabajar en este sentido. El camino a emprender nos parece harto difícil, pero no imposible. Así como es factible 'redefinir' los conceptos de mundo, hombre, trabajo, tecnología, abrevando en la obra marxiana, podría no ser descabellado continuar actuando sobre la diferencia entre objetivación y objetualización para dar así un "salto" lingüístico desde el marxismo y ya no un giro contra él.

En este sentido, podríamos afirmar que la materialidad irreductible en la que vive el hombre (la naturaleza, la vida como *continium* orgánico finito) funciona como un referente último. Esto es: la guerra del Golfo puede no haber existido, pero los soldados muertos están muertos. Empero, este tipo de referente está *siempre ya*, *eternamente* determinado, condicionado históricamente por los símbolos, que a su vez están *siempre ya* determinados por lo material irreductible. La naturaleza no existe más que como objetivación. Sin embargo, la naturaleza como objetivación aparece imposible sin el sustento material que la soporta.

Vayamos un paso más allá y traigamos a colación a Voloshinov (en realidad, Bajtin): "La vivencia —lo expresado y su objetivación externa— están hechos... del mismo material. No hay vivencia fuera de la encarnación sígnica" (Voloshinov: 120). Es decir, dejemos en claro que no hay nada 'humano' que no sea simbólico, y que el acceso a todo lo que está más allá de la vivencia está vedado. Concluimos entonces que nuestro mundo es siempre objetivo, y que la misma subjetividad se nutre de las objetivaciones. El sujeto, entonces, sólo puede existir en un mundo objetivo, un mundo de mediaciones que lo crean en tanto tal. A su vez, las objetivaciones, los símbolos y las palabras son siempre puestos en juego por sujetos concretos determinados históricamente por las objetivaciones. Así, pues, el resultado de significación y/o comprensión de las objetivaciones depende siempre del intercambio entre los sujetos. Es en este terreno, en la práctica intersubjetiva, donde la unidad del símbolo se convierte en polisemia. Es aquí donde la libertad significativa o comprensiva comienza a desplegarse.

En cada acto de habla, afirma Bajtin, hay un 'horizonte de respuesta'. Por eso todo lenguaje es dialógico *ab ovo,* y así práctico y así histórico. De este modo, cada acto de habla está determinado por un entrecruzamiento concreto, por una 'lucha' entre los sujetos hablantes. Estos sujetos están, es cierto, inmersos en una mar de

metáforas. Pero además, como su nombre lo indica, están sujetos al sustrato que los soporta y que, sin ser en sí, está más allá de lo estrictamente simbólico: la materialidad. Para ser más claros: los hombres están siempre sujetos a su condición finita.

Avancemos todavía un poco más en la misma dirección y demos un paso crucial para el marxismo. Olvidemos al referente. Tentativamente, dejemos de lado ese sustrato que funciona como plus irreductible. Aún en este caso, el mundo objetivo/metafórico en el que se mueve el hombre no es de contingencia radical, pues no todas las producciones simbólicas (las objetivaciones) son equivalentes18. Si algunas son fundamentales, otras no lo son. Si unas se fosilizan, se objetualizan, otras permanecen libradas al proceso intersubjetivo. Como bien apunta Grüner, la importancia objetiva (al menos en términos de efecto) de los distintos productos simbólicos, es completamente desigual. Siguiendo este razonamiento vemos fácilmente por qué para la sociedad capitalista no es 'lo mismo' trabajar sobre el concepto de género que sobre el de alienación o explotación, por qué no tiene el mismo potencial el movimiento obrero que los tan mentados Nuevos Movimientos Sociales.

Llegando ya al final, debería quedar claro que las respuestas del posmarxismo a lo que se he dado en llamar 'la crisis del Sujeto' no son las únicas posibles. El materialismo histórico aún tiene mucho que decir al respecto si se lo interpela. La discusión sobre la caída del referente, que apenas hemos esbozado más arriba, está desarrollándose todavía. Aunque algunos la den por finalizada, queda bastante tela que cortar. Sin embargo, más allá del resultado al que se arribe, tanto si se sigue sosteniendo un referente que funcione como sustrato último e irreductible como si no, el materialismo histórico presenta una capacidad interpretativa de enorme riqueza. Pero no sólo eso, porque el marxismo es, a la vez que una forma de interpretación del mundo, una forma de transformación.

Recuperar la dialéctica como praxis es, en suma, el desafío. Volver a tomar la Libertad como valor, y no ya como abstracción o como hecho, es el trabajo. Al fin y al cabo, pensar a la política como un trabajo no alienado con fines elevados, es decir, pensar a la política como *work*, es retornar a una definición clásica: la política como el reino de lo posible, la política como el reino de la Libertad. **c**

Bibliografía

(W.) Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo.* Editorial Sudamericana - Editorial Hermes. México D. F., 1994.

Althusser, Louis, a: *La Revolución Teórica de Marx.* Siglo XXI Editores. Biblioteca de Pensamiento Socialista. Serie Ensayos Críticos. 23º Edición. México D. F., 1988.

Althusser, Louis, b: *Tres notas sobre psicoanálisis* en "Escritos sobre Psicoanálisis - Freud y Lacan". Siglo XXI Editores. México D. F., 1993.

Boron, Atilio: *Estado, Capitalismo y Democracia En América Latina*. Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC. 3º edición corregida y aumentada. Bs. As., 1997.

Boron, Atilio, b: *El postmarxismo de Ernesto Laclau*. Revista Mexicana de Sociología, N 1, Mexico, 1996.

Cohen, Gerald: *Karl Marx's Theory of History: A defense*. Princetown University Press. New Jersey, 1978.

Cohen, Gerald *b*: *Forces and relations of production* en "Analytical Marxism", Roemer, J. ed., *op. cit*.

Eagleton, Terry: *Ideología*. Paidós, Paidós Básica. Barcelona, 1997.

Freud, Sigmund: "Trabajos sobre Metapsicología" en *Obras Completas*. Editorial Amorrortu. Bs. As., 1991.

Geras, Norman: *The Controversy About Marx and Justice* en "The New Left Review" Nº150. Marzo - Abril de 1985.

Geras, Norman: *Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder* en "The New Left Review" Nº195. Septiembre - Octubre de 1992.

Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Ediciones Taurus - Altea - Alfaguara. Madrid, 1989.

Heller, Agnes *a: Crítica de la Ilustración*. Ediciones Península. Barcelona, 1984.

Heller, Agnes *b*: *Teoría de las necesidades en Marx*. Ediciones Península. Barcelona, 1978.
Heller, Agnes *c*: *Más allá de la Justicia*. Planeta - De Agostini. España (s/d), 1994.

Heller, Agnes *d*: *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. Barcelona, 1994.

Heller, Agnes *e: El Péndulo de la modernidad*. Ediciones Península. Barcelona, 1995.

Heller, Agnes *f: Una revisión a la teoría de las necesidades*. Ediciones Paidós. Bs. As., 1996.

Jameson, Fredric: *Teoría de la Postmodernidad*. Ediciones Trotta. Madrid, 1997.

Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj: *Estudios sobre multiculturalismo*. Paidós. Bs. As., 1998.

Laclau, Ernesto y Mouffle, Chantal : *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Siglo XXI editores. México, DF, 1986.

Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferenca*. Editoral Amorrortu. Bs. As., 1995.

Lukács, Georg : *Historia y Conciencia de clase*. (2 tomos) Sarpe. s/d, 1985.

Markus, Giörgy: *Marxismo y antropología.* Grijalbo. Barcelona, 1974.

Marx, Karl y Engels, Friedrich *a*: *El Manifiesto Comunista* en el Tomo I de "Carlos Marx y..", *op. cit*.

Marx, Karl y Engels, Friedrich *b*: *El Capital*. (3 tomos, 8 volúmenes) Siglo XXI Editores, 3ª edición. México D. F., 1984

Marx, Karl y Engels, Friedrich *c*: *Cartas* en el Tomo II de *Carlos Marx y..., op. cit*.

Marx, Karl *a*: *Crítica al Programa de Gotha* en el Tomo II de "Carlos Marx y...", *op. cit*.

Marx, Karl *b*: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en el Tomo I de "Carlos Marx y...", *op. cit*.

Marx, Karl *c*: *La Lucha de Clases en Francia de 1848 a 1850* en el Tomo I de “Carlos Marx y...”, *op. cit*.

Marx, Karl *d*: *La Guerra Civil en Francia* en el Tomo II de “Carlos Marx y...”, *op. cit*.

Marx, Karl *e: Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI Editores, 4º Edición en español. México D. F., México.

Marx, Karl *f*: *Manuscritos de 1844, economía política y filosofía*. Editorial Arandu. Bs. As., 1968.

Marx, Karl *g*:*: La Cuestión Judía* en “La Sagrada Familia y otros escritos”. Editorial Grijalbo. México D. F., 1958.

Michels, Robert: *Los Partidos Políticos. Un Estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. (2 volúmenes) Amorrortu Editores. 4º reimpresión. Buenos Aires, 1991.

Miller, Richard: *Analyzing Marx. Moral, Power and History*. Princetown University Press. New Jersey, 1984.

Poulantzas, Nicos: *Poder Político y Clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI, 26º Edición. México D. F., 1994.

Roemer, John ed.: *Analytical Marxism*. Press Syndicate of the University of Cambridge. New York, 1993.

Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona, 1994.

(a) Voloshinov, Valentin [Mikhail Bajtin]: *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. México D. F., 1994.

Zizek, Slavoj: *Goza tu síntoma*. Editorial Nueva Visión. Bs. As., 1994.

Notas

(*) Sergio Morresi es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Javier Amadeo es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y maestrando en la Universidad de Sao Paulo.

1 Los trabajos recientes de Heller (llamados por Rorty pos-posmarxistas) y los de Laclau (reivindicados erróneamente como post-estructuralistas) difieren en casi todo. Sin embargo comparten un ‘aire de familia’ consistente en se—alar el mismo punto de quiebre: el marxismo no deja, en realidad, lugar a la política; ambos pensadores coinciden en que, por sus fallas congénitas, el modelo marxiano no es ni puede ser una forma de entender a la política. Véase al respecto *El péndulo de la modernidad* donde Heller y Fehér analizan al marxismo como un tipo particular de jacobinismo y *Una revisión a la Teoría de las necesidades*, donde la misma autora culmina su análisis en una defensa cerrada del Estado de Bienestar como summum del humanismo. Asimismo, Laclau, en *Emancipación y diferencia* presenta argumentos en contra de las sustancializaciones del marxismo para arribar a una conclusión política lindante con la hoy en boga ‘tercera vía’.

2 Una interesante discusión puede encontrarse en los œltimos capítulos del trabajo de Terry Eagleton: *Ideología.*

3 El darwinismo social es un buen ejemplo. No obstante, las posiciones de Comte se acercan en ciertos puntos al determinismo tecnológico. La escuela sociotécnica sueca también abona a ciertas pautas del determinismo tecnológico. Las posiciones de la socialdemocracia alemana, tan disímiles en muchos puntos, parecen converger aquí (véanse los trabajos de Bernstein y Adler). La célebre "Biblia" de Ostwald también presenta un caso de determinismo tecnológico.

4 El vocablo germano "*bedingen*" puede (debería) traducirse aquí por "condiciona". *Bedingung* (sustantivo femenino) equivale a condición. Sobre este tema, puede consultarse Borón: 303 y ss.

La traducción por "determinación" es, en gran parte, una reminiscencia del auge estructuralista provocado en América Latina por Marta Harnecker. Al igual que Borón, nos inclinamos por una traducción más literal y decimos así que "la vida material *condiciona* el proceso social... "

Sin embargo, nótese que en cuanto se entienda al vocablo determinación en un sentido no estructuralista sino hegeliano (esto es, al revés de como lo usaba Harnecker).

5 No es nuestra intención reducir al leninismo a una afirmación tal como la neutralidad de la técnica.

6 El estudio de Erich Fromm, *Marx y su concepto del Hombre*, que segœn nuestra óptica, yerra el tiro en muchos aspectos al interpretar los Manuscritos Económico Filosóficos marxianos, tiene, sobre este punto en particular, toda la razón. Sin embargo, que quede claro, no estamos menospreciando las obvias diferencias que implica el trabajar en cada sistema; simplemente queremos remarcar aquí que un operario de la Land Rover no está menos alienado que uno de la General Motors. Como veremos más adelante, las implicancias que tiene el determinismo tecnológico no se refieren tan sólo (como pretenden algunos marxistas analíticos, como Miller y Cohen) a la concepción marxiana de la historia, sino que se refieren a toda la teoría marxiana.

7 Este trabajo de Heller, en gran parte deudor de la obra de Lukács, pertenece todavía a la época marxista de la autora.

8 Para un estudio más profundo de esta idea, el mejor trabajo, nos parece, es el de Agnes Heller: *Teoría de las Necesidades en Marx*. En él nos basamos para nuestros planteos sobre el tema. Sin embargo, la diferenciación que hace esta autora entre necesidad y pulsión es bastante discutible (véase el primer capítulo de su *Sociología de la Vida Cotidiana*). Al respecto nosotros preferimos usar la noción freudiana de pulsión "Las pulsiones no provienen del mundo exterior sino del interior" (Freud: 114), son "decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola" (Freud: 116). *Ab ovo*, el hombre es "hombre en el mundo" y *ab ovo* el mundo es hombres, objetivaciones y objetos.

9 Al respecto, véanse las *Tres Notas sobre Psicoanálisis* de Althusser.

10 Las diferencias entre los conceptos 'objeto', 'objetivo', 'objetivación' y 'objetualización' están extra'das de nuestra lectura de *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács, aunque —claro— es una lectura muy particular del autor hœngaro.

11 Es fundamental tener en cuenta que no estamos considerando al trabajo como *labour* como un simple equivalente al trabajo alienado (véase el apartado anterior).

12 Marx, ciertamente, tuvo una relación bien ambigua con el concepto de "ciencia". Al respecto, afirma Heller: "Marx, en efecto, fue el heredero más leal de la Ilustración... eliminaba al conocimiento científico, y a la ciencia en general, de la lista de las autoridades heterónomas, esclavizadoras del hombre. La ciencia no figura jamás entre los elementos integrantes de la superestructura... [Aparece] como una capacidad intrínseca asociada a la autonomía..." (Heller, a: 325). También, véase al respecto *La Revolución Teórica de Marx* de Althusser.

No obstante la evidencia en apoyo de estas visiones con respecto al pensamiento marxiano, es claro que esta postura (que sí está en Marx) es claramente contradictoria con el resto de la teoría. Si la ciencia está por fuera del proceso general de las relaciones sociales de producción, aparece entonces fuera de la historia, como parte de la condición humana. Ahora bien, si esto es fácilmente afirmable del trabajo en general, es muy difícil sostenerlo sobre la ciencia (al menos sobre la ciencia iluminista).

En este trabajo no podemos profundizar sobre este aspecto que queda entonces como una cuestión —no poco importante, por cierto— abierta. Para evitar confusiones dejamos en claro nuestra posición: no importa lo que diga expresamente Marx, para la teoría marxiana es inaceptable que la ciencia adopte ese carácter de intelecto general, por encima o por fuera de las relaciones sociales de producción.

13 La idea de 'necesidades humanas' (con el otro como fin en sí mismo) en tanto elevadas la hemos extraído de la *Teoría de las Necesidades en Marx* de Agnes Heller, quien a su vez se basaba en la *Ontología del Ser Social* de Lukács.

14 Obviamente, en el sentido marxiano. La idea de esencia en Marx no se refiere a una esencia metafísica, sino, como sostiene Dussel, a una construcción abstracta del objeto para su conocimiento (Dussel: 32).

15 Este problema, fundamental, merece un trabajo mucho más acabado que el que podemos realizar aquí.

16 Es interesante notar que algo similar sucede en el campo de la física: la fusión que se produce cuando el vacío al interior de los átomos es eliminado. Este proceso hace que la masa deje de existir, quedando sólo la energía (atómica).

17 Véanse como ejemplo de las críticas a la posición de Laclau las realizadas por Atilio Boron (Boron, b).

18 Véase la introducción de Eduardo Grüner en el libro de Zizek y Jameson: *Estudios sobre multiculturalismo*.

LA VIGENCIA DEL MANIFIESTO COMUNISTA: SU IMPORTANCIA PARA PENSAR EL ESTADO Y LA DEMOCRACIA

c José Castillo y Mabel Thwaites Rey

E l *Manifiesto Comunista*, no es ocioso decirlo, es un documento político: un llamamiento, una perspectiva política para la emancipación social de los trabajadores. Y como tal, plantea un eje fundamental: la indisolubilidad entre teoría y práctica. A ciento cincuenta años de su redacción, y con la historia de luchas y derrotas acumuladas por el movimiento obrero internacional, cabe preguntarse desde dónde leerlo hoy. Es decir, qué vigencia tiene el planteo de la construcción de un proyecto emancipador no desde la utopía sino desde el análisis científico de su posibilidad, incluyendo la lucha de clases como motor de la historia, las contradicciones del capitalismo como el eje desde el cual surge la nueva sociedad, y el proletariado como sujeto histórico de la revolución.

Muchas veces se ha tergiversado, mutilado, vulgarizado o esclerosado el pensamiento de Marx. Lamentablemente las reacciones se han mezclado, generando lecturas “heterodoxas” que muchas veces parecen burdas imitaciones de aquellos autores (Proudhon, Lassalle, el socialismo de cátedra, Mach, etc.) ya destrozados por la crítica de los clásicos del marxismo. Muchas veces, cuando oímos hablar de que tal o cual planteo representa una lectura del marxismo “abierto” o “laico”, desconfiamos instintivamente: lo intuimos interesante si se trata de diferenciarlo de la momificación del “marxismo-leninismo”, de los manuales estalinistas, pero lo sospechamos contrabandista si se trata de hacer pasar como marxismo una melange de otras lecturas ajenas, y a veces contradictorias, al pensamiento de Marx. Entiéndase bien, nadie tiene la obligación de declararse marxista, ni posee un marxómetro (desde ese lugar estamos en contra de todas las lecturas en clave de “comisario político”), pero lo menos que puede exigirse es cierta seriedad en la lectura de un autor al que se está citando: esto es, conocer las obras y los contextos en que fueron escritos los diferentes textos.

Otra moda es hablar desde la “tradición marxista”. Más fácil aún, ya que han sido tantos los que han declamado sobre Marx, en todos los sentidos, que siempre puede encontrarse algún eje por donde Marx se cuela. En realidad, desde esta perspectiva, prácticamente cualquier autor culto de los siglos XIX y XX estaría en la tradición marxista. Claro que debemos tratar de darle un contenido más preciso a esta tradición, por lo cual nos restringiremos a aquellos que se inscriben sistemática y autorreferencialmente en los grandes debates abiertos por el marxismo y/o en sus prácticas políticas, con sus intentos implícitos de estructurarse en el movimiento obrero, en la socialdemocracia, en las revoluciones, en el bolchevismo. Y también en todas las expresiones que desde allí produjo la historia política y académica del siglo XX: el trotskismo, el austromarxismo,

la escuela de Frankfurt, el estructuralismo francés, el maoísmo, el guevarismo, el marxismo anglosajón, el debate alemán, etc. Todas estas corrientes nacieron discutiendo el cómo de la emancipación de los trabajadores y trataron de darle una perspectiva política, más o menos acertada.

Ahora bien, nuestro propósito se centra en indagar la vigencia del *Manifiesto Comunista* en particular, en el marco de la teoría marxista en general. Pero lo abierto de la respuesta hace necesario restringirnos a dos cuestiones nodales: estado y democracia. Son nodales porque el estado es el gran tema del joven y el viejo Marx, y en el marxismo práctico constituye el punto de todas las rupturas. En la tradición marxista, detrás de cada reformulación de la teoría del Estado está el afán no sólo de comprender la forma efectiva de la dominación por simple gusto gnoseológico, sino de configurar alternativas viables de cambio social. En la comprensión de la esencia de la dominación, de sus resortes y características, está implícito el diseño de la estrategia viable para su transformación. De ahí que las disputas interpretativas sobre la naturaleza del estado capitalista difícilmente puedan disociarse de posturas políticas e incluso tácticas, tendientes a enfrentar el modelo dominante de una manera que, se presume, es la más apropiada para tener éxito en la empresa revolucionaria.

Desde dónde hablar de la democracia y el estado: un siglo de debates

Lukács introdujo una frase que ha hecho escuela: “la ortodoxia en el marxismo es el método”. Esta expresión, sacada del contexto en que fue planteada por el autor de *Historia y Conciencia de Clase*, ha dado lugar, desgraciadamente, a más de una mutilación, desgarro de un pensamiento complejo que sólo puede ser comprendido en tanto totalidad teórico-política.

Nosotros buscamos un eje que, pareciendo provocativo, a la vez no deje dudas por parte del propio Marx sobre la pertenencia inequívoca y exclusiva a su cuerpo de pensamiento. Recordemos la famosa carta a J. Weydemeyer de marzo de 1852, donde sostiene que lo propio del marxismo no es el descubrimiento de la lucha de clases, y ni siquiera de la lucha de clases, sino, “lo que he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases está ligada solamente a determinadas fases de desarrollo histórico de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura constituye solamente el paso a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases”1.

Y no es casual que esta sea la ciudadela, el aspecto más atacado y tergiversado del pensamiento de Marx: es el punto de corte, el que no deja espacio para la domesticación, el que marca la matriz clasista del marxismo. Se trata, en síntesis, del problema de la naturaleza del Estado. Tema de desvelos del joven Marx, planteado en el *Manifiesto,* y una de esas temáticas que recorren a todos los Marxs: al joven, al de la política de fines de los ‘40 y principios de los ’50, y al adulto: Marx nace y muere hablando del Estado. Es implacable con los anarquistas y también con Lassalle. En la *Crítica al Programa de Gotha* no cede un ápice ante sus propios seguidores.

Y la interpretación de esta cuestión va a ser central para la práctica política: el eje del llamado revisionismo, una vez muerto Marx, será justamente el Estado y la Democracia. Terminará constituyendo el nudo del debate en la política concreta de la Socialdemocracia Alemana y los debates de la II Internacional. Rosa Luxemburgo y Bernstein van a animar un debate que recorre el fin de siglo: Reforma o Revolución. La adaptación al estado burgués, la ilusión de la “respetabilidad política”, del socialismo sin destruir al estado burgués, el origen de lo que sería la defección de agosto de 1914 y el hundimiento de la Internacional, tal la perspectiva de la reflexión luxemburguista. La inclusión del socialismo en el sistema político, la presencia obrera en el Parlamento burgués, la intervención sindical y cooperativa en la realidad económica y social, tales los desafíos que enfrenta un

marxismo convertido de pensamiento de minorías en partido de masas, y a lo que Bernstein, con todas sus contradicciones y debilidades, intenta dar respuesta.

Pero también son Estado y la Democracia Lenin, que les dedica sus últimas reflexiones escritas inmediatamente antes de la Revolución de Octubre, y el debate con Kautsky, preanuncio de las posturas de éste contra el bolchevismo y la revolución espartaquista.

La cuestión continuó omnipresente aún después. El estalinismo, que no hesitó en esclerosar el pensamiento de Marx en indigestos manuales, tampoco tuvo el menor empacho en modificar a Marx: desde la teoría del socialismo en un solo país, no sostenida absolutamente por nadie en el marxismo antes de su proclamación por Stalin. Basta recordar que en la primera versión de *Cuestiones del Leninismo* el propio Stalin lo cuestionaba, pero luego surgieron el "Estado" Socialista, el "Derecho" Socialista, la "Democracia" Socialista (cuya crítica al absurdo teórico de esta posición le costaría la vida a Pasukanis).

La escisión entre socialistas y comunistas desde el fin de la primera guerra mundial también se vió cruzada por estos ejes. La Socialdemocracia avanzó en producir particulares mezclas teóricas de socialismo y democracia, apoyada cada vez más en una concepción instrumentalista y neutral del estado y en la reificación del Keynesianismo. Desde el último Congreso de la Internacional Comunista, la concepción del Frente Popular aporta también elementos de mezcla que, acercándose quizás demasiado a lo que luego en el debate latinoamericano se denominaría populismo, dio lugar a la denominación "Democracia Popular", ahora ya en el campo de las posiciones políticas de los Partidos Comunistas en Occidente y Oriente.

Ya en las luchas por la descolonización aparecen las concepciones del Estado Popular como "herramienta" para la liberación. Ello alimenta el marxismo de la Teoría de la Dependencia, del tercermundismo en general, del Guevarismo y la OLAS. Todas estas concepciones están fuertemente influidas por visiones estatalistas e instrumentalistas: el estado es visto siempre como homogéneo y manipulable por la voluntad política, sea del imperio o del movimiento de liberación.

Finalmente, también la década del ochenta, en un caso por exceso y en el otro por omisión, tuvo un posicionamiento central frente a los dos temas que nos convocan. Las dificultades para comprender la crisis del Estado benefactor keynesiano nos hicieron ver cuán hondo había calado en el pensamiento marxista el planteo instrumentalista y cuasi-neutral. Ello provocó silencios, notorias "conversiones" al pensamiento neoliberal, embellecimientos de planteos minimalistas (descentralización, revival del cooperativismo, eje en "lo local") y, también, hay que señalarlo, algunas contribuciones notables, sobre todo en el debate alemán e inglés. La democracia, por su parte, vivió el reino de su rehabilitación, con un embellecimiento que borró de la agenda prácticamente toda posibilidad de discutir acerca de sus contenidos de clases, las diferencias entre lo formal y lo sustancial, etc.

En los últimos quince años se ha construido un fetiche: la democracia. La negativa a discutirla en su relación inescindible con la naturaleza del estado, en su contenido de clase, impide darle una salida a algunos planteos que, lúcidamente, han visto en la Estadolatría uno de los hilos de la crisis del pensamiento revolucionario. Pero si ello no se articula con una re- lectura de Marx y la democracia, se corre el riesgo de fetichizar la democracia de la misma forma en que antes se lo hacía con el Estado.

Detrás de no discutir democracia se esconde la negativa a avanzar sobre la sustancialidad (o su falta) de la democracia en las transiciones de Latinoamérica, así como sobre el contenido de las operaciones de restauración capitalista en el Este Europeo. No es casual que más de un estudio desde la perspectiva neoliberal ponga el eje en la comparación de los procesos de democratización entre Latinoamérica y el Este Europeo. Y es

también la discusión China (“Un Estado, Dos Sistemas”), Vietnamita, y en una dimensión diferente pero más cercana a nosotros, Cubana.

Pero... ¿qué había reflexionado Marx al respecto?

Hay que analizar entonces que decía Marx de la democracia, partiendo de la base de que hay una polisemia relacionada con la evolución del propio pensamiento de Marx y sus conceptos. Resulta importante analizar primero los propios textos de Marx a la búsqueda de estos clivajes. Luego ver cómo Engels “saldó” algunas de estas contradicciones que él mismo habría observado, pero que resultaban incompatibles con un marxismo que cada vez más buscaba un contenido doctrinal para un movimiento político de masas. Y por último recurriremos a Lenin, ya que su exégesis en El Estado y la Revolución tendrá una importancia central para lo que se denomina el marxismo ortodoxo.

Entendemos que una lectura de la obra de Marx debe proponerse avanzar hacia lo que aparece como el eje central y la decantación teórica y política del Marx adulto: su Crítica de la Economía Política. Y ello nos obliga a plantearnos una lectura sistemática y metodológica de su obra cumbre, *El Capital.*

Acordamos con Althusser en que Marx produce una ruptura epistemológica con respecto al pensamiento anterior, lo que lo lleva a la elaboración de un nuevo campo teórico. Uno de los puntos más duros de la discusión radica en saber si esa ruptura, y por lo tanto los textos que quedan como anteriores a ella ponen en cuestión conceptos o categorías que son usualmente aceptadas acríticamente como parte del background marxista. El caso más claro, siguiendo a Althusser, se produce con la categoría de alienación, que según el filósofo francés pertenecería a un recorrido teórico “premarxista” del propio Marx, o para ser más específico, constituye una categoría Feuerbachiana, perteneciente al período en que Marx, sin haber desenvuelto aún un cuerpo teórico propio, adhería a la doctrina de Feuerbach. Observemos la importancia de tomar posición ante esta cuestión: ¿debemos leer los textos filosóficos de Marx como un momento previo, con objetos de análisis diferentes a los que aparecen en el Marx adulto, y por lo tanto separados de los “textos mayores”? ¿O se trata, por el contrario, de ir a esos textos de juventud a buscar elementos que no están “escritos textualmente” en el Capital?

Reconociendo estas dificultades avanzaremos con cuidado, sin tomar una posición cerrada al respecto, pero sin negarnos debido a esta dificultad a avanzar sobre los textos de juventud, que a nuestro juicio ofrecen una clave para comprender las definiciones que al respecto aparecen en el *Manifiesto*.

Acordamos con Miliband en que “...el propio Marx nunca intentó formular una teoría amplia y sistemática sobre el Estado”2. Sin embargo, esta aseveración no implica adherir al conjunto del planteo desarrollado primariamente por él en *El Estado en la sociedad capitalista*, y luego a fondo en el la famosa controversia con Poulantzas de fines de la década del 60 en la *New Left Review*.

Miliband, basándose en la famosas cartas de Marx a Lasalle (22 de febrero de 1858) y a Engels (2 de Abril de 1858), sostenía que El Capital era parte de un esquema de trabajo que implicaba la crítica a la economía política, tras lo cual vendrían otras “obras”, a cargo de criticar el Estado, el Derecho, etc. Sin desconocer estos bosquejos, nuestra lectura tiende a acordar con Rosdolsky, el cual, a partir de un desgranamiento de los Grundise, señala que ***El Capital*** contiene la totalidad de la crítica que quería plantear Marx. Esta aseveración no la hacemos a partir de un trabajo arqueológico sobre los textos, absolutamente fuera del alcance de este trabajo, sino a partir del convencimiento de que la propia concepción crítica de Marx implica una derivación del concepto de Estado con respecto a la categoría capital, derivación que se materializa tanto en términos lógicos como

históricos. En tal sentido, concordamos con Holloway y Picciotto cuando sostienen que lo que se requiere no es una teoría económica sino una teoría materialista del Estado. Lo económico y lo político son ambos formas de las relaciones sociales, asumidas por la relación básica del conflicto de clase en la sociedad capitalista, el capital como relación social, formas cuya existencia separada germinan, lógica e históricamente, la naturaleza de esa relación.

Esta reflexión nos debe llevar a tratar de precisar el "locus" del ***Manifiesto*** en el desarrollo de las reflexiones de Marx. Ello es importante a los efectos de saber qué entidad le daremos a conceptos y definiciones que aparecen planteados de manera diferente en otros momentos de la textualidad marxista.

Prácticamente todos los autores coinciden en que ***El Manifiesto*** no pertenece a lo que se ha dado en llamar "las obras de juventud" de Marx. Si colocamos, siguiendo a Althusser, el pliegue del corte en la ***Ideología Alemana*** y en las ***Tesis sobre Feuerbach***, encontramos que los objetos inmediatos como finales de reflexión, la gran mayoría de los conceptos utilizados, los tonos y la dirección del mensaje, pertenecen al Marx adulto. Sin embargo, tal como el mismo Althusser lo señala, hay una diferencia en ciertos clivajes que aparecen en los escritos del período 1847-1852 (aquellos anteriores a las grandes glosas de Marx en el Museo Británico), donde algunos conceptos no se han desplegado en la totalidad de los sentidos que Marx más adelante les dará.

Sin plantear más que tesis preliminares con respecto a lo que sigue, dos preguntas requieren respuesta, aún si es provisoria. La primera está vinculada al carácter de *El Manifiesto* en relación a lo que Marx denomina la cientificidad de su obra. Nos estamos refiriendo al carácter científico del mismo, vis a vis su locus ideológico, asumiendo, por supuesto, la delimitación de "científico" en los propios términos que define el propio Marx.

Obviando entrar a fondo en este debate, nos remitiremos al cuerpo teórico planteado por Althusser en *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, donde el autor francés establece la diferencia entre el discurso científico ("discurso sin sujeto") y el discurso ideológico ("donde siempre se interpela a alguien"). Desde esta perspectiva, *El Manifiesto* es claramente un discurso ideológico, y debe ser tratado como tal.

Recordemos que para Althusser el concepto marxista de Ideología no implica "falsa conciencia", sino una "representación", en parte falsa y deformada en tanto que simplificada, a causa de la opacidad de la estructura social. Y esa representación no es "de" la realidad, sino del particular lugar que el sujeto ocupa en la estructura social. En nuestro caso, se trataría de un texto central de la "Ideología Proletaria", que aporta a una lectura de lo social sin las opacidades que en la lectura del capitalismo tiene el pensamiento burgués maduro, pero sigue siendo "ideológico" en tanto que no se plantea avanzar sobre un discurso sin sujeto. Faltaría acá "la práctica teórica" específica que construye la Ciencia. De ahí que el status de textos como la *Contribución a la Crítica a la Economía Política* y *El Capital* sea, desde este punto de vista, claramente superior al *Manifiesto*, tema metodológico central cuando los dos textos "aparecen" como enfrentados.

Este punto es importante cuando lo articulamos a la segunda pregunta que nos hacemos:¿en qué punto del despliegue teórico del pensamiento de Marx se encontraban los conceptos 'estado' y 'democracia'?

El Estado y la democracia antes del Manifiesto

El derrotero de reflexiones sobre el Estado y la Democracia comienza con los textos de Marx en 1842. Ese año, al fundarse en la ciudad de Colonia *La Gaceta Renana*, se abre un espacio para la colaboración por medio de artículos de Marx y Bauer. En octubre Marx se convierte en redactor en jefe, y a partir de entonces las tendencias a la izquierda del periódico aumentan junto con las presiones de la censura. De este período se destacan artículos de Marx sobre la libertad de prensa, el robo de la leña, la situación de los campesinos

vitivinicultores del Mosela. Este primer trabajo de Marx va a durar hasta su renuncia en enero de 1843. Durante este año empezamos a encontrar las primeras definiciones teóricas de Marx, una concepción cuasi-kantiana del Estado Liberal y su relación con "el deber ser" de éste: "El Estado es la encarnación del interés general de la sociedad y del derecho como encarnación de la libertad"3. "El que no realiza la libertad racional es un mal Estado"4. Como decíamos más arriba, aquí Marx está más cerca de Kant que de Hegel: el deber ser del Estado, y la desviación con respecto a ello como un escándalo moral.

Resulta importante citar aquí a Marx, en busca de cuáles son los autores en cuya tradición se inscribe: "...primero Maquiavelo y Campanella, luego Spinoza, Hobbes y Grocio, por último Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a examinar el Estado desde el punto de vista humano y a deducir de él las leyes naturales de la razón y de la experiencia y no las de la teología5". Resultan claras las presencias y las ausencias. No están Locke ni Montesquieu, pero sí Spinoza: Marx está preocupado por un Estado que realiza o no la libertad racional, pero no se encuentra para nada involucrado en las discusiones sobre las limitaciones a ese poder estatal. En este punto, la idea de universalidad, de totalidad, en su impronta hegeliana, aparece claramente: "... pero si antaño los filósofos que enseñaban el derecho público construyeron su concepto de Estado a partir del instinto de la ambición o del instinto social, si a veces lo dedujeron de la razón, pero no de la razón de la sociedad sino de la razón de individuo, en cambio la concepción filosófica moderna, más profunda y rica que la antigua, lo dedujo de la idea de universalidad. Considera al Estado como un gran organismo en que deben realizarse las libertades jurídicas, moral y política, y en que el ciudadano individual, obedeciendo a las leyes del Estado, no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón humana."6

Desde el planteo hegeliano del Estado como encarnación de la libertad a su utilización por Marx en sus artículos, uno puede observar que entre la definición teórica de Estado que sostiene y lo que observa en la realidad concreta de su funcionamiento, hay un hueco grande que debe ser saldado teóricamente de alguna manera. En este punto es donde Marx observa que él no tiene una cabal comprensión de cómo funcionan los intereses materiales de una sociedad, ya que alrededor de éstos se perfilaban los mayores ejes de escisión entre el Estado ideal y la realidad. Estas van a ser, entonces, las dos herencias teóricas, o más que herencias, interrogantes, que Marx se lleva al irse de la *Gaceta del Rhin*: la necesidad de repensar el Estado y su relación con la sociedad civil, y su orfandad teórica respecto a la comprensión de las cuestiones materiales (economía). Marx se escandaliza al observar al Estado como servidor del rico contra el pobre. Miliband lo señala lúcidamente: "...la propiedad privada puede desear que el Estado se degrade a su propio nivel de intereses, pero todo Estado Moderno, en la medida en que permanece fiel a su propio significado, debe gritar ante tales pretensiones: "tus caminos no son mis caminos, tus pensamientos no son mis pensamientos"7.

Producto de estas reflexiones, Marx recomienza a estudiar a Hegel. Concretamente, de esa época surgen una serie de manuscritos y comentarios que se conocen como *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. De ese tiempo son sus primeros dos textos teóricos, justamente referidos a los temas que nos convocan. Ellos saldrán publicados en *Los anales francoalemanes*, revista teórica de la que sólo verá la luz un número. Uno de estos textos es *La cuestión judía*, que contiene un debate sobre emancipación humana y su deferencia con respecto a la emancipación política, en el marco de una discusión particular sobre el problema de la liberación para los judíos en Alemania. El otro material es la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Marx tenía en ese momento dos grandes preocupaciones, la primera dilucidar la cuestión del Estado, y la otra cómo resolver el debate sobre la cuestión material que él desconocía.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* es un texto oscuro y difícil, entre otras razones por no ser más que glosas al texto de Hegel. Sin embargo, su importancia para el tema que nos convoca no debe ser subestimada. En primer lugar, es acá donde por primera vez Marx enuncia que la relación que Hegel concibe entre Estado y sociedad civil debe ser subvertida: "Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en

realidad, los factores activos; pero en la especulación hegeliana ocurre a la inversa...” “El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para el conditio sine qua non; pero [en Hegel] la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto”8.

Pero también en este texto aparece una primera y omnicomprensiva definición de Democracia que, a nuestro juicio, persistirá aún hasta el Manifiesto Comunista. Prestemos atención al texto: “Todas las demás formaciones estatales son una cierta y determinada forma particular del Estado. En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es , por tanto, la verdadera unidad de lo general y lo particular. En la monarquía, por ejemplo, o en la república como forma de Estado particular, el hombre político vive su existencia particular junto al hombre no político, junto al hombre privado...los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia desaparece el Estado político.9” Y más adelante: “ En todos los Estados políticos distintos de la democracia, el Estado, la Ley, La Constitución son lo dominante...En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política”10.

Resulta muy difícil no escuchar resonar acá a la Voluntad General Roussoniana, o los debates constituyentes franceses en los años de la Revolución Francesa anteriores al Termidor. Ya podemos percibir cómo Marx se encarga de aclarar que cuando usamos el término democracia nos estamos refiriendo a dos cosas distintas: “ En la democracia, El Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante. La disputa entre monarquía y república sigue siendo todavía una disputa que se mantiene dentro del Estado abstracto. La república política es la democracia dentro de la forma de Estado abstracto”11.

Podemos decir entonces que este concepto restringido de democracia -república política dentro de la forma de Estado Abstracto- es el equivalente a lo que Marx posteriormente llamará democracia burguesa o dictadura de la burguesía. A ello se le opondría otro concepto de Democracia en un sentido amplio, sólo compatible como vimos con la desaparición del Estado, lo que luego sería explicitado por Marx como la sociedad comunista.

Esta tensión con respecto al concepto no escapa al propio Marx cuando dice “la democracia es el enigma cifrado de todas las constituciones”12 y “ la constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre”13. Este planteo quedará más claro a continuación con la diferenciación que Marx plantea en *La Cuestión Judía*: “el límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, y que el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre”14. Si a ello le agregamos el elemento nodal que se introduce en la *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel*, cuál es la noción de proletariado como sujeto histórico de la emancipación, vemos como ya se van entramando todos los conceptos que nos acercan a las definiciones del *Manifiesto.*

Ya en *La Sagrada Familia*, Marx se preocupa de precisar su posición con respecto a lo que hemos denominado su concepción restringida de democracia. Ubicando las tareas del proletariado dentro de las luchas por imponer la libertad, aún en el marco del sistema existente, señala que “...el Estado democrático representativo [es] ...el Estado Moderno acabado”15.

Su articulación con el concepto de Estado, en una versión donde Marx ya se acerca aceleradamente a lo que llamamos el Marx adulto, la encontramos en *La Ideología Alemana*: “ la burguesía, por ser ya una clase y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional, y no ya solamente local y a dar a su interés medio una forma general”16 , y en *La Miseria de la Filosofía*, “...las condiciones políticas son únicamente expresión oficial de la sociedad civil”17.

Discusiones sobre el Estado que se desprenden de la definición del *Manifiesto*

Desde las primeras formulaciones de Marx y Engels acerca del Estado capitalista, largo ha sido el camino recorrido por la historia de las formaciones estatales concretas y de las interpretaciones teóricas que pretendieron dar cuenta del fenómeno.

Con Marx supimos que hay estado en la medida en que en la sociedad existe un antagonismo básico cuya conflictividad torna imprescindible la presencia de una instancia de control y coerción que asegure la reproducción del sistema capitalista. El componente opresivo aparece como nodal en la lectura marxista.

La propiedad privada de los medios de producción y la consecuente desposesión de la inmensa mayoría de sus medios de subsistencia exige, constitutivamente, que exista una instancia -estado- capaz de manejar el conflicto inmanente a esta desigualdad e imponer el orden. En tanto el estado es garante de una reproducción social desfavorable a las mayorías de no propietarios, necesita contar con aparatos de coerción que mantengan el orden, disuadiendo a los que quieran transgredirlo o castigando a quienes lo hagan.

En *El Estado y la Revolución*, Lenin definirá al Estado como “un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del ‘orden` que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases”18.

Veamos cómo aparece esto en el propio *Manifiesto*. En forma casi inmediata a la definición central de la historia como historia de la lucha de clases, y tras definir a la sociedad moderna como la de la lucha entre burguesía y proletariado, aparece la cuestión de la articulación política. No es secundaria la forma en que la propia expresión “política” se plantea en el texto: “Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha sido acompañada del correspondiente éxito político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna; en unos sitios, República urbana independiente; en otros “tercer estado” tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías feudales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder Político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”19.

Leamos con cuidado. Marx habla de la conquista de la hegemonía del poder político por la burguesía con la denominación “Estado representativo moderno”. No enuncia el término “democracia”, que, según veremos, es para él otra cosa en este texto. A la vez leemos “poder político en el Estado representativo moderno, cuyo gobierno, no es más que la “junta administradora”. Podemos entonces separar los conceptos:

a.Estado
b.Estado representativo moderno
c.Poder político a su interior
d.Gobierno, como junta administrativa

No podemos entonces tomar este párrafo como una definición sobre la naturaleza del Estado. Las preguntas que quedan abiertas son varias. ¿Hay otro estado que el “representativo moderno”? Esto llevaría a una definición de esa naturaleza como algo más abarcativo, que contendría a lo “representativo moderno”.

Con respecto a los puntos c) y d), cabe dudar si ambos son lo mismo, pero parece obvio que hay una diferencia con respecto a a) y b). ¿Podemos hablar de una diferencia del tipo de la que habitualmente tenemos entre “Estado” y “Régimen Político”?

Más adelante, en el texto, refiriéndose al grado de centralización que el capital presupone: “La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera”20.

Este párrafo resulta interesante ya que tiende a responder, a nuestro juicio, la pregunta sobre las diferencias antes mencionadas entre a) y b). Estado, en el capitalismo, implica una dominación política con una particularidad de monopolio territorial diferente a períodos anteriores.

En el *Manifiesto* se dice que el Estado es el comité de gestión de los asuntos comunes de la burguesía. Una interpretación instrumental de esta afirmación sería que los burgueses toman un aparato exterior y preexistente para utilizarlo en la defensa de sus intereses.

A esta visión se le ha contestado que el estado no es un instrumento externo sino que es una parte estructuralmente constitutiva del orden capitalista como tal, cuya función es, precisamente unificar los intereses en permanente competencia de los capitalistas para que puedan gestionar y preservar su interés común: explotar a los trabajadores. El estado sería el organizador de las distintas tareas que deben cumplirse para asegurar la dominación. En este sentido, sí podría resultar una suerte de gestor de intereses burgueses comunes.

En su análisis, calificado por muchos de “instrumentalista”, Miliband distingue el poder del estado del poder de la clase. Allí reconoce la especificidad de las tareas estatales para preservar el orden capitalista, como en una suerte de división del trabajo: la necesidad de ejecutar tareas comunes impone la existencia de un segmento especializado -el estado- que dispone de poder propio para imponerse a los intereses capitalistas en particular.

En su desarrollo, Miliband quiere indagar la forma en que le llegan al estado las demandas múltiples de los intereses dominantes y cómo son procesadas para preservar el orden social. En su estudio de la élite gobernante y su básica afinidad social con la clase dominante, Miliband encuentra uno de los fundamentos de la defensa de los intereses capitalistas por parte del Estado. La cosmovisión compartida recorta el horizonte de posibilidades a la hora de plantearse alternativas políticas. Es aquí donde el análisis aparece más flojo, porque sobrecarga la atención sobre la conexión personal, subjetiva. Pero incluso esta cuestión es relativizada cuando se afirma que, aún proviniendo de sectores sociales subalternos, si alguien alcanza posiciones de poder ya no importan sus orígenes sociales individuales sino su función objetiva. No es entonces la pertenencia originaria de clase lo que explica, sino la posición objetiva que se ocupa en el aparato estatal. Esta objetividad se pone de manifiesto también cuando Miliband destaca que la preservación de los intereses capitalistas está en la propia lógica estructural del sistema. De ahí que la mayoría de los gobiernos, aún los socialdemócratas, sólo se planteen aquellas medidas que favorezcan a la reproducción del capital.

Poulantzas, por su parte, abomina de la conexión interpersonal, clasista, entre la burguesía y los funcionarios, para explicar la naturaleza capitalista del estado. Dice en cambio que la estructura estatal en sí misma es la que garantiza la reproducción del orden capitalista.

La perspectiva estructuralista del "primer" Poulantzas intenta un análisis del estado a partir de observar las funciones que cumple en la preservación del sistema capitalista. Así, dirá que "...en el interior de la estructura de varios niveles separados por un desarrollo desigual, el Estado posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social"21. Y agregará que el Estado "...es también la estructura en la que se condensan las contradicciones de los diversos niveles de una formación. Es, pues, el lugar en que se refleja el índice de predominio y de superdeterminación que caracteriza a una formación, en una de sus etapas o fases. El Estado se manifiesta también como el lugar que permite descifrar la unidad y la articulación de las estructuras de una formación"22. Y más adelante "El Estado está en relación con las contradicciones propias de los diversos niveles de una formación, pero en cuanto representa el lugar en que se refleja la articulación de esos niveles, y el lugar de condensación de sus contradicciones: es la confesión de "la contradicción de la sociedad consigo misma23" (en el sentido en que Engels habla del estado como "resumen oficial" de la sociedad).

Es esta funcionalidad objetiva lo que le otorga su carácter de clase, más allá de quienes ocupen los cargos administrativos o políticos. Parte de la idea de que el Estado es un requisito indispensable para el funcionamiento del capitalismo, en la medida que organiza a la clase capitalista, naturalmente dispersa y competitiva, para que pueda cumplir con sus intereses comunes, a la par que desorganiza al proletariado para impedir que su lucha devenga efectiva impugnación del orden burgués.

"El Estado capitalista, con dirección hegemónica de clase, no representa directamente los intereses económicos de las clases dominantes, sino sus intereses políticos: es el centro del poder político de las clases dominantes al ser el factor de organización de su lucha política. (...) el Estado capitalista lleva inscrito en sus estructuras mismas un juego que permite, en los límites del sistema, cierta garantía de intereses económicos de ciertas clases dominadas. Esto forma parte de su función, en la medida en que esa garantía está conforme con el predominio hegemónico de las clases dominantes, en relación con ese Estado, como representativas de un interés general del pueblo"24.

Plantear que el estado es un factor de cohesión de intereses contradictorios, que organiza la dominación, es un punto de partida importante siempre que se tome en cuenta que, como relación social, es expresión de esas contradicciones tal como se presentan en el proceso de lucha de clases. La materialidad de Estado, qué hace, qué morfología tiene, cómo lo hace, tiene que ver con la correlación de fuerzas sociales.

Como bien apuntaba Miliband en uno de sus polémicos intercambios, si se define teóricamente que el estado es una estructura objetiva encaminada a reproducir los intereses del sistema capitalista como tal, se corre el riesgo de dejar muy poco espacio para el análisis concreto de cada estado en particular, y de eliminar rasgos e incluso matices importantes. Esta no es una falla menor si se quieren desentrañar los mecanismos de reproducción reales y concretos de una dominación estatal en un tiempo histórico determinado.

Cuando Holloway y Picciotto, intentando saldar esa polémica, señalan que economía y política son formas co-constitutivas de la relación social capitalista que no pueden escindirse y que todo el trabajo de Marx se encamina a desmitificar esa escisión ficticia que sirve para consolidar la relación de fuerzas sociales desfavorable a las clases subalternas, tratan de superar los límites que imponen tanto los planteos instrumentalistas como los estructuralistas. Afirman que lo que se requiere no es una teoría económica sino una

teoría materialista del Estado. Lo económico y lo político son ambos formas de las relaciones sociales, asumidas por la relación básica del conflicto de clase en la sociedad capitalista, el capital como relación social. Formas cuya existencia separada germina, lógica e históricamente, la naturaleza de esa relación. Porque no se trata de una relación objetiva (y por ende sin necesidad de que se investigue su forma) la que se establece entre estado y clase dominante, o subjetiva (que se pierde en la conexión personal), sino de desentrañar un mecanismo básico -la forma estado- que expresa variables correlaciones de fuerzas sociales en el proceso de lucha de clases, y por ende distintas formas de expresión en los contornos materiales concretos que adoptan los aparatos estatales. La objetividad del sistema capitalista se combina con la permanente y azarosa tensión de la lucha en un todo único. No hay condiciones preexistentes a la lucha, sino que aquellas se estructuran y reestructuran permanentemente en ésta.

Así, Holloway y Piccioto dicen que “no se trata de que la lucha de clases constituya el vínculo mediador entre la base económica y la superestructura política, sino más bien de que lo económico y lo político son formas separadas de la misma lucha de clases, una única lucha de clases basada en las exigencias de la acumulación de capital y delimitada por ellas”25.

La Democracia en el *Manifiesto*

Ya nos hemos referido más arriba a la forma en que el concepto de Estado ingresa en la textualidad del Manifiesto, y cómo se abre un inmenso campo de interpretación posible de su exégesis. Ahora nos referiremos a esa aparición un tanto aislada del otro concepto que llama nuestra atención: la democracia.

La construcción política del proletariado está absolutamente ligada a las luchas en las revoluciones liberales. Por entonces, esa lucha política, en que la masa obrera es la herramienta que permite a la burguesía triunfar en 1830, en 1848, tenía en común una consigna, “la democracia”, en su versión sustancial y plebeya de la revolución francesa, pero que ya lleva en sí su propia polisemia, entre leer “república representativa”, “limitación y división del poder”, en síntesis leer Locke, o la visión plebeya, que es leer “voluntad general”, “igualdad sustantiva”, “fin de la miseria”. Y siempre en una lucha que es política, es decir, por el poder del Estado. Marx plantea en el *Manifiesto*: “En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma”26.

Leamos ahora las dos frases que nos permiten tratar de deducir cómo ve Marx el programa de lucha política y cómo encuadra allí a nuestros conceptos.

> “Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”.
> “Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en el interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría”.
> “El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante...”
> “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder Político perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra...”27.

Entendemos que ya en *El Manifiesto* queda planteado el conjunto de contenidos diversos que Marx le ha dado al término 'democracia' desde sus primeros textos. Aparentemente hasta aquí Marx ha desplegados más y más significados sobre el mismo. Y será producto de las experiencias políticas concretas de la Revolución de 1848, que comenzará a intentar "cerrar" las definiciones.

Tratemos de resumir ahora la totalidad de los significados que aparecen hasta acá bajo la denominación 'democracia':

1) Es la resolución de la escisión entre Sociedad Política y Sociedad Civil. Como concepto está por encima de cualquier forma de Estado o régimen político. En la textualidad del Marx adulto, entonces, estaríamos diciendo que democracia es la sociedad sin clases y sin Estado, el comunismo.

2) Es un régimen político donde se hace realidad el ejercicio del dominio en forma sustancial por las mayorías. Esta sería la visión más cercana a la de *El Manifiesto*. Solo en la toma del poder político por la clase obrera se realizaría la democracia. Esta es la visión que prevalece en Engels, sobre todo en su frase: "La dictadura del proletariado es la democracia".

3) Es la forma de Estado, el régimen político de la burguesía. Aquí Marx muchas veces coloca el aditamento, "la república democrática", o "la democracia burguesa"*.* Esta tercera acepción, que es muy marcada en el Marx adulto, es la que lleva a la expresión de "la democracia no es más que la dictadura de la burguesía".

Después del *Manifiesto*

Después del *Manifiesto* la relación Estado-Democracia se vuelve inescindible. Acá el primer texto es sin duda la carta a Weydemer antes citada, donde se enuncia por primera vez el concepto de Dictadura del Proletariado, pero también las profundas precisiones sobre el Estado en *El XVIII Brumario* y en los textos luego recopilados bajo el título *La Lucha de Clases en Francia*.

Sin embargo, nuestra sospecha teórica es que sin bien Marx aportó precisión conceptual a ambos conceptos, en aras de evitar equívocos, y por sobre todo a los efectos de delimitar un campo de acción político diferenciado de anarquistas y estatalistas, hemos perdido algo de la riqueza de las preguntas (más que de las respuestas) con que Marx nos tienta en sus textos de juventud y en los materiales anteriores a la revolución del 1848, del cual *El Manifiesto* es el último.

Con respecto al propio *Manifiesto,* no es menor que justamente en la discusión sobre su actualidad como perspectiva para el proletariado, sean los propios Marx y Engels, los que planteen que lo único que debe ser modificado conceptualmente tenga que ver con la visión que ellos tenían sobre el aparato del Estado. "Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años, y con éste, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias, primero, de la revolución de febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al Poder Político, este programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines"28 (subrayado nuestro).

Los dos grandes últimos aportes específicos al pensamiento propiamente político de Marx (nos referimos a *La Guerra Civil en Francia* y a la *Crítica al Programa de Gotha*) nos resultan por un lado tentadores en tanto nos

ofrecen esbozos de respuestas acerca de “qué quería decir Marx”, particularmente con respecto al socialismo y a las transiciones en general. Es como si se nos permitiera espiar por un momento a aquel Marx íntimo, escuchándolo hablar por un instante de las sociedades futuras respecto a las cuales metodológicamente se había negado a teorizar. Pero no podemos negar a la vez que hay una cierta “sequedad lógica” en los textos. Un cierto “cierre” en clave doctrinaria, de un hombre que trata de conceptualizar desde la historia de otra revolución fracasada (1871) y del problema de la construcción programática.

El tema de la dictadura del proletariado, así como las inquietudes con respecto al Estado, va a reaparecer en 1871, justamente en las convulsiones de la Comuna de París. El texto *La Guerra Civil en Francia* y el posterior de 1875 *Crítica al Programa de Gotha* marcan la vuelta del Marx adulto a sus reflexiones sobre el Estado.

Marx, Rousseau, Robespierre, y la dictadura del proletariado

Cuando Marx avanza hasta la definición de la dictadura del proletariado, radicaliza su diferenciación con respecto a la democracia como diferenciación de tipo clasista. Y acá deberemos discutir acerca del contenido del término no sólo en un sentido histórico general, tal como “si la democracia es la dictadura de la burguesía nosotros estamos por la “dictadura del proletariado”. Conceptualmente democracia se contrapone a dictadura, pero Marx traduce estos conceptos desde un lugar que merece ser desgranado cuidadosamente.

Una forma sencilla de resolver el problema sería decir: “la dictadura del proletariado es la verdadera democracia, porque es de mayorías”. Pero acá no resolvemos el problema central, el contenido sustancial del término dictadura. Y entonces tenemos que remitirnos al contenido real, plebeyo, violento de toda revolución. Qué se respeta y qué no se respeta en una revolución, como proceso de activación de masas.

Marx es en esto discípulo de Rousseau: “Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general y nosotros, como cuerpo, recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo29”. Y más adelante “Para que el pacto social no sea vano, es necesario que incluya tácitamente un compromiso que es el único que puede dar fuerza a los otros: que cualquiera que se niegue a obedecer la voluntad general sea obligado a ello por todo el cuerpo. Ello significa que se le obligará a ser libre porque la condición que produce a cada ciudadano de la patria le asegura toda independencia personal; dicha condición es el mecanismo de la máquina política que legitima los compromisos civiles que, sin ella, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos”30.

En Rosseau, como en Hegel, como en Marx, hay que construir la voluntad general. Es la imagen de las masas discutiendo y decidiendo en el ágora. La democracia es la mayoría imponiéndose, incluso físicamente. En Marx resuena fuertemente esta vuelta sobre Rosseau, que aparece en su admiración manifiestamente expresada (como más tarde también por Lenin) en la defensa del Comité de Salud Pública de Robespierre. Así se pueden interpretar claramente los últimos capítulos del ***Estado y la Revolución***. Es la democracia entendida en todo caso como el método de las mayorías en las asambleas de trabajadores, es la democracia de los Consejos de Gramsci, los Soviets rusos. Muy lejos, por cierto, de las preocupaciones de Toqueville, y más aún de Jefferson y Madison.

La lectura que más enfatiza esta dimensión de Marx es sin duda la leninista. Cabe recordar que *El Estado y la Revolución* culminó una serie de textos comenzada por Lenin dos años antes en *El Imperialismo, fase superior del capitalismo* y continuada con *Las tesis de Abril*. *El Estado y la Revolución* cierra la tríada, que expresa el

inmediato anterior a la Revolución de Octubre, permitiendo encontrar un hilo conductor más que importante entre la reflexión teórica y la práctica revolucionaria del líder bolchevique.

La potencialidad de la definición más abarcadora de Democracia (y los límites que le imponen la otras dos)

Como bien señala Texier, Marx como otros revolucionarios después de él (Gramsci, por ejemplo) pasó de una postura crítica con respecto a la política jacobina que está bien expresada en los textos de 1844-45, a ser un discípulos admirador y entusiasta del pensamiento radical de la Montaña, posición que va a ser muy clara en todo el período de la revolución de 1848.

> "Una clase en la que se concentran los intereses revolucionarios de la sociedad encuentra inmediatamente en su propia situación, tan pronto como se levanta, el contenido y el material para su actuación revolucionaria: abatir enemigos, tomar las medidas que dictan las necesidades de la lucha, las consecuencias de sus propios actos la empujan hacia adelante. No abre ninguna investigación teórica sobre su propia misión. La clase obrera francesa no había llegado aún a esto; era todavía incapaz de llevar a cabo su propia revolución"31 (Lucha de Clases en Francia).
> Siguiendo la reflexión de Texier: "Esto nos autorizaría a decir que aparentemente era el realismo político y la energía revolucionaria lo que Marx admiraba en los jacobinos y no lo que había de imaginario en su proyecto político radical. Este texto es asombroso porque lleva al extremo el rechazo de los sistemas y de los ideales en función de los cuales habría que moldear la realidad. Lo decisivo es la praxis, y todo ocurre como si tuviera una lógica inmanente que no puede engañar".

> "Las reivindicaciones generales de la burguesía antes de 1789 estaban establecidas con más o menos tantas precisiones, mutis mutantis, como lo están hoy en día de manera bastante uniforme en todos los países sometidos al modo de producción capitalista, las primeras reivindicaciones inmediatas del proletariado. Pero, ¿tenía un francés cualquiera del siglo XVIII, de antemano, a priori, la menor idea de la manera en que las reivindicaciones de la burguesía francesa fueron llevadas a término? La anticipación doctrinal y necesariamente imaginaria del programa de acción de una revolución futura no hace más que apartar del combate del presente(...). En el momento en que estalla una revolución verdaderamente proletaria, las condiciones de su modus operandi directo e inmediato (aunque éste no sea precisamente de tipo idílico) se dará igualmente"32 (Carta de 1881 a Nieuwenhuis).

La decisión, la voluntad política y también, por supuesto, el carácter asambleístico y plebeyo de la toma de decisiones política, es lo que seduce a Marx. Una democracia donde el poder político alienado en la forma Estado es reabsorbido por las energías activadas del pueblo. Por eso es importante para Marx la revolución, como ya había señalado en la *Ideología Alemana*, como elemento activador, desalienante, de la participación de los excluidos.

Entendemos entonces que si bien Marx, desde su lectura del jacobinismo, concibe democracia en la segunda de nuestras acepciones, y como hemos dicho antes, ello es clarísimo en *El Manifiesto*, la concepción primaria está presente no sólo como un futuro perdido en el tiempo, sino en un "hacerse" en la Praxis del carácter plebeyo de la participación popular.

El Marx militante en Alemania, a su retorno a Colonia en pleno proceso revolucionario, cuando retoma sus escritos periodísticos en un periódico ahora claramente comunista, *La Nueva Gaceta del Rhin*, imprime como subtítulo *"Organo de la Democracia".* Es obvio que Marx pone a prueba sus ideas en la revolución de 1848. Sus

reflexiones sobre el Estado en ***El XVIII Brumario*** y el concepto de Dictadura del Proletariado que enuncia en 1851 son un producto claro de esta reflexión. Sin embargo, entendemos que esto no puede leerse como que Marx pasa de la segunda a la tercera definición de Democracia simplemente como una modificación del concepto de aquella por ésta.

Dos elementos aportan a nuestro favor: el primero es el hecho de que ni Marx ni Engels se plantearon nunca modificar el famoso término de "toma del poder del proletariado como conquista de la democracia". Habiendo citado antes la aclaración que ambos autores hacen en el Prólogo de 1872, donde señalan que la única modificación a ***El Manifiesto*** es la referida a la posibilidad para el proletariado de tomar el aparato de Estado y echarlo a andar a su favor sin destruirlo, resulta claro que no es una omisión el dejar la frase ***"conquista de la Democracia"*** en las versiones contemporáneas al Marx adulto.

El segundo elemento es que, en la misma época en que debate sobre el carácter y las dinámicas revolucionarias a la luz de la experiencia de 1848 y acuña la expresión 'dictadura del proletariado', Marx va generando un pensamiento paralelo, y menos conocido, sobre la posibilidad de la conquista del poder político por parte del proletariado en el marco de la república democrática. Es, como bien señala Texier, la discusión de la cuestión "anglosajona" enfrentada a la cultura política continental, donde prevalece la lógica de la Revolución.

Así en 1852, refiriéndose a los Cartistas, Marx escribe en *The New York Daily Tribune*: "Volvamos ahora hacia los cartistas, la parte políticamente activa de la clase obrera británica. Los seis puntos de la Carta por la que luchan no contienen nada más que la reivindicación del sufragio universal y de las condiciones sin las cuales el sufragio universal se reduciría a una ilusión para la clase obrera, como por ejemplo el voto secreto, una retribución para los miembros del Parlamento, elecciones generales cada año. Pero, en Inglaterra donde el proletariado constituye ampliamente la mayoría de la población, el sufragio universal equivale al poder político de la clase obrera (...) la introducción del sufragio universal en Inglaterra sería por consiguiente una medida mucho más "socialista" que las que han sido honradas con este nombre en el continente. Aquí, la dominación política de la clase obrera sería una consecuencia inevitable".

Y esto no es una acotación incidental. Texier encuentra más de diez textos donde Marx sostiene la diferencia de caminos entre "los anglosajones" y el continente. Incluso en una época tan avanzada como 1872, en el discurso de cierre pronunciado por Marx en Amsterdam citando conclusiones del Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores que había tenido lugar en La Haya, señala: "El obrero tiene que apoderarse un día de la supremacía política para asentar la nueva organización del trabajo; debe derribar la vieja política que sostiene las viejas instituciones (...) Pero no hemos pretendido que para llegar a este fin los medios fuesen idénticos. Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, los usos y las tradiciones de las diferentes regiones y no negamos que existen países como América, Inglaterra y si conociera mejor las instituciones de ustedes, añadiría Holanda, donde los trabajadores pueden alcanzar sus fines por medios pacíficos. Si esto es verdad, debemos reconocer también que en la mayoría de los países del continente es la fuerza la que tiene que ser la palanca de nuestras revoluciones; es la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo".

Señalemos que Democracia es, para los revolucionarios del siglo XIX, Sufragio Universal y también libertades políticas (por ejemplo, de prensa y organización política). Un tema que aparece más difuso, pero presente, es el del contenido social del término, que evidentemente establece un puente entre las tres definiciones que hemos encontrado.

Conclusiones (abiertas)

En la tradición marxista que abreva en la famosa ***Tesis 11 de Feuerbach***, detrás de cada reformulación de la teoría del Estado y de cada debate sobre el contenido de la Democracia está el afán no sólo de comprender la forma efectiva de la dominación por simple gusto gnoseológico, sino de configurar alternativas viables de cambio social. Porque en la comprensión de la esencia de la dominación, de sus resortes y características, está implícito el diseño de la estrategia viable para su transformación. De ahí que las disputas interpretativas sobre la naturaleza del estado capitalista y la sustancialidad de la democracia difícilmente puedan disociarse de posturas políticas, e incluso tácticas, tendientes a enfrentar el modelo dominante de una manera que, se presume, es la más apropiada para tener éxito en la empresa revolucionaria.

Por otra parte, cada vez que se revisan estos conceptos se lo hace desde un punto concreto de la historia, que ilumina el pasado e interroga el futuro desde una preocupación presente. De ahí que no sea lo mismo pensar el Estado a fines del siglo pasado que del presente, aunque sostengamos que los núcleos duros de la dominación capitalista sigan tan vigentes ahora como entonces. Claro que se trata de identificar precisamente el carácter de esos núcleos duros. Por eso hay que considerar que, aún cuando en las teorías marxistas del Estado hay un reconocimiento de la historicidad de las formas de dominación, siempre ha campeado cierto afán esencialista, en el sentido de atrapar los elementos esencialmente invariantes de la dominación.

Digamos que no es lo mismo pensar la naturaleza del estado capitalista y el carácter de la democracia teniendo como material empírico el fascismo, que el modelo interventor-benefactor o la redefinición neoliberal de los contornos estatales. La polémica entre Miliband y Poulantzas desarrollada desde fines de los años ‘60 en las páginas de la *New Left Review* y sus derivaciones, se instalan en el horizonte del modelo interventor-benefactor cuya crisis ya empezaba a evidenciarse. Y aunque no aparece nombrada como tal, la forma estatal del capitalismo desarrollado de la segunda posguerra tiñe las discusiones marxistas y posmarxistas de estos años y el renovado interés por desentrañar la naturaleza del estado capitalista.

De ahí que no podemos soslayar cuál es nuestro horizonte de reflexión, que agrupa un pasado inmediato, un presente conflictivo y un futuro incierto. Nosotros reflexionamos desde:

-La desaparición de los denominados “Socialismos Reales”, sin que esto implique una posición homogénea sobre su valorización y ni siquiera sobre las consecuencias de su caída.
-La teoría y la praxis del neoconservadorismo como actor político dominante en la escena mundial de los ochenta y mediados de los noventa, en tanto materialización de la más audaz ofensiva del Capital desde la revolución pasiva de la salida de los años veinte, fascismo incluido.
-El fenómeno denominado “globalización”, sin que necesariamente adscribamos a su conceptualización, con sus contradictorios efectos de desnudar el dominio del Capital Global y a la vez poner en duda la capacidad transformadora de la política en un espacio territorial.
-La postmodernidad como horizonte teórico-metodológico-filosófico: porque evidentemente no es lo mismo trabajar con el marxismo como material en el marco de un mundo donde prevalece la idea de Progreso encuadrado en el pensamiento de la Modernidad, que hacerlo cuando nociones fundantes como razón, contrato y discurso han sido cuestionadas como tales.
-Una época donde las conflictivas que emergen de la relación estructural del capitalismo (Capital-Trabajo) se materializan y están sobredeterminadas por un sinnúmero de contradicciones y actores que construyen una heterogeneidad desconocida o no desarrollada por el marxismo en ninguna de sus vertientes clásicas. Nos estamos refiriendo a la emergencia de las Plataformas Particulares, como el problema ecológico, de la mujer, de la orientación sexual, racial, de conflicto religioso. Y también a la reaparición virulenta de una temática trabajada por el Marxismo, pero en una dimensión difícilmente útil para su reemergencia actual: la cuestión de las nacionalidades.

El conjunto de los análisis marxistas ha puesto su foco sobre los estados nacionales desarrollados en cuanto esquemas de dominación que se ejercen sobre territorios delimitados. Las relaciones entre la base material y las formas políticas, entre las clases dominantes y las subalternas, y entre ambas y el aparato estatal, son miradas con el prisma de las democracias capitalistas más avanzadas en el momento de auge del modelo interventor benefactor.

Así, tanto Miliband como Poulantzas, y también Altvater, Hirsh, Offe, O´Connor, Anderson y otros, subrayan los límites del esquema benefactor para superar las barreras que impone el capitalismo a la plena satisfacción de los intereses materiales de las mayorías, pese a la promesa del fin de la historia -léase de la lucha de clases- augurada ya a fines de los cincuenta por Lipset. En una década de ascenso de la lucha de masas, estos autores ponen el acento en recordar la esencia clasista y opresiva del estado capitalista. Subrayan la imposibilidad del sistema para resolver la creciente demanda de igualación social abierta, precisamente, por la dinámica de participación política democrática. Los límites de la democracia capitalista quedan expuestos con claridad junto a los del estado mismo.

Esta lúcida lectura fue percibida también por el Neoconservadorismo, aunque su diagnóstico avanzó en términos opuestos: la supresión de las demandas que sobrepasaban las posibilidades de resolución dentro del esquema capitalista. Y los ochenta y primeros noventa han sido un muestrario de cómo esto se materializó en una reducción de las instancias estatales que servían para reproducir a las clases subalternas en condiciones de mayor legitimación y estabilidad del sistema capitalista. En términos de O´Connor, la primacía dada a garantizar la acumulación capitalista redundó en un intento de redefinición de la función legitimadora por la vía de la ofensiva ideológica neoconservadora. Porque para reimpulsar la acumulación era necesario achicar los gastos que, durante la vigencia del modelo benefactor y el pleno empleo, demandaba para las clases dominantes la aceptación consensual de las relaciones de producción capitalista por parte de las clases subalternas. Y aquí, si la supresión lisa y llana del sistema democrático no era políticamente viable, se trataba de imponer una nueva síntesis ideológica que expulsara demandas y deslegitimara los derechos conquistados en el período anterior.

En este punto, producto tanto de la reflexión teórica como de la visualización práctica del desmantelamiento del los estados benefactores, queremos introducir una suerte de “pregunta maldita”: ¿cómo puede ser que los capitalistas, que se benefician con la existencia de aparatos estatales que les aseguran, en última instancia, su dominación como clase, abominan de ellos y pretenden su reducción, mientras que los trabajadores, sujetos a esa dominación estatal que los condena a reproducirse como tales, reclaman una mayor presencia del estado?

En primer lugar, comencemos por una respuesta obvia. En tanto el estado sirve a la reproducción del capitalismo como sistema global, también impone restricciones a los capitalistas individuales. En términos poulantzianos, como factor de cohesión, el estado sintetiza intereses dispersos, muchos de los cuales debe sacrificar para preservar lo principal. Por eso no es extraño que los capitalistas no quieran pagar impuestos -que son una suerte de expensas comunes-, ni acepten de buen grado las leyes laborales -que preservan para todos el “bien” fuerza de trabajo- o la protección del medioambiente -para asegurar los derechos e intereses de las generaciones futuras en el goce de los recursos naturales. En este plano, la resistencia burguesa a las restricciones y costos del estado estuvo presente desde la organización misma de los estados nacionales. De ahí que establecer la “razonabilidad” de las funciones y el tamaño de las instituciones estatales haya sido siempre materia de controversia.

Por otra parte, si bien el aspecto coercitivo de la dominación estatal está presente para las clases subalternas, sobre todo cuando aparecen las fuerzas represivas en situaciones concretas, la identificación del estado como la expresión del interés general es el efecto más contundente de la existencia del estado como “tercero escindido” que subrayaba O´Donnell, y precisamente por ello está presente incluso cuando no cumple

su papel supuestamente “neutral”. Porque en la queja por las omisiones u acciones hostiles del estado está presente un “deber ser” que se entiende incumplido. Aquí está el nudo del fetiche atado por la ficción de la democracia política, aún en ausencia franca de la democracia real. Sin embargo, la cuestión es más profunda e implica núcleos de buen sentido. Porque en la inclusión en la estructura estatal de intereses concretos de las clases subalternas está presente el componente insoslayable de la conquista en el proceso de lucha de clases, aunque no se manifieste como expresión conciente. Si desechamos la idea de que todo lo que hace el estado es, por definición y como criterio invariable, objetivamente favorable a los intereses dominantes, podemos entender cómo en el estado cristalizan instituciones que expresan relaciones de fuerzas dadas en diversas coyunturas de la lucha de clases. De ahí que los trabajadores defiendan todas las conquistas de la etapa benefactora: porque aún con su esencial imposibilidad de revertir el orden existente, reflejan un momento de la lucha del que no se quiere -ni se debe- volver atrás sin pelea.

Precisemos el concepto: los conflictos sociales tienen como referencia al estado. Su constitución como problema político -su ingreso en la Agenda Pública, diríamos- es el producto de una relación de fuerzas que cristaliza en una política, en una institución estatal. La génesis de un conflicto, su definición en términos de una política, la “ciudadanización” del reclamo -que implica una sustancialidad democrática-, es lo claramente entendido como aquello que deben defender los sectores subalternos.

Pero, al mismo tiempo, una vez que la temática ha ingresado al aparato estatal, es extrañada con respecto a los portadores originales de la demanda y pasa a formar parte de las lógicas reproductoras del estado capitalista o las internas de la reproducción de la burocracia estatal. Y aquí es donde se produce la operación que, en el tiempo, genera que esa agencia pública ya no sirva efectivamente para resolver la demanda social en los mismos términos planteados originalmente. Esta es la fisura por donde se cuela muchas veces el diagnóstico necoconservador.

Por eso hoy, a la vuelta del experimento neoconservador, la resolución de la paradoja de la relación “clases subordinadas-demandas públicas sobre el Estado Capitalista-defensa de lo conquistado/cristalizado en instituciones” pasa, a nuestro juicio, por dotarnos de una perspectiva teórico-política capaz de dar cuenta de esta contradicción. Se trata no de reivindicar la reificación estatal en abstracto, sino de rescatar el “núcleo de buen sentido” implicado en la génesis del conflicto cristalizado en una política o aparato estatal dado.

Está claro que aún la mejor ley laboral expresa los límites de la relación social capitalista, porque se inscribe, por definición, en ella. Sin embargo, no da lo mismo cualquier demarcación de derechos, algo que bien saben los capitalistas. Por eso, es en la materialidad del estado donde se expresan las contradicciones y las complejas y variables relaciones de fuerzas, de donde queda claro que el estado no es un mero reflejo de los intereses dominantes sino expresión, forma, del conflicto de clases.

El debate se ha trasladado hoy a un escenario donde la delimitación nacional del poder estatal se ha vuelto muy problemática. Mientras la definición de aspectos sustantivos del desarrollo material de una sociedad se da fuera de las fronteras del estado nacional, y por tanto es difícil de manejar para éstos, el ejercicio de la coacción sobre las personas que ocupan ese espacio territorial nacional sigue siendo, principalmente, materia de la acción estatal. Y en esa dificultad de gobernar las variables económicas están incluidos los límites para disciplinar a los capitalistas individuales e imponerles condiciones que garanticen la reproducción global del estado qua capitalista definida en términos políticos.

Entonces, hoy ‘menos estado’ puede ser sinónimo de menor capacidad para disciplinar a la clase dominante en función de criterios políticos que incluyan los intereses de los trabajadores como parte de la reproducción del sistema capitalista dentro de los límites territoriales del estado nación. Menos aparatos estatales, hoy, puede significar una menor protección de aquellos intereses de los trabajadores que cristalizaron en instancias

materiales concretas. No se trata entonces de defender “El Estado Capitalista”, sino aquellas instancias que expresan, aún contradictoriamente, los intereses de las clases subalternas. Se trata de redefinir esas instancias, volverlas a dotar de su sentido original desvirtuado en su expresión material concreta.

En ese sentido, debemos entender que “más estado” puede ser también más posibilidad de injerencia política, es decir, más peso de los mecanismos democráticos para vehiculizar los intereses de los trabajadores por sobre la imposición de la lógica del mercado. Claro que para que ello sea posible es necesario construir relaciones de fuerzas sociales capaces de oponerse al inmenso poder amasado por el capital en el terreno del mercado globalizado. Y aquí también tropezamos, en primer lugar, con los límites territoriales. Para enfrentar al capital global hace falta un estado definido también en términos globales, y por ende gobernable políticamente con criterios globales. Pero, en segundo término, están los límites propios de la construcción de representaciones políticas capaces de trascender los formatos clásicos de la democracia representativa para incluir la multiplicidad de conflictos instalados en la sociedad capitalista. La actual crisis de representación pasa, precisamente, por la imposibilidad de la dirigencia política para ofrecer una lectura y una práctica verdaderamente alternativas al orden existente.

Como antes, como siempre, la posibilidad objetiva de gestar una alternativa sólo cobrará vida y sentido en un proceso de lucha en el que interviene la subjetividad de los actores dispuestos a encarnarla. No se trata, entonces, de la persecución del sueño imposible de un mundo mejor a partir de que todos comprendan que deben ser buenos y caritativos, sino de impulsar herramientas políticas -no morales- posibles de construir. Es aquí donde el proyecto del marxismo puede retomar su vitalidad, puede recobrar su sentido de la historia y rescatarse del rincón de las utópicas expresiones de buenos deseos al que quieren empujarlo. Porque lo difícil de la tarea no la convierte en irreal o imposible. Sólo muestra la cantidad de fuerzas que es preciso articular para lograrlo.

Y así como no es posible desarrollar una política que revierta la relación desfavorable a los sectores subordinados sin una reflexión que reconocemos contradictoria y no cerrada, tampoco podremos avanzar si no somos capaces de enfrentarnos valientemente a la cuestión democrática. Diciéndolo claramente, es preciso que el proyecto marxista se encuadre al interior del proyecto democrático, escapando a toda tentativa de fundación estatalista, pero a la vez no sometiéndose al chantaje de enfrentar como pares opuestos a estado y mercado. Entendemos que ello es posible recuperando y desarrollando lo que hemos denominado la primera definición de Democracia de Marx.

En síntesis, deberíamos pensar el lugar de la Democracia en su relación con el Socialismo. Así, nuestras opciones son: o bien pensamos, “clásicamente”, que la democracia es un régimen político (el mejor, pero régimen político al fin) del modo de producción capitalista, o incluso, avanzando más al estilo Engels, que es un régimen político, pero pasible de ser pensado “verdaderamente” como el poder de las mayorías.

Bibliografía

Althusser, Louis, Ideología y aparatos ideológicos del Estado, en Filosofía como Arma de la Revolución, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1984.

Althusser, Louis, *La revolución teórica en Marx*, Pasado y Presente, 1973.

Holloway, John y Sol Picciotto, *State and Capital: a Marxist Debate*, University of Texas Press, London, 1978.

Lenin, *El Estado y Revolución*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973.

Marx, Karl, *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973.

Miliband, Ralph, *El Estado en la sociedad capitalista*, Siglo XXI, México, 1985.

Miliband, Ralph, *Marx y el Estado*, en Horacio Tarcus (Comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista*, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

Poulantzas, Nicos, *Estado, Poder y Socialismo*, Siglo XXI, México, 1985.

Poulantzas, Nicos, *Poder Político y Clases Sociales*, Siglo XXI, México, 1986.

Rousseau, Jean Jacob, *El Contrato Social,* CEAL, Buenos Aires, 1985.

Texier, Jacques, *Democracia y Revolución*, Colección Teoría y Política, Buenos Aires, 1994.

Notas

1 Extractado de Miliband, Ralph, *Marx y el Estado,* en Tarcus, Horacio (comp.) *Debates sobre el Estado Capitalista,* Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

2 Miliband, Ralph, op.cit.

3 Marx, Karl, artículo aparecido en la *Rheinische Zeitung,* 195, en Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1982.

4 Marx, Karl, ídem anterior.

5 Marx, Karl, ídem anterior.

6 Marx, Karl, ídem anterior.

7 Marx, Karl, ídem anterior.

8 Marx, Karl, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel,* Editorial Claridad,
Buenos Aires, 1946.

9 Marx, Karl, ídem anterior.

10 Marx, Karl, ídem anterior.

11 Marx, Karl, ídem anterior.

12 Marx, Karl, ídem anterior.

13 Marx, Karl, ídem anterior.

14 Marx, Karl, *La Cuestión Judía,* en OME Volúmen 5, Barcelona, 1978.

15 Marx, Karl, *La Sagrada Familia,* Claridad, Buenos Aires, 1975.

16 Marx, Karl, *La Ideología Alemana,* Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1982.

17 Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía,* Editorial Progreso, Moscú, 1918.

18 Lenin, Vladimir, *El Estado y la Revolución,* Editorial Anteo, Buenos Aires, 1974.

19 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista,* Editorial Anteo, Buenos Aires, 1975.

20 Marx, Karl, ídem anterior.

21 Poulantzas, Nicos, *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista,* Siglo XXI, México, 1986.

22 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.

23 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.

24 Poulantzas, Nicos, ídem anterior.

25 Holloway, John y Sol Picciotto, *State and Capital: a Marxist Debate,* University of Texas Press, London, 1978.
26 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista,* op.cit.

27 Marx, Karl, ídem anterior.

28 Marx, Karl, Prefacio de 1872 a la Edición Alemana, en 29 Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista,* op.cit

30 Rousseau, J.J., *El Contrato Social,* Alba, Madrid, 1996.

31 Rousseau, J.J, ídem anterior.

32 Marx, Karl, *Lucha de Clases en Francia,* Editorial Anteo, Buenos Aires, 1974.

33 Texier, Jacques, *Democracia y Revolución,* Colección Teoría y Política, Buenos Aries, 1994.

PARA LEER AL MARXISMO ANALÍTICO: CONTROVERSIAS METODOLÓGICAS E IMPLICANCIAS TEÓRICAS

María Alicia Gutiérrez

1. Introducción

Los vastos procesos de transformación en curso, tanto la recomposición capitalista iniciada a mediados de los setenta como el deterioro y súbito desplome de los "socialismos realmente existentes", han afectado el universo de las construcciones teórico-metodológicas de las ciencias sociales, y de este modo a las herramientas con que contamos para reflexionar sobre la realidad social.

La crisis de los países del Este, tanto su nueva y conflictiva realidad como los graves problemas que para la estabilidad del mundo capitalista plantean las sucesivas crisis financieras, han abierto el debate sobre el destino del mundo socialista pero también del capitalista. La historia no sólo no ha llegado a su fin sino que, contrariamente a lo que pensaba Francis Fukuyama, parece encontrarse todavía muy lejos de esos vaticinios. En realidad, una nueva vuelta de página de la historia coloca en primer plano como nuevos dilemas a los viejos problemas: pobreza, injusticia, desigualdad, para mencionar solo algunos de los más importantes.

El mundo académico no podía permanecer ajeno a estos momentos de incertidumbre.

Es quizás esta obligada puesta entre paréntesis de las grandes síntesis, de las teorías totalizadoras, lo que desafía la agudeza imaginativa de todos los teóricos, muy especialmente los marxistas, quienes se ven forzados, quizás para poder seguir siendo tales, a revisar algunos principios sustanciales de su arquitectura teórica. Una de las más lúcidas cabezas del marxismo analítico, el economista John Roemer, planteó en términos clarísimos los grandes desafíos del marxismo de nuestro tiempo: dar respuestas a la crisis del mundo socialista y aceptar la dificultad de concretar la desaparición del capitalismo (de Francisco, 1988, p.220).

Por otra parte, la presencia masiva y dominante que han conquistado en los principales centros académicos estadounidenses, especialmente en el área de estudios de política norteamericana, las teorías de la "elección racional", el "individualismo metodológico" o la "economía neoclásica" aplicada a las ciencias sociales, términos todos ellos equivalentes en la visión de Adam Przeworski (Przeworski,1987, p.99), obligó tanto a los marxistas como a quienes se inscriben en las corrientes teóricas más tradicionales a repensar algunos de los problemas

centrales de la teoría. En efecto, el paradigma emergente colocaba una serie de exigencias -y revelaba un conjunto de lagunas explicativas- en relación con la comprensión de las acciones y estrategias de comportamientos individuales que las teorías basadas en el análisis de los agregados colectivos no podía, al menos en principio, resolver adecuadamente.

De esta forma, la arremetida del individualismo metodológico, que según Przeworski es la más formidable que han experimentado las ciencias sociales desde 1890 y por la cual se intenta "imponer el monopolio del método económico a todos los estudios de la sociedad", produjo una importante fisura en ciertas premisas aparentemente inamovibles del marxismo (Przeworski,1987,p.97).

Si bien nuestra impresión es que éste tiene posibilidades de salir fortalecido una vez que haya "saldado las cuentas" con los nuevos desarrollos teóricos, lo cierto es que el auge de dichas teorizaciones trajo consigo una significativa reproblematización del pensamiento marxista y un grado considerable de perplejidad entre sus seguidores.

La particularidad del marxismo en tanto pensamiento teórico, método de análisis de la realidad pero también proyecto político transformador, lo hizo altamente vulnerable no sólo a las crisis académicas sino también a las vicisitudes de los movimientos políticos que se articulan en su nombre. Una vez agotado el auge "progresista" de los '60 e inicios de los '70, el reflujo de estas fuerzas políticas precipitó la necesidad de reflexionar sobre la viabilidad o no de las estrategias de transformación social. Frente a la caída del Muro de Berlín, y el consecuente desvanecimiento de las expectativas del triunfo final del socialismo, aquellas necesidades se convirtieron en acuciantes.

El marxismo, que en los años setenta se había constituido como una vigorosa corriente de pensamiento en las grandes universidades de Europa y América del Norte, inicia un proceso de reformulación que culmina en lo que hoy conocemos como el "marxismo analítico" (Wright,1989,p.37). Este proceso se verifica principalmente en los Estados Unidos y el Reino Unido, localización geográfica que podría explicarse, según Perry Anderson, por el desarrollo de la filosofía analítica en el mundo anglosajón y los desplazamientos producidos por la crisis del "marxismo occidental" y el colapso de la hegemonía latina en esta corriente teórica.

No sorprende por lo tanto constatar que un grupo de profesores de prestigiosas universidades europeas y norteamericanas, convocados básicamente por Gerald A. Cohen (filósofo canadiense, autor de un excelente libro titulado *La Teoría de la Historia de Karl Marx. Una Defensa* y profesor de Teoría Social y Política en Oxford1) a reunirse en Londres en 1979 comienzan a discutir sobre la pertinencia de las categorías e hipótesis fundamentales del marxismo clásico en la época contemporánea. Esta primera reunión fue la plataforma de lanzamiento de esta nueva escuela de pensamiento marxista, y en sus sucesivas reuniones anuales se empezaron a analizar sistemáticamente las elaboraciones de cada uno de los integrantes. El grupo estuvo constituido fundamentalmente por los que asistieron a la reunión fundacional. Ellos son, aparte del ya mencionado Gerald A. Cohen, los siguientes: John Roemer (economista de la Universidad de California, Davis), Jon Elster y Adam Przeworski (politólogos de origen noruego y polaco respectivamente, ambos profesores de la Universidad de Chicago), Robert Brenner (pieza central del célebre debate que lleva su nombre acerca de la transición del feudalismo al capitalismo, actualmente profesor en la Universidad de California, Los Angeles) y Erik Olin Wright (sociólogo norteamericano, profesor de la Universidad de Wisconsin). El grupo se completa además con otros académicos como Philippe Van Parijs, Robert Van der Veen, Pranab Bardhan, Hillel Steiner y Samuel Bowles. Inicialmente este grupo utilizó una expresión levemente soez para autodenominarse, "No Bullshit Marxism Group", y recién en 1986 comienza a circular el nombre de "marxismo analítico" para referirse a la escuela de pensamiento que estaban creando.

Las diferencias al interior del grupo, no sólo en términos teóricos sino también en adscripciones políticas y orígenes disciplinarios, obligaron, en un esfuerzo por hallar un espacio común que los convocara, a definir algunos de los temas acerca de los cuales era fundamental establecer el diálogo y la confrontación. Wright explica cuáles fueron los ejes convocantes en los que se centraron la discusión y el intento de reformulación teórica emprendidos por esta corriente: “el concepto de explotación, el individualismo metodológico, la crítica ética del capitalismo...; la centralidad del concepto lucha de clases en las transiciones históricas, y la viabilidad económica de la reforma del estado de bienestar mediante un sistema de transferencia incondicional de ingresos a todos los ciudadanos” (Wright, 1989, p.38).

En las páginas que siguen tomaremos como eje central las reflexiones metodológicas del “marxismo analítico”, las cuales configuran el punto de partida para el análisis de las cuestiones anteriormente planteadas.

2. Individualismo metodológico, teoría de juegos y modelos de acción racional

En la polarización planteada entre el marxismo y la denominada ciencia social “burguesa” se produjo una ruptura en el terreno metodológico.

Se argumentaba que la teoría marxista pretendía ser “científica”, holística, anti-empirista y anti-positivista, en tanto que las ciencias sociales convencionales caían en el campo de la ideología, la preocupación por el descubrimiento de los “microfundamentos” de la vida social, el respeto a los cánones del empirismo y el positivismo.

Pero lo cierto es que, más allá de estas posturas teórico-éticas, algunos problemas metodológicos de significativa importancia no han sido claramente resueltos.

Probablemente el individualismo metodológico ha contribuido más que otra corriente epistemológica al señalamiento de esas debilidades.

Varios años antes del actual debate, la teoría de Olson había centrado su preocupación en el intento de explicar las acciones colectivas prestando crucial atención a la acción racional de los individuos, bajo el supuesto que son ellos quienes buscan la optimización de sus conductas. En ese sentido la acción colectiva aparece como el resultado del efecto maximizador de los individuos, quienes deciden en condiciones óptimas de selección de preferencias si cooperan o no entre sí.

La dificultad de interpretar la acción colectiva a partir de la comprensión de la acción individual fue una preocupación central de la metodología weberiana. Si bien fue explícita al recoger la tradición diltheyana acerca de la contradicción entre:

a. “la posibilidad de comprender desde adentro, de revivir, hasta cierto grado, los hechos de la sociedad y
b. la dificultad de hallar uniformidades en el campo de la sociedad a causa de la diversidad y la singularidad de los individuos respecto de los cuales el juego de causas eficientes es reemplazado por representaciones, sentimientos, motivos”, planteó, frente al positivismo, como una preocupación en las ciencias sociales “el carácter mas hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación”(Vasilachis de Gialdino, 1994).

Varios autores del marxismo analítico, como JonElster, John Roemer, Adam Przeworski y Gerald A.Cohen, han asumido que “...lo peculiar del marxismo son sus afirmaciones esenciales sobre el mundo, y no su

metodología, y que los principios metodológicos que según muchos de ellos distinguen al marxismo de sus rivales son indefendibles, si no incoherentes" (Levine, Sobert y Wright,1986/87).

Así, partiendo de la premisa de que no existe un método propio del marxismo, estos autores han propiciado la combinación del individualismo metodológico, de la teoría de juegos y de los modelos de acción racional, es decir, el arsenal metodológico de las llamadas "ciencias serias", con el propósito de preservar las importantes y explicativas categorías teóricas del marxismo. Ahora bien, ¿qué es el individualismo metodológico, y cuáles sus premisas fundantes?

Jon Elster entiende por individualismo metodológico "...la doctrina de que todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) sólo son en principio explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y sus creencias). Esta doctrina no es incompatible con ninguno de los siguientes enunciados:

a. los individuos tienen a menudo objetivos que afectan al bienestar de otros individuos;
b. tienen creencias relativas a entidades supraindividuales que no son reductibles a creencias relativas a individuos" (Elster,1984, p.22).
En síntesis, y como reitera este mismo autor, "... pasar de las instituciones sociales y las pautas globales de comportamiento a los individuos es el mismo tipo de operación que pasar de las células a las moléculas" (Elster,1987, p.5).

Esto plantea al marxismo la necesidad de hallar los microfundamentos que permitan reconocer en el microuniverso los mecanismos y los procesos que actúan a nivel individual, porque sin ello, en palabras de Elster, "...las grandes reivindicaciones marxistas acerca de las macroestructuras y el cambio a largo plazo están condenadas a permanecer en un nivel especulativo" (Elster,1987, p.23).

Incidentalmente, esto pondría en evidencia la carencia de una teoría del sujeto en el marxismo clásico.

Elster sostiene que las ciencias sociales en general, pero muy especialmente el marxismo, están invadidas por explicaciones funcionalistas en las cuales los resultados son reconstruidos como si fueran las causas, añadiendo que este tipo de explicación sólo es válida en la biología2. El meollo de la crítica elsteriana se centra en la adopción por parte del marxismo de paradigmas funcionalistas que consisten en proponer una acción sin actor o "...un predicado sin sujeto" (Elster,1984, p.24).

Por lo tanto, si no existe nada parecido a la teoría de la selección natural en las ciencias sociales, parece inevitable, según Elster, entender que el único camino posible para éstas es una explicación mixta: "...una interpretación intencional de las acciones individuales y una explicación causal de su interacción", en tanto los sujetos tienen intenciones y en la interacción de dichas intenciones tendrá su lugar la teoría de los juegos. "La necesidad de una teoría de juegos se plantea tan pronto como los actores individuales dejan de considerarse unos a otros como restricciones impuestas a sus acciones y empiezan a considerarse como seres intencionales... La esencia del pensamiento estratégico es que nadie puede considerarse como un privilegiado en comparación con los demás: cada uno tiene que decidir partiendo del supuesto de que los otros son racionales en la misma medida que él" (Elster,1984, p.39).

Así, la adopción del individualismo metodológico involucra linealmente a la teoría de juegos y los modelos de acción racional como la única opción "racional" y explicativa que permitiría al marxismo dar cuenta de sus concepciones más "fuertes" y de la posibilidad del cambio.

No obstante, no queda muy claro cómo, partiendo de la acción individual y de la multiplicidad de opciones del actor racional, sería posible explicar el comportamiento de “agregados” tales como el capitalismo, el estado o las clases sociales. Si se admite que el todo es igual a la suma de las partes, el problema quedaría resuelto. Pero si se toma como verdadero lo que el propio Elster plantea acerca de la existencia de entidades supraindividuales, no se comprende cuál podría ser la operación lógica que las explicara.

Una pequeña digresión: parece importante aclarar algunas cuestiones en relación al problema de la información requerida para conformar un mapa acabado de las opciones racionales. Si aquella es completa o perfecta y el individuo actúa racionalmente, se elegirá la mejor opción. Pero si la información es parcial o imperfecta, nos encontramos ante una situación de significativa incertidumbre. Lo importante, dirán los adláteres de la teoría de los juegos, es lograr el “punto de equilibrio”, de suerte tal que con la información accesible sea posible elegir una opción óptima en el logro de una situación de equilibrio. La pregunta, obviamente, es cuál es el umbral mínimo de información que se requiere para que un actor individual o colectivo pueda fundamentar una elección racional. En el caso de los países del Tercer Mundo, en donde la información no sólo es ostensiblemente imperfecta sino que, además, el acceso a ella está fuertemente bloqueado por la apropiación cuasi monopólica que de la misma hacen los grupos dominantes: ¿se puede avanzar demasiado lejos en nuestra comprensión de los procesos sociales y políticos con modelos que postulan la racionalidad de las decisiones y un acceso casi ilimitado a la información?

Wright contaba que cuando era estudiante se veía sistemáticamente enfrentado a la necesidad de probar empíricamente, ante los representantes de la sociología positivista, la “verdad” contenida en los principios teóricos a los cuales adhería. Por eso sostiene que, para el marxismo es de fundamental importancia armarse de una herramienta metodológica que le permita neutralizar el cuestionamiento del positivismo que lo excluye del ámbito de la ciencia. La intención de los analíticos va a estar centrada en una doble articulación: por un lado las categorías teóricas marxistas, cuya preeminencia está fuera de discusión, y por el otro el desarrollo de un método concreto de análisis que permita una adecuada e inequívoca referencia a los antecedentes empíricos y que despoje al marxismo de toda reminiscencia metafísica. De ello dan cuenta los trabajos del mismo Wright sobre las clases sociales, los de Robert Brenner sobre la transición del feudalismo al capitalismo, los de Adam Przeworski sobre la social democracia y los partidos políticos en los capitalismos avanzados, o los de Joel Rogers acerca de la interacción entre el estado y el movimiento obrero en la historia norteamericana. “Mientras que ninguno de estos proyectos se basan en la creencia de un “test” empírico simple para probar ideas teóricas complejas, todos sin embargo concuerdan con el precepto científico convencional de que los avances teóricos dependen, al menos en parte, de su vinculación con datos relevantes derivados de la investigación empírica” (Wright,1989, p.42).

Esto conduce a la necesidad de hallar y articular los microfundamentos constitutivos de la macroteoría, pero esa evidencia, de acuerdo a Wright, no implica necesariamente la adopción del individualismo metodológico, y mucho menos realizar el análisis de los microfundamentos desde los modelos de acción racional. Según Levine, Sober y el propio Wright “hay muchas otras clases posibles de microfundamentos de los fenómenos sociales. Se pueden utilizar también las teorías de la socialización que hacen hincapié en la inculcación de las normas, los hábitos y los rituales, o incluso las teorías psicoanalíticas del inconsciente. La teoría marxista de la ideología, entendida como una teoría del proceso de formación de los sujetos sociales, puede también servir de base para la elaboración de los microfundamentos” (Levine et a1,1987,p.155).

Como puede observarse, la necesidad de analizar los microfundamentos parece ser un punto de convergencia dentro de esta corriente teórica, aunque no así la metodología utilizada para estudiarlos. La relevancia de este enfoque está centrada en la posibilidad de conocer más exhaustivamente el universo a investigar, para así formular las preguntas y los objetivos de la investigación de manera más precisa. Esto habrá

de producir grandes beneficios para la ciencia, al encontrar respuestas con un mayor grado de exhaustividad y alcance explicativo.

3. Conclusiones

Parece evidente que la crisis desatada en los últimos años en el mundo académico obligó al marxismo a caminar sobre sus pasos y de ese modo reformular algunos de sus “verdades” aceptadas hasta entonces como inapelables.

El eje de esta revisión se situaba en la dificultad de encontrar desde el marxismo (y ése fue el tradicional flanco de ataque de sus adversarios) un método de análisis empírico que permitiera darle estatuto de ciencia reconocida al materialismo histórico. Enfrentados con la necesidad de comprobar fácticamente sus hipótesis, los marxistas analíticos adoptaron el individualismo metodológico, la teoría de juegos y los modelos de acción racional como la tabla de salvación que consagraría la cientificidad de sus trabajos.

Este esfuerzo de los marxistas analíticos suscita no pocos interrogantes. Su preocupación por dotar a la teoría de una sólida base empírica y por el cuestionamiento de algunas de sus debilidades es enriquecedora. Ello no obsta la necesidad de reflexionar sobre algunos aspectos que también merecen ser cuidadosamente examinados: ¿es posible articular la relación entre las categorías holísticas del marxismo clásico y el modelo de acción racional como recuperación de la acción individual sin hacer mella en el núcleo fundamental y distintivo de esta tradición teórica?

Por otro lado no es menos cierto que la aplicación de estos modelos enfrenta ciertas dificultades basadas en la concepción de racionalidad, implícita en ellos. Por citar uno, es sabido que los resultados de investigaciones en el terreno de la psicología sostienen que el actor puede a veces elegir acciones que no lo benefician y que no son racionales, con lo cual no sería tan evidente la existencia de la acción racional como una constante en todo momento y lugar.

En relación con el concepto de “conflicto”, parecería que el modelo está pensado para sociedades que se articulan sobre la base de una búsqueda del equilibrio óptimo a través de modelos de cooperación o dilemas que finalmente se resuelven por la vía del consenso. Nuestra impresión es que ni siquiera los así llamados ‘Juegos no cooperativos” incluyen la idea de conflicto en términos compatibles con el sentido estructural que dicho concepto tiene en la teoría marxista. El principal problema que de allí se desprende se vincula a la centralidad del conflicto en la teorización marxista, al punto que resulta imposible interpretar cualquier proceso histórico sin su concurso, aún cuando el concepto mismo de historia se encuentre cuestionado debido al fracaso de los socialismos reales y la concepción lineal del avance de la historia.

De todos modos, parece irrefutable la saludable reformulación que el marxismo analítico introdujo en las preocupaciones sobre la rigurosidad del método, intentando sin lugar a dudas aggiornar al marxismo a las nuevas preocupaciones, y quizás dar respuestas en el terreno académico que pudieran cristalizarse en acciones políticas frente a la crisis.

Parafraseando a Wright, quien se interrogara acerca de qué tiene de media la clase media, convendría preguntarse :¿Qué tienen de marxistas los marxistas analíticos? Este planteo generó polémicas al interior del propio marxismo, manifestadas en forma de adhesiones y cuestionadores rechazos.

Quizás esta pregunta no sea la más relevante, pero nos parece que constituye el dilema más difícil de dilucidar.

Nuestra impresión es que una discusión seria sobre este punto sería importante para el inicio en América Latina de una profunda revisión de algunos problemas sobre los que recién se está comenzando a reflexionar. Es por eso que Perry Anderson acordaría en darle la bienvenida a esta puesta en duda y discusión de ciertos principios teóricos del marxismo clásico sin que por ello adscriba a las tesis del individualismo metodológico, puesto que el resultado final habrá de ser un robustecimiento de la cientificidad de la teoría: “La presencia de errores es uno de los signos de toda ciencia: la afirmación de que no los hay sencillamente ha desacreditado la pretensión del materialismo histórico de ser una ciencia” (Anderson,1985, p.137).

Adam Przeworski, sin embargo, se inclina por aceptar el individualismo metodológico, observando no obstante que su aplicabilidad mediante la teoría de los juegos no ha logrado todavía el desarrollo suficiente como para permitir su cabal aplicación a algunos conceptos holísticos como el estado, el capitalismo y las clases sociales. De todos modos su actitud abre un crédito al desarrollo futuro de la teoría de los juegos y con ello a los modelos matemáticos, que en su interacción con la teoría marxista podría llegar inclusive “...a explicar la historia... en función de las acciones de los individuos orientadas hacia unos objetivos” (Przeworski, 1987, p.136).

Una de las posiciones más criticas en relación a los marxistas analíticos, formulada por Ellen Meiksins Woods, sostiene que el análisis teórico y epistemológico de esta corriente transita por caminos análogos a los que recorrieran en su momento el althusserianismo y el post-marxismo. Ellos también comenzaron estableciendo la necesidad de fundar la “cientificidad” del marxismo y concluyeron con su repudio teórico y práctico. Dado que éstos situaron el eje del cambio en el discurso y no en los verdaderos protagonistas, y que los analíticos lo hacen en el plano abstracto de las decisiones racionales y los dilemas de la teoría de los juegos, surgen serias dudas acerca de si los nuevos teóricos están refiriéndose a lo que efectivamente ocurre en la historia (Wood, 1989).

Lo cierto es que, más allá de acuerdos o desacuerdos, el desafío está planteado. Los marxistas académicos anglosajones, con una producción de enorme envergadura y la firme convicción de salvar al marxismo del olvido, se han hecho cargo del mismo y año a año reformulan y dan respuestas a los interrogantes más conflictivos del marxismo clásico. Sería de enorme importancia para quienes de alguna manera compartimos estas preocupaciones que nuestros teóricos debatiesen sobre ellas y sobre otras quizás más acuciantes, y así colaborar en la rearticulación de un pensamiento progresista, fortalecido desde la teoría, frente a la arrolladora embestida del neoconservadorismo.

Este artículo , publicado en Doxa Nro. 2, Buenos Aires, Noviembre de 1990, fue el resultado de las inquietudes surgidas en un Curso de Verano de la Universidad de California, San Diego, sobre Sistema Político Norteamericano. Agradezco a mis compañeros latinoamericanos las largas horas de intercambios tratando de dilucidar, con la perspectiva del Sur, algunos de los conceptos allí aprendidos.

Mi agradecimiento a María Clelia Guiñazú, compañera de EURAL, quien colaboró intensamente en la revisión de todos y cada uno de los conceptos aquí vertidos. Finalmente y muy especialmente, mi agradecimiento a Atilio Boron por el camino compartido “tras las huellas” de la utopía.

Bibliografía

de Francisco, Andrés, (1988) “Marxismo Analítico: teoría y método”, *Zona Abierta,* Nro. 48/49 (Julio/Diciembre)

Przeworski Adam (1987) “Marxismo y Elección Racional”, *Zona Abierta* 45 (Octubre/Diciembre)

Wright Erik Olin (1989) “What is Analytycal Marxism” en *Socialíst Review,* Vol.19.4 (Octubre/Diciembre)

Levine Andrew, Sobert Elliott y Wright Erik Olin (1986/87) “Marxismo e individualismo metodológico”, *Zona Abierta* 41142 (Octubre/Marzo)

Elster Jon (1984) “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológíco”, *Zona Abierta* 33, (Octubre/Diciembre)

Eister Jon (1987) *Making sense of Marx* (Cambridge, Cambridge University Press)

Anderson Perry (1985) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México, Siglo XXI)

Wood Ellen Meiksins (1989) “Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle” en *New Left Review, 177 (S*eptiernbre/Octubre)

Powers Nancy (1990) “Rational Choice Theory: A Critique of the Theory and Practice of an Economic Model for Political Science”, mimeo

Carver Terell and Paul Thomas (1995) *Rational Choice Marxism (Pennsylvania,* The Pensylvania University Press)

Roberts Marcurs (1996) *Analytical Marxism. A Critique (London,* Verso)

Vasilachis de Gialdino Irene (1994) “El aporte de Max Weber al surgimiento del paradigma interpretativo en la sociología” en Agulla Juan Carlos, *Cuadernos Weberianos I* (Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias)

Datos biográficos

María Alicia Gutiérrez, socióloga, Master en Estudios Europeos Universidad de Brafford (Inglaterra). Docente Universidad de Buenos Aires, investigadora EURAL. Miembro del colectivo editorial de la Revista Doxa.

1 (Madrid, Siglo XXI de España-Editorial Pablo Iglesias, 1986)

2 Para la discusión sobre el análisis funcionalista en el marxismo ver, además de los trabajos ya citados , Wood Allen W. “Materialismo histórico y explicación funcional” en *Zona Abierta* 43 -44-Abril- Setiembre 1987. Cohen G.A. “Réplica a Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos de Elste? en *Zona Abierta* 33 - OctubreDiciembre 1984.

Van Parijs Philippe “El marxismo funcionalista rehabilitado. Comentario sobre Eiste? en *Zona Abierta* 33 -Octubre-Diciembre 1984.

De Francisco, Andrés “Marxismo Analítico: teoría y método”. en *Zona Abierta* 48-49. Julio-Diciembre 1988 .

MARXISMO ANALÍTICO Y JUSTICIA: ¿MÁS ALLÁ DE RAWLS?

María Clelia Guiñazú

¿ Existe en el pensamiento marxista una concepción específica sobre la justicia? Esta pregunta surge casi naturalmente cuando nos concentramos en los aspectos estrictamente normativos de la teoría marxista. La respuesta no es tan sencilla como podría parecer a primera vista. Por una parte, la concepción de Marx sobre la sociedad, la política y la economía proporciona una explicación acerca de por qué sociedades basadas en diferencias de clase -especialmente las sociedades capitalistas- se sustentan en mecanismos de explotación y son, por ende, injustas. Sin embargo, la visión de Marx sobre la justicia misma es mucho menos específica. En particular, sus comentarios sobre el ideal comunista ofrecen solamente un esquema muy preliminar con respecto a cuáles deberían ser los principios rectores de una sociedad justa. Por otra parte, la tradición marxista ha ignorado largamente el examen de la idea misma de justicia1. Esta falta de interés se vincula, entre otros factores, al legado de la propia concepción de Marx sobre la política y la justicia "burguesas". Esquematizando, Marx consideraba a aquélla última como un velo que oscurecía el carácter de clase de la dominación burguesa en el capitalismo2.

Ciertos procesos históricos recientes tales como la crisis y ruptura de los "socialismos reales", el retroceso del estado de bienestar en la mayoría de los países desarrollados y en vías de desarrollo, el fracaso electoral de coaliciones políticas reformistas durante los ochenta, la debilidad estructural de la clase obrera, y la repentina resurrección y éxito de las recetas neoclásicas de ajuste económico, han afectado profundamente el universo teórico del marxismo. Como señalaba John Roemer algunos años atrás, el marxismo contemporáneo debe enfrentar dos desafíos magníficos: explicar la crisis del mundo socialista, y aceptar, ni más ni menos, que el capitalismo parece estar lo suficientemente vivo y saludable como para no desvanecerse en el aire en breve (Gutiérrez, 1990). En tal contexto, el tema de la construcción utópica, y en particular del ideal de justicia del marxismo, asume una significancia renovada para esta teoría.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema hay un conjunto de cuestiones que parecen exigir especial consideración. Por ejemplo: las nociones normativas de la teoría marxista ¿entrañan un ideal de justicia atractivo? ¿Es posible compatibilizar el énfasis de la teoría marxista en la igualdad con un sistema de libertades básicas -"burguesas"- como el propuesto por John Rawls? Y si tal fuera el caso, ¿podría hablarse de una crítica específicamente marxista a los sistemas de justicia contemporáneos?. Junto a estos interrogantes, hay uno en particular que plantea desafíos aún mayores. Tal como lo señala Rawls, la idea de Marx sobre una sociedad comunista plenamente desarrollada parece situarse "más allá de la justicia", es decir, presupone una comunidad armoniosa que ha "eliminado todas las ocasiones en las que resulta necesario apelar a los principios del derecho

y la justicia" (Rawls, 1971, 281). ¿Sobre qué bases, entonces, podría el pensamiento marxista ser capaz de redefinir una teoría de la justicia si se asume que existen ciertos límites en la "fuerza de la motivación social y altruista?" (Rawls, 281).

La vertiente analítica de la teoría marxista ha intentado dar cuenta de algunas de estas preguntas, procurando por su parte criticar el intento arquitectónico de Rawls de compatibilizar libertad e igualdad. Entre otras contribuciones, el marxismo analítico ha examinado críticamente la noción de explotación, una pieza conceptual clave del sistema de pensamiento de Marx que resulta sin dudas central a la hora de embarcase en el empeño de repensar el ideal marxiano de justicia. Como señala Jon Elster, esta categoría juega un rol doble en la teoría marxista. Por un lado proporciona una base fundamental para criticar al capitalismo desde un punto de vista ético, y por otro ofrece a los explotados una explicación y una justificación para la acción -ya sea colectiva o individual- contra el sistema (Elster, 1991, 166).

Este trabajo tiene como propósito analizar el aporte del marxismo analítico para repensar la categoría de explotación y para discutir las dificultades que presenta el ideal rawlsiano de justicia. Los argumentos que examino a continuación llevan a concluir que si bien las críticas del marxismo analítico dan en el blanco al marcar las debilidades del intento rawlsiano, existen evidentes limitaciones para ofrecer una propuesta realmente alternativa a la esgrimida en *La justicia como equidad.*

Con este fin describo brevemente, en primer término, la concepción de Marx sobre el concepto de explotación. En segundo término, examino la revisión crítica que el marxismo analítico ofrece sobre dicha noción, prestando especial atención a los argumentos planteados contra la explotación como una categoría plausiblemente fundamental para las preocupaciones éticas del marxismo. A continuación, subrayo las diferencias y coincidencias entre el ideal rawlsiano de justicia y el del marxismo analítico. Aquí argumento que, aún cuando ambas concepciones comparten un fuerte interés por reconciliar libertad e igualdad, difieren en el tema crucial de la propiedad privada de los medios de producción. Finalmente, sostengo que la noción de explotación, entendida como transferencia forzada de plus-trabajo sobre la base de una distribución desigual de los medios de producción, crea problemas al liberalismo igualitario de Rawls.

La explotación según Marx

Para Marx, en el proceso de satisfacer sus necesidades materiales, los seres humanos se expresan y se auto-desarrollan a través del trabajo. El trabajo es el medio por el cual los sujetos actúan sobre la naturaleza, y al mismo tiempo crean y organizan las condiciones materiales de su existencia. El trabajo siempre se realiza socialmente y contribuye a modelar la estructura económica de toda formación social. Como es bien sabido, Marx consideraba que en la base misma de un conglomerado humano cualquiera, era posible distinguir entre las llamadas fuerzas productivas (trabajo humano, materias primas e instrumentos de producción) y las relaciones de producción, es decir, las relaciones sociales, políticas y jurídicas que diferentes grupos sociales establecen entre sí de acuerdo a su posición y control sobre el trabajo y los medios de producción.

Aún a riesgo de esquematizar groseramente, puede afirmarse que mientras las fuerzas productivas constituyen, por así decirlo, el background tecnológico de cualquier sociedad, las relaciones de producción involucran una relación entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos o, en palabras de Marx, una relación de clase. Tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción articulan la estructura de las sociedades humanas. A dicha estructura corresponden a su vez sistemas de dominación legales y políticos específicos. La contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción determina el desarrollo histórico. Cada etapa histórica o modo de producción

emerge como un producto de la contradicción entre el desarrollo de nuevas fuerzas productivas y la acomodación previa de las relaciones sociales de producción (relaciones de clase), que ya no pueden contener más el desarrollo de esas nuevas facultades. La lucha de clases propele la dinámica histórica, articulando el pasaje de una etapa a otra.

En conjunto, Marx concibe la historia como un proceso por el cual los seres humanos se emancipan de los crudos límites impuestos por la naturaleza así como de las relaciones sociales de subordinación que escapan de su control y elección. En particular, Marx considera que el desarrollo de las fuerzas de producción en la historia involucra explotación, esto es, una relación social caracterizada por la transferencia forzada de un plusvalor social por parte de los productores directos hacia las clases que controlan y poseen los medios de producción (por ejemplo, del esclavo al amo en el modo de producción antiguo, o del siervo al señor en el feudalismo).

En tanto modo de producción, el capitalismo se organiza alrededor de la producción y el intercambio de mercancías, requiere de una división del trabajo sofisticada, e involucra un alto grado de desarrollo tecnológico. Al nivel de las relaciones sociales de producción el sistema capitalista, requiere también la separación de los productores directos de sus medios de producción, y consecuentemente da lugar a la constitución de dos tipos diferentes de poseedores de mercancías. Por un lado los propietarios del capital y los medios de producción, y por otro los trabajadores libres, quienes sólo poseen su propia fuerza de trabajo. De este modo, la propiedad privada de los medios de producción determina una relación desigual entre dos clases básicas: la burguesía y el proletariado. Esta relación social desigual se funda en la apropiación privada de plusvalor generada por los trabajadores en el proceso de producción por parte de la clase capitalista.

En otras palabras, a cambio de vender su capacidad de trabajo a los capitalistas, los trabajadores obtienen un ingreso que representa sólo una porción del valor que ellos han contribuido a crear por medio de su trabajo. En la visión de Marx, los trabajadores no sólo son expropiados del producto de su propio trabajo, sino que además, y principalmente, son forzados a trabajar más allá de lo que realmente necesitan para reproducir cotidianamente su fuerza de trabajo. La explotación consiste precisamente en esta transferencia forzada del plus-trabajo de los obreros a los capitalistas. Para Marx esta transferencia adicional es ‘forzada’, no porque esté basada en una coerción de tipo extra-económica, sino porque, dada la distribución desigual de los medios de producción, los trabajadores no tienen otra opción que vender su capacidad de trabajo con el objeto de proveer a su subsistencia.

Según Marx, entonces, la explotación genera desigualdad y falta de libertad, situación que por otra parte no es evidente, sino que permanece oculta detrás del velo creado por el ‘fetichismo de las mercancías’. El fetichismo de las mercancías implica que la relación real de dominación entre clases, que emerge del reino de la producción, aparece como una relación neutral entre objetos en la esfera de la circulación, es decir, en el mercado. Del mismo modo, a través del intercambio en el mercado, la relación entre obreros y capitalistas (o entre vendedores y compradores de fuerza de trabajo, como dice Marx en *Das Kapital*) aparenta ser una relación voluntaria y libre entre iguales. En este sentido, la libertad y la igualdad son en el capitalismo meras ilusiones. Para Marx, la libertad sólo puede lograrse en una comunidad constituida por productores asociados, que regulen su intercambio con la naturaleza y coordinen sus actividades bajo condiciones de igualdad (propiedad colectiva de los medios de producción) y de prosperidad material (el punto de desarrollo más alto de las fuerzas productivas). El ideal comunista entraña la abolición de la propiedad privada y del estado, al tiempo que involucra la creación de un mundo donde los seres humanos recuperan su libertad aboliendo las relaciones de dominación políticas y económicas que impedían el desarrollo pleno de las fuerzas productivas.

Repensando la explotación: el marxismo analítico

Como hemos visto, Marx consideraba que la apropiación de plusvalor por parte de la clase capitalista, ya sea por medio de la extensión de la jornada laboral o a través de la incorporación creciente de capital fijo (plusvalor relativo), genera explotación. Más aún, para Marx la explotación se ubica en el núcleo de un conjunto de injusticias inherentes al sistema capitalista. Ahora bien, ¿deberíamos tomar la categoría de explotación como una noción fundamental de la teoría moral?, o dicho de otro modo, ¿hasta qué punto podría el marxismo apoyarse en esta categoría al construir una teoría marxista de la justicia? De acuerdo a lo que sostienen Jon Elster y John Roemer, este concepto exige un análisis más profundo, y ambos autores proporcionan argumentos bastante sólidos para mostrarnos por qué.

Según Roemer3, la categoría de explotación es un tanto ambigua como para permitirnos aprehender las preocupaciones éticas del marxismo. El pensamiento Marxista, sostiene, ha usado la teoría de la explotación para dar cuenta de diferentes fenómenos tales como la acumulación, la dominación, la alienación, la desigualdad y la expropiación. Estos usos de la explotación no deberían superponerse, ya que cada uno de ellos constituye un ámbito analítico y normativo diferente (Roemer, 1991, 38). Por ejemplo, si nuestra preocupación se vincula con el tema de la dominación en el sistema capitalista, no necesitamos elegir el sinuoso camino de las transferencias de plusvalor para dar cuenta de dicho fenómeno.

Los dos tipos básicos de dominación ejercidos por la clase burguesa sobre los trabajadores son por una parte el mantenimiento y vigencia legal de la propiedad privada de los medios de producción, y por otra la existencia de relaciones jerárquicas y no democráticas en el lugar de trabajo. Esto debería llevarnos más bien a examinar la distribución desigual de los medios de producción y el funcionamiento de los lugares de trabajo en el capitalismo, antes que la explotación. En este contexto, Roemer sostiene que la teoría de las clases sociales es un camino mucho más fructífero para el análisis. Algo parecido ocurre con el interés normativo por la alienación diferencial del trabajo. La pregunta principal en ese terreno es si una persona “tiene o no tiene el derecho a no ser forzada a ejecutar más trabajo alienado que otra” (Roemer, 1991, 51). Esta cuestión nos lleva una vez más a pensar en el modelo de propiedad de los medios de producción antes que en la explotación porque, según Roemer, la alienación es inherentemente injusta sólo si está ligada a la ausencia de una división equitativa de bienes y oportunidades (Roemer, 1991, 52).

En síntesis, Roemer sostiene que es difícil encontrar argumentos fuertes para defender a la explotación como categoría central en una teoría marxista de la justicia. En primer lugar, tal como he señalado, la explotación constituye “un desvío innecesario de otras preocupaciones” (Roemer, 1991, 53). En segundo lugar, y más importante aún, tal como ocurre con el caso de la alienación, las trasferencias de plus-trabajo son objetables si y sólo si provienen de una distribución injusta de bienes (por ejemplo, acumulación originaria forzada), o de una distribución desigual del ingreso (por ejemplo, casos donde “la riqueza adquirida justamente se utiliza para obligar a las personas a vender su fuerza de trabajo”) (Elster, 1991, 228).

Un breve ejemplo podría ayudar a subrayar la importancia del segundo punto. Imaginemos por un momento una sociedad socialista en la que los medios de producción son propiedad pública. Las oportunidades de trabajo se encuentran distribuidas de manera igualitaria entre las personas. Los proyectos de inversión se discuten democráticamente dentro de las unidades productivas y se asignan según las necesidades sociales. Hay mercados descentralizados funcionando, y aquellas personas que han sido desfavorecidas en términos de sus ventajas naturales son compensadas por medio de un sistema equilibrado de distribución de ingresos y políticas sociales. Además, esta sociedad asegura la vigencia de un sistema básico de libertades individuales fundado en el respeto por la autonomía personal y la dignidad humana. Para funcionar, esta sociedad necesita de la transferencia de plus-trabajo por parte de los ciudadanos a un “distribuidor social”, que ubica recursos según fines y medios democráticamente elegidos. En esta sociedad ideal las transferencias de plus-trabajo no son

injustas. Por una parte, las personas aceptan la transferencia voluntariamente. Por otra, la transferencia retorna a los ciudadanos vía los bienes y servicios provistos por el "distribuidor social". Por lo tanto, para que la explicación ética del marxismo sobre la explotación fuera más consistente, necesitaría especificar, tal como muestra este ejemplo, las condiciones bajo las que dichas transferencias de plus-trabajo son forzadas, y por ende injustas.

Desde una perspectiva como la de Roemer, la respuesta a este problema se encuentra básicamente en el acceso desigual a la propiedad privada de los medios de producción. Tal como él señala, la postura ética del marxismo es mucho más sólida cuando concibe a la explotación como la consecuencia distributiva de "una desigualdad injusta en bienes y recursos" (Roemer, 1991, 65).

Jon Elster, por su parte, acuerda con este argumento y sostiene que la noción de explotación puede ser útil principalmente en explicaciones y "pantallazos históricos generales" donde los problemas éticos y analíticos planteados por el albedrío humano (human agency) no están en juego de manera significativa (Elster, 1991, 229). En relación con la teoría moral, sin embargo, el concepto resulta infructuoso debido al hecho innegable de que las personas difieren en habilidades naturales, gustos ligados al ocio o al trabajo, placeres y preferencias con relación al uso del tiempo (Elster, 1991, 229). Por lo tanto, una crítica ética y consistente del capitalismo no puede fundarse en un concepto que podría conducirnos a conclusiones de carácter contra-intuitivo como, por ejemplo, "la sociedad ideal que usted acaba de describir es injusta porque permite la transferencia forzada de plus-trabajo de la gente al distribuidor social". Más aún, como muestra Kymlicka, el énfasis en las transferencias de plus-trabajo podría llevar al marxismo a dar pasos innecesarios para explicar, por ejemplo, cómo y porqué aquellas personas que son forzadas a no vender su fuerza de trabajo -tales como los desempleados y las mujeres en muchos casos- deberían incluirse en la categoría de los explotados (Kymlicka, 1990, 178).

El principio de la diferencia y la crítica marxista

Para John Rawls, la justicia es "la primera virtud de las instituciones sociales", atributo que aplica a la estructura básica de la sociedad y que presupone la cooperación voluntaria entre sujetos morales iguales para beneficio y respeto recíproco (Rawls, 1971, 3). Los principios según los cuáles una sociedad justa asigna derechos y deberes, y distribuye beneficios y obligaciones entre iguales, son centralmente dos. Por un lado, cada persona tiene igual derecho a un sistema de libertades básicas (políticas, religiosas, de expresión, reunión, propiedad personal, etc.). Por otro, este sistema de libertades puede ser realmente efectivo sólo si las desigualdades sociales y económicas se organizan de manera tal que: a) se vinculen a posiciones de autoridad y cargos públicos abiertos a toda la sociedad bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades (Rawls, 1971, 61); y b) funcionen para el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la comunidad (principalmente en términos de riqueza y ventajas naturales). Este último punto es el llamado "principio de la diferencia" (Rawls, 1971, 61).

Según este autor, entonces, las desigualdades económicas y sociales son objetables solamente cuando no benefician a todos los miembros de una sociedad dada bajo las condiciones impuestas por el principio de la diferencia. Este principio evita que las desigualdades se transformen en un obstáculo para que las personas puedan desarrollar sus potencialidades como sujetos morales libres. De acuerdo a esta teoría, los principios de justicia son compatibles con una democracia de propietarios y, al menos hipotéticamente, con un régimen socialista similar al de mi ejemplo anterior. Consecuentemente, en la medida en que tanto el capitalismo democrático como el "socialismo liberal" logran satisfacer los principios básicos de justicia, ambos sistemas constituyen, en esta perspectiva, sociedades bien organizadas y justas (Rawls, 1971, 280).

Con el propósito de retomar el tema de la explotación me propongo ahora examinar el principio de la diferencia a la luz de la crítica marxista. Resulta claro que este principio permite la explotación concebida en términos de transferencias de plus-trabajo de los trabajadores a los capitalistas. Sin embargo, el sistema de Rawls no deja lugar al argumento de que tales transferencias son *per se* injustas. En primer lugar, las transferencias se conciben como funcionando en beneficio de quienes están en posiciones de mayor desventaja, y al mismo tiempo como contribuyendo al bienestar de todos los miembros de la sociedad. En segundo lugar, teniendo en cuenta la cláusula de Elster, las transferencias acontecen en un contexto social que protege fuertemente el derecho de los sujetos a la auto-determinación. Por consiguiente, argumentar que hay algo moralmente objetable en la contribución al bienestar de otros miembros de la sociedad a través de nuestro trabajo es una crítica bastante débil al ideal rawlsiano de justicia.

Sin embargo, algunas desigualdades admisibles bajo el principio de la diferencia calzan dentro de la concepción de Roemer sobre la explotación. Básicamente, el principio de la diferencia es compatible con un acceso desigual a los medios de producción. Es en este punto central, justamente, donde la idea rawlsiana de justicia difiere del marxismo analítico.

Desde una perspectiva marxista la propiedad desigual de los medios de producción actúa de varias formas, en detrimento tanto del principio de libertad como de la igualdad de oportunidades, independientemente de cuán cerca pueda encontrarse una sociedad determinada del punto igualitario “óptimo”. En las sociedades capitalistas los propietarios de los medios de producción preservan poder de veto sobre una variable social clave: la inversión (Cohen, G., 1991; Przeworski, 1989). Dicha variable no sólo afecta la eficiencia, crecimiento y estabilidad del sistema productivo, sino además las transferencias distributivas que garantizan, en el modelo rawlsiano, la igualdad económica y social. En consecuencia, los propietarios de los medios de producción pueden usar su poder estratégico para afectar las decisiones públicas. Por ejemplo, tal como sugiere Przeworski, la crisis económica del setenta demostró que existe un umbral crítico más allá del cual las políticas sociales y de ingresos resultan incompatibles con la lógica de la acumulación capitalista (Przeworski, 1989). En tales situaciones, el poder asimétrico de los propietarios de los medios de producción muestra ser decisivo en la configuración de resultados políticos. De este modo, podría afirmarse que cuando los incentivos de las clases dominantes son contradictorios con el bienestar efectivo de las clases subalternas, las primeras tienen muchos más recursos disponibles para afectar el destino de las segundas.

Asimismo, el poder político y social desigual de los propietarios de los medios de producción también afecta el justo funcionamiento de las instituciones democráticas. Como señala Joshua Cohen, los ciudadanos con mayores recursos pueden usarlos para financiar a sus candidatos, para crear y mantener partidos políticos y maquinarias electorales, para formar redes organizativas a fin de promover sus intereses, y para publicitar sus puntos de vista modelando la información disponible para el resto de la sociedad (Cohen, J. 1992). De hecho, Rawls reconoce que la propiedad privada de los medios de producción puede funcionar en detrimento del valor efectivo de la libertad política. Más aún, él cree que la herramienta más efectiva para preservar dicho valor fundamental es, como hemos visto, mantener la propiedad y la riqueza distribuidas del modo más igualitario posible. Adicionalmente, el diseño de medidas tales como un reparto adecuado de ingresos impositivos a los partidos políticos podría, para Rawls, impedir que los intereses económicos privados se fusionen con las instituciones representativas.

No obstante, para marxistas como Przeworski el diseño legal e institucional no es suficiente para sentar límites estables a la distribución desigual de poder que caracteriza a las sociedades capitalistas. Tal como sostiene el autor, existe una tensión inherente entre capitalismo y democracia, y la extensión de la democracia política depende, en buena medida, de la configuración histórica de la lucha de clases y de las alianzas políticas dentro de una formación social determinada (Przeworski, 1989).

Por último, la crítica marxista subraya que la propiedad privada de los medios de producción establece límites definidos a la movilidad social en las sociedades capitalistas, y paralelamente, a lo que Rawls llama el valor de la libertad. Este argumento puede ilustrarse por medio del análisis de G.A. Cohen sobre la estructura de carencia de libertad del proletariado. Para éste: "Parte del ingenio de la explotación capitalista consiste, a diferencia de la explotación que procedía utilizando la coerción extra-económica, en que no requiere de la ausencia de libertad de individuos específicos. Por el contrario, existe un anonimato ideológicamente valioso entre los dos polos de la relación de explotación".

Cohen afirma que en las sociedades capitalistas cualquier trabajador es libre de escapar del proletariado. Sin embargo, la falta de libertad del proletariado es colectiva, o en sus palabras, se trata de una "clase prisionera" (Cohen, G.A., 1991, 484). Existen tres razones principales para explicar por qué las puertas de "salida" para abandonar el proletariado no están "atestadas de posibles fugitivos" (Cohen, G.A., 1991, 484). En primer lugar, aunque es cierto que resulta probable escapar, también es cierto que la mayoría de los sujetos "no intentan lo que es posible pero difícil" (Cohen, G.A., 1991, 484). En segundo lugar, factores tales como una larga permanencia en el estrato subordinado nutren la idea de que la situación es natural e inevitable. Por último, no todos los trabajadores desean para sí la libertad de escapar individualmente. La solidaridad de clase puede conducir a los trabajadores a buscar una liberación mejor: liberarse no meramente de la clase trabajadora, sino de la sociedad de clases en su conjunto (Cohen, G.A., 1991, 485). Desde la perspectiva marxista, el principio de la diferencia no presta atención ni contribuye a alcanzar este ideal.

Reflexiones finales

A pesar de las críticas señaladas, el marxismo analítico comparte, como hemos visto, la preocupación rawlsiana por reconciliar libertad e igualdad. La pregunta entonces es la siguiente: ¿podría utilizarse el principio de la diferencia como un criterio de justicia distributiva en el caso de una sociedad socialista como la bosquejada en mi ejemplo? Aunque Rawls no proporciona detalles acerca de tal posibilidad, su respuesta es sin duda afirmativa. Tanto como sé, la respuesta del marxismo analítico pareciera ser positiva también, al menos como una opción provisoria. Como demuestra Jon Elster, el ideal marxista de justicia no puede apoyarse fácilmente en los principios distributivos bosquejados por Marx en el *Programa de Gotha.* El principio de contribución -"a cada uno proporcionalmente según su trabajo"4- otorga un criterio menos que óptimo para determinar condiciones de igualdad en la primera fase de transición a la sociedad comunista. Este principio asegura que "nadie ganará un ingreso sin trabajar", pero más allá de tal idea general, no se obtiene una medida clara del espectro de desigualdades compatibles con dicho principio (Elster, 1991, 230). En este sentido, Elster sostiene que el principio de la diferencia de Rawls proporciona una guía mucho más cierta que el principio de la contribución, al menos en el camino de aproximación al ideal comunista plenamente desarrollado. Con respecto al principio más depurado de Marx -"de cada uno de acuerdo con su habilidad, a cada uno de acuerdo con sus necesidades"-, Elster intenta demostrar que no carece de defectos. Por ejemplo, dicho principio podría contribuir a la expansión de necesidades altamente onerosas o permitir cierta anarquía de gustos y preferencias incompatible con la preservación de la comunidad. En otras palabras, para Elster este principio rector del ideal comunista no considera, entre otros factores, que los deseos individuales pueden ser colectivamente auto-destructivos, al tiempo que su eventual regulación podría ejercerse de manera arbitrariamente autoritaria.

La cuestión es, entonces, cómo reconciliar la realización personal tal como la concebía Marx, con los requerimientos de la organización social en el socialismo. En la medida en que el marxismo no ha resuelto este enigma, el sistema de Rawls, funcionando en un contexto donde los medios de producción han sido socializados, pareciera ser una respuesta adecuada a las preocupaciones éticas del marxismo analítico.

Bibliografía

- Cohen, G.A. 1991. “Capitalism, Freedom, and the Proletariat” in Kymlicka, Will (ed) *Justice in Political Philosophy*, vol I. Cambridge: Edward Elgar Publishing

- Cohen, Joshua. (1992) Second and third lectures on Egalitarian Liberalism

- Elster, Jon. 1991. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press

- Gutierrez, María Alicia. 1990. “Para leer al Marxismo analítico: controversias metodológicas e implicancias teóricas”. *Doxa,* Nº2. Buenos Aires

- Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy*. New York: Clarendon Press

- Macpherson, C.B. 1989. *Democratic Theory. Essays in Retrieval*. New York: Clarendon Press

- Marx, Karl. 1978. “Capital” (excerpts, vols. one and three), in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader.* New York: W.W. Norton and Co

- Marx, Karl. 1978. “The German Ideology”, (excerpts, part I) in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader.* New York: W.W. Norton and Co

- Marx, Karl. 1978. “Critique of the Gotha Program”, in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader.* New York: W.W. Norton and Co

- Marx, Karl. 1978, “The Communist Manifesto”, in in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader.* New York: W.W. Norton and Co

- Przeworski, Adam and Wallerstein, Michael. 1989. “El capitalismo democrático en la encrucijada”, in *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid: Alianza

- Rawls, John. 1971. A Theory of Justice. Cambridge: The Harvard Uni
zversity Press

- Roemer, John. 1985. “Should Marxist be interested in Exploitation?”. *Philosophy and Public Affairs*, Winter 1985, Vol. 14, Nº 1

Notas

1 En esta caracterización excesivamente esquemática del pensamiento marxista no estoy incluyendo a la vertiente socialdemócrata. Es suficiente mencionar, entre otras, la contribución de Herman Heller a la teoría

constitucional para notar que la socialdemocracia ha sido mucho más sensible a esta problemática que, por ejemplo, el leninismo.
2 Ver, entre otros trabajos de Marx, la *Ideología Alemana.*

3 Aunque la concepción de Roemer sobre la explotación nos ayuda a entender algunos límites del concepto de plusvalor, ciertas suposiciones del autor merecen, en mi opinión, un análisis más detenido. Por ejemplo, su justificación acerca de porqué la teoria del valor fundada en el trabajo es, en conjunto, estéril despierta no pocas controversias. Si bien es cierto que los intentos de traducir valores en precios ha sido infructuosa, este hecho no necesariamente invalida el poder explicativo de algunos aspectos de dicha teoría.

4 Aquí me baso e la abreviación de Elster del principio de contribución (Elster, 1991, 229)

TERCERA PARTE

Las nuevas fronteras de la reflexión filosófica-política

DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA DE MUJERES: ENCRUCIJADAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS

Alejandra Ciriza

"La moda es un salto de tigre al pasado. Pero este salto se produce en un terreno donde manda la clase dominante"

Walter Benjamin
Tesis de filosofía de la historia

Este trabajo procura arrojar algunas hipótesis a propósito de la cuestión de la democracia y la ciudadanía a partir de una serie de determinaciones que procuraré delimitar brevemente. Determinaciones procedentes por una parte de las condiciones bajo las cuales la democracia ha devenido la forma dominante de organización del orden político sobre el fin de siglo, y por la otra de las formas legitimadas de teorizar en un tiempo en que muchas de nuestras certezas se han conmovido.

Es indudable que la cuestión de la democracia y la ciudadanía constituyen hoy un tema relevante en el debate teórico y político, incluso para tradiciones teóricas y sectores políticos que no hace demasiado tiempo estaban lejos de incluir estos asuntos en el campo de sus interrogaciones. La democracia, una democracia sin apellidos, como indica Franz Hinkelammert, parece ser no sólo la forma dominante de organización del orden político, sino la utopía que ha reemplazado a otras. Sin ir más lejos, la de la construcción del socialismo.

Sin embargo, ciudadanía y democracia distan de ser significantes unívocos. Si remitimos a los procesos de constitución del orden político moderno, al momento fundacional, cuando en el siglo XIX el ciclo de revoluciones burguesas inaugurara una nueva forma de relación con el poder político, la democracia era entendida como ejercicio del poder a partir de la delegación pactada de la autoridad. Democracia se oponía entonces a poder soberano del rey y a privilegio. Sin embargo aquellas democracias eran indudablemente restringidas. Sus ciudadanos eran individuos varones, burgueses y propietarios, con exclusión de una enorme cantidad de otros

que habitaban los márgenes de la incapacidad económica o intelectual, la inmadurez, la incultura. El ejercicio de la ciudadanía se basaba sobre una paradoja que sería duradera, en la medida en que la idea liberal de ciudadanía implicaba al mismo tiempo un nuevo principio de legitimación universalista y una práctica de exclusión ligada al trazado de una serie de barreras invisibilizadas sobre las cuales descansaba la exclusión de algunos sujetos. A diferencia de las sociedades de soberanía, organizadas sobre el reconocimiento expreso de la desigualdad y del establecimiento de barreras visibles ligadas al nacimiento, las sociedades modernas, hijas del capitalismo emergente, las revoluciones burguesas y la ilustración, consagraban un espacio de circulación universal a partir de la instauración de un criterio formal de igualación, a la vez que re-introducían la exclusión sobre una serie de parámetros ligados a la naturaleza. Ella explicaba la expulsión de las mujeres, los negros y los indios, los locos y los niños respecto de los cuales sí regían, y no sólo como residuos del antiguo régimen, relaciones de jerarquía. Tendencialmente el orden burgués se presentaba como un mundo de iguales donde el mérito podía compensar por la desventaja de nacimiento.

Desde una perspectiva si se quiere liberal sobre la democracia, ésta refiere al ámbito de lo político, es decir, los temas que conciernen al ciudadano son los del derecho, la igualdad ante la ley, la tolerancia, la discusión ilimitada. Ello oculta la percepción del conflicto social, y cuando éste asoma es bajo la forma de amenaza a la democracia misma. El juego político construido sobre la base del modelo contractual importado de la economía se cumple a condición de excluir la economía de la incumbencia de lo político. La economía atañe pues al mundo de los intereses privados del sujeto. Si la escisión entre público y privado marca los límites de injerencia de lo político, también establece qué clase de sujetos son sujetos de derecho: los varones propietarios.

Desde una cierta perspectiva histórica, entre aquel momento fundacional de la modernidad y este fin de siglo no sólo han transcurrido doscientos años, sino que se ha producido un proceso de expansión y borramiento de fronteras. Hoy asistimos a un proceso de globalización que corroe las fronteras nacionales, a la reconfiguración de la articulación entre lo público y lo privado, proceso por el cual las excluidas de la ciudadanía son hoy ciudadanas a los efectos de los procesos descolonizadores acontecidos a mediados del siglo XX, que resquebrajaron de manera definitiva la idea eurocéntrica de un mundo civilizado rodeado de primitivas tribus bárbaras a las que había que incorporar a la verdadera cultura, a la auténtica civilización. Visto desde esta perspectiva, el siglo que termina ha conocido un proceso de expansión sin precedentes de los derechos, la ciudadanía y la democracia. Sin embargo, esto acontece bajo un signo por lo menos ambiguo.

A la vez que se produce una expansión creciente de derechos formales, y, si hemos de entender la ciudadanización como la conquista de tales derechos para colectivos otrora excluidos, a la vez que se habla de un nuevo derecho internacional, las desigualdades crecen incluso al interior de las sociedades industriales avanzadas. Los destinos se individualizan a medida que aumentan las inseguridades. La desigualdad, una nueva desigualdad, recorre el mundo en medidas tales que teóricos europeos advierten acerca de sus efectos sobre sociedades de cuya ventaja relativa respecto de la nuestra es difícil dudar. Rosanvallon y Fitoussi indican: “Hay en la actualidad dos maneras profundamente diferentes de hablar de la sociedad francesa: celebrar la buena salud relativa de nuestra economía, cuarta potencia mundial, o deplorar el ensanchamiento de la fractura social”1.

Es decir, la cuestión democrática retorna bajo un signo ambiguo. Al parecer sin apellidos, es decir, reforzando el filo agudo y eficaz que en los orígenes de las democracias modernas produjera la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre economía y política, entre sociedad política y sociedad civil. También lo hace en un momento en el que nuestra relación con el futuro se ha oscurecido.

Hace no muchos años, apenas 30, el futuro ofrecía a quienes procedíamos de la tradición de izquierda una serie de interrogantes, pero también un conjunto de certezas. Una, al menos, se presentaba con la evidencia

de aquello que irónicamente podríamos llamar ideas claras y distintas. Era claro, por ejemplo, que el futuro sería seguramente mejor. Al menos para muchos de nosotros, aparecía como el tiempo siempre prorrogado pero siempre promisorio de expansión de derechos civiles, políticos y sociales. Muchas de las imágenes, categorías y metáforas aceptadas para la descripción de la sociedad y la historia daban cuenta de la fuerza de esta imagen compartida. Hace de esto 40 años, Thomas Marshall, un clásico cuando de debatir el asunto de la ciudadanía se trata, sugería que la ciudadanización pasaba por la conquista de derechos civiles, políticos y sociales. Las imágenes de gradualidad, sucesión y extensión de los derechos constituían un presupuesto no menor de su enfoque.

Hoy el asunto de la democracia y de la ciudadanía constituye uno de los puntos fundamentales de debate en el campo de la filosofía y la teoría política. Sin embargo el debate se lleva a cabo bajo condiciones en las cuales las certezas, tanto respecto del futuro como de la democracia y la ciudadanía se han oscurecido. Como en la célebre metáfora de Benjamin, el ángel de la historia ve acumularse las ruinas del pasado a sus pies, pero no puede detenerse.

Aun más, el oscurecimiento no sólo afecta al futuro. En última instancia los sujetos leen su futuro sobre la base de las claves que el presente les ofrece y de su posición en el conflicto. El presente de la convulsionada Europa de 1848 hacía que Marx anunciara el fantasma a la vez amenazante y emancipador del comunismo, mientras Tocqueville avizoraba un futuro ante el cual sólo un cauteloso escepticismo era posible. Ello no constituye en realidad una novedad, pero pareciera que es necesario recordarlo en el marco de un clima intelectual que, amparado en el fin de las certezas, parece propicio para extender el juicio. Si nuestras certezas oscilan es porque las ideologías han muerto, porque el fin de siglo parece acompañado de un estruendoso y apocalíptico anuncio de todos los finales. Sin embargo, el fin de las certezas no es necesariamente el fin de la historia, ni de las ideologías. Las formas bajo las cuales leemos el presente y el futuro siguen obedeciendo a la posición política e ideológica que portamos. Esto es demasiado conocido. Sin embargo algo ha cambiado, tanto como para que sea necesario recordarlo.

¿Cómo interrogar el dilema democrático? ¿Cómo teorizar acerca de la cuestión de la ciudadanía en un contexto político en el cual el desciframiento de los procesos parece más bien obedecer a ciertos talantes? O bien se celebra el presente y la mano invisible del mercado, o bien se lamenta la destrucción del orden perdido como si fuera posible una restauración sin más del pasado. Los años de expansión capitalista que permitieron la estabilización democrática en los países centrales no retornarán. Tensados en una condición que no elegimos, sin las herramientas conceptuales para leer un mundo que ha perdido legibilidad, oscilamos entre la tendencia a la restauración nostálgica de las soluciones del pasado y la tendencia, también hija de la crisis, a hablar con un lenguaje prestado2. Sin embargo ese lenguaje, como lo sugiere Benjamin, procede del pasado, un pasado que pertenece, como este presente duro y regresivo que nos toca vivir, a las clases dominantes: “sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado de la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”3.

1. Escisiones y herencias

La herencia ante la cual nos situamos cuando de hablar de democracia, ciudadanía, emancipación e individuo se trata, es indudablemente la de la Ilustración. La luminosa época que soñara con la emancipación humana, con hacer del sujeto el dueño de su razón y su voluntad, fue también la que trazara las grandes dicotomías a partir de las cuales hemos aprendido a hablar el lenguaje de la teoría. El intento de resolver en

teoría las tensiones que cruzan el mundo real nos ha condenado no pocas veces a navegar entre Escila y Caribdis.

El punto de partida, a mi entender, se sitúa en la escisión entre economía y política. Marx indica en *La cuestión Judía* que las revoluciones burguesas sitúan a lo político en un nivel de abstracción tal que la emancipación política se cumple a condición de desglosar al hombre real del citoyen abstracto. La igualdad política ha de cumplirse bajo rigurosas condiciones de abstracción de las desigualdades reales4. Sin embargo, la promesa igualitaria de la ilustración calaría con fuerza en los programas políticos de los diferentes colectivos comprometidos en la lucha por la conquista de derechos a lo largo de este siglo. Tal vez podamos extraer algunas conclusiones de la forma bajo la cual la noción teórica y práctica de igualdad cruza los programas políticos de los sujetos y dimensiones excluidos de la ciudadanía liberal clásica.

La noción liberal de igualdad, como igualdad formal ante la ley, instalaría una paradoja. En el espacio universal del derecho los sujetos son considerados "como si" fueran iguales. El "como si", ligado a la escisión entre sujeto político y sujeto social, entre economía y política, entre individuo neutro e individuo sexuado, entre individuo racional y libre y sujeto constituido por lo que los ilustrados llamaran la "fuerza de la costumbre" constituyó el campo de batalla sobre el cual los excluidos de hecho reclamaron aquello que, tácita y ambiguamente, se establecía por derecho. Es decir, sobre un suelo previamente establecido, los excluidos de diverso tipo intentaron tomar por asalto la ciudadela de los incluidos. Sin embargo, y es preciso recordarlo, tales batallas se produjeron, tanto en su dimensión práctica como teórica, sobre un terreno no elegido, el establecido por las clases dominantes.

Gramsci recordaba que la diferencia entre la historia de las clases dominantes y la de los sectores subalternos reside en que mientras la primera puede reconstruir su pasado desde una cierta unidad de sentido, la historia de los sectores subalternos es fragmentaria y discontinua, ligada a los momentos de ascenso de las masas populares.

La tensión entre derechos formales y condiciones efectivas para su ejercicio, la dualidad entre el burgués y el ciudadano, produjo al interior de la tradición marxista una fuerte repulsa hacia la igualación jurídica, considerada como mascarada del orden burgués. Ligado a los procesos de abstracción a través de los cuales el capitalismo iguala formalmente a los sujetos que explota, y a los procesos tecnoburocráticos de administración de las sociedades complejas, la cuestión de la juridicidad constituyó , durante largo tiempo, un asunto casi irrelevante para la tradición marxista.

Mientras la tradición liberal insistía sobre el asunto de la legalidad, la extensión de derechos y la racionalidad y universalidad que ello conlleva, las tradiciones contestatarias insistieron sobre la cuestión de las condiciones reales bajo las cuales se accede al goce de derechos. De allí que la demanda de derechos sociales haya estado históricamente ligada a la tradición teórica y política de la izquierda, a excepción de los años de expansión capitalista, en los cuales se logró una incorporación eficaz de las mayorías al orden económico.

La escisión típicamente burguesa entre economía y política produjo como contrapartida un intento de reducción de la política a epifenómeno de la economía. No es de extrañar que sobre la base de la aceptación de esta condición no elegida se produjera una visión dual del conflicto social. Si la democratización de la política implicaba la aceptación de la dimensión económica como constitutiva del proceso de ciudadanización, la representación del conflicto político se ligó a la idea del surgimiento de un nuevo sujeto hegemónico, la clase obrera, que, a semejanza de lo acontecido durante las revoluciones burguesas, conquistara progresivamente el aparato institucional y burocrático del estado.

Aun más, el incumplimiento de las previsiones socialdemócratas de principios de siglo, que ligaban la realización de las promesas revolucionarias de que era depositario el proletariado al carácter irresoluble de las contradicciones tópicas del capitalismo, produjeron la emergencia , dentro del campo teórico y político del marxismo de una serie de preocupaciones que abarcaron desde los debates por la cuestión nacional al vuelco hacia el análisis de la ideología.

El intento de restituir densidad a la esquemática metáfora de la base y la superestructura abrió el campo a una vasta investigación sobre las condiciones culturales de constitución de los sujetos políticos.

Los estudios históricos y culturales realizados por Edward Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall mostrarían la complejidad de las tradiciones que configuraron la identidad de la clase obrera inglesa. La posibilidad de advertir la densidad de la experiencia de los sectores populares produjo un efecto doble: por una parte una capacidad mayor para advertir la multiplicidad de determinaciones que constituyen a los sujetos sociales y políticos, y por la otra favoreció la tendencia a la autonomización de una visión, por así decir, culturalista5... La clase monolítica, constituida sobre la base de determinaciones económicas en el sentido restringido de la palabra, fue cediendo lugar a una profundización de la perspectiva histórica y materialista. La formación de un sujeto político es compleja, multideterminada, procesual, conformada por una mezcla inestable de tradiciones locales, identidades sexuales, prácticas muchas veces fragmentarias y heteróclitas. La historia, avenida segura hacia el porvenir, se transformó en el terreno de una experiencia matizada y compleja en la cual conviven aquello que hemos sido con lo que comienza a nacer.

La crisis de los sujetos clásicos de la política, la sencillez de las visiones monocausales, cedió lugar a una enorme multiplicación de perspectivas. No sólo se trataba del reconocimiento de la complejidad de los procesos a través de los cuales una clase se constituye y actúa como tal, sino de la emergencia de un conjunto de conflictos no inmediatamente reducibles al de clase. Apenas superada la mitad del siglo, Sartre escribía en 1961, en el prólogo al libro de Fanon : "... las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad.... No dudábamos que aceptasen nuestro ideal, puesto que nos acusaban de no serles fieles; Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva: los negros grecolatinos... Vino otra generación que desplazó el problema... trataron de explicarnos que nuestros valores no se ajustaban a la verdad de su vida, que no podía rechazarlos del todo ni asimilarlos"6. Un profundo desajuste surgía en el orden de lo real. La idea de una humanidad, de una sola forma posible de la igualdad, la libertad, la fraternidad, se resquebrajaba.

También por entonces la cuestión femenina hallaba nuevas perspectivas. La honda conmoción causada por la irrupción del feminismo es puesta en palabras por Rossana Rossanda: ".....un feminismo que desvinculaba la desigualdad femenina de una simple desigualdad de derecho, como habían creído las primeras feministas, y desvinculada de la idea de que la opresión de las mujeres no era sino una variante de las opresiones capitalistas (como habíamos creído nosotros), obligadas a enfrentarse con las raíces de la sexualidad, ese inextricable nudo entre naturaleza e historia, comenzaba un laberinto de paradojas y caminos obstruidos"7.

Sobre el fin de siglo nos enfrentamos a una situación paradojal: por una parte, la multiplicación de perspectivas y demandas de ciudadanización por parte de colectivos diferentes de los sujetos clásicos de la política. La multiplicación de las demandas, la politización de aspectos antes excluidos de lo político, implicó la visualización de un conjunto de relaciones de poder antes invisibilizadas. Se advertía que la ciudadanía no era sólo un asunto de conquista de derechos para colectivos homogeneizados en función de su situación de clase, sino que la forma bajo la cual tales derechos podían ser efectivamente ejercidos dependía de un conjunto sumamente complejo de determinaciones históricas ligadas por ejemplo a la nacionalidad, las tradiciones locales, el sexo. Por otra parte, el triunfo económico y político del neoliberalismo que insiste, como un síntoma,

sobre la escisión entre la conquista de derechos formales y derechos sociales. La reestructuración capitalista llevada a cabo a partir de la era Reagan desde los países centrales, pero no exclusivamente en ellos, deja pocas dudas acerca del carácter regresivo de las recetas sociales aplicadas. La ciudadanía recitada por los organismos internacionales halla su límite claro de ejercicio en las barreras "invisibles" establecidas por el mercado.

Sin embargo, lejos de haber retornado la cuestión acerca de la articulación entre economía y política, la diferencia entre ser miembro del club del mercado y serlo del de la ciudadanía, no parece una pregunta relevante cuando de la cuestión de la ciudadanía se trata. La cuestión ciudadana se articula con mayor naturalidad a la indagación por las estrategias y modalidades de pertenencia cultural que a la inquietud por las formas de garantizar la inserción social de los sujetos. Sin lugar a dudas se ha producido un desplazamiento en torno de los modos bajo los cuales se practica y se teoriza la cuestión ciudadana, que requiere de un esfuerzo para poner en debate las formas bajo las cuales el mercado devora la política sometiéndola a sus reglas, a las reglas del comercio, el espectáculo y la publicidad. Se trata entonces de pensar bajo la nueva luz de la multiplicidad de dimensiones de la cuestión ciudadana, el problema de la articulación entre política y economía, un viejo tema que sin lugar a dudas implica la invocación de viejos fantasmas.

Para decirlo brevemente: no se responde a la demanda de ciudadanización de las mujeres, las etnias subalternas, los sujetos portadores de otras orientaciones sexuales, garantizando su expresión verbal, sino realizando sus contenidos. Las estrategias de desasimiento entre economía y política, la culturalización de la problemática de la ciudadanía, neutraliza su politicidad, convoca a ignorar la necesidad de que los derechos estén garantizados desde el estado, desde la instauración de un espacio de seguridad jurídica que garantice que el goce de derechos sea independiente de los privilegios obtenidos como miembro del mercado. Tal vez cabría recordar que la ciudadanización en su sentido más elemental, a la vez que implica la sustitución de la figura del súbdito por la del ciudadano (esto es aquel que goza de derechos iguales, no de privilegios, aquel que no está sometido a la voluntad arbitraria de alguno, sino al imperio abstracto de la ley), requiere de condiciones de inserción económica y no sólo simbólica sobre las que se sustente la autonomía. El goce de derechos por parte de los y las beneficiadas como miembros del club del mercado los convierte en burdos privilegios.

2. Debates a propósito de la ciudadanía: contractualistas y comunitaristas

El tema de la ciudadanía ha conocido en los últimos tiempos una suerte de explosión8, debido en buena medida al auge de la cuestión de la democracia. La multiplicidad de abordajes existentes, tanto los procedentes del campo de la filosofía como de la teoría política, suponiendo que fuera posible establecer una escisión taxativa entre ambas, hacen sumamente dificultoso el trazado de un recorrido relativamente inteligible, una suerte de mapa a partir del cual orientarse. Y es que el campo está cruzado por interrogaciones sumamente complejas. Por una parte, la cuestión de la ciudadanía aparece ligada al problema de los derechos individuales. Por la otra, a los modos de ejercicio de esos derechos a partir de los lazos de pertenencia a una comunidad particular.

El debate entre contractualistas y comunitaristas dentro del campo de la tradición anglosajona parece ilustrar de un modo claro, aunque tal vez un tanto simplificado, los dilemas actuales de la ciudadanía.

La cuestión del retorno del contrato constituye, desde mi punto de vista, una respuesta a los dilemas y tensiones planteados por las actuales condiciones materiales de existencia. Es decir, si el contrato retorna, no es sólo en función de la necesidad de establecer un ajuste de cuentas con la herencia de la ilustración. Si

vuelve, es porque constituye tal vez la forma más acabada de teorización del orden establecido. Como alguna vez dijera Marx, si el mundo se ve invertido, es porque lo está. Si los dilemas del orden establecido bajo el triunfo del neoliberalismo son la escisión entre economía y política, y a la vez el sordo dominio de la economía sobre la política, que hace decir a Fitoussi y Rosanvallon: "Hoy, luego de quince años de transición hacia la economía de mercado que la globalización hace irreversible... el mercado impone las transformaciones sociales que la política se aplica a llevar a cabo: la intendencia política acata"9, entonces, ¿qué mejor representación del orden político que la proporcionada por un modelo explicativo que, a la vez que se articula sobre la organización capitalista de las relaciones sociales, elude toda referencia a la economía?

Bajo el triunfo político y económico del neoliberalismo, el mundo se presenta ante los sujetos como un orden abstracto, organizado por una legalidad impersonal. El orden contractual obedece no sólo a la lógica autónoma de la política, como muchos de sus teóricos pretenden. Aún cuando reprimida, la economía dejas sus marcas definitivas sobre el campo de la política. Dice Toni Negri: "El capitalismo alcanza su mayoría de edad cuando automatiza lo que en el período de la acumulación originaria era simple expropiación arbitraria, desposesión salvaje... La normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo. Todo es conforme a la ley, conforme al valor, y el ciclo de la reproducción se basta por sí solo, con muda constricción, para garantizar su continuidad ampliada"10.

La expulsión de las relaciones sociales, la exclusión de las determinaciones efectivas de los sujetos reales, posibilita una representación del orden político como un asunto de racionalidad, consenso, legalidad. No se trata, obviamente, de unificar bajo el mismo rótulo a todos los liberales, ni de acusar de mala fe a quien, como Rawls, no ha dejado de abogar por la justicia y la equidad en un momento en el que las voces que se alzan en tal sentido son más bien escasas, sino de mostrar cuáles son las condiciones que posibilitan la asociación, a primera vista espúrea, entre la cuestión de la ciudadanía, el contrato y los derechos, con el desinterés neoliberal por las condiciones de ciudadanización de los excluidos. En pocas palabras: la escisión entre economía y política convierte a los teóricos del contrato en liberales ilustrados, seguramente bien intencionados y progresistas, pero cada vez más impotentes para articular la teoría a los procesos efectivos, cada vez más impotentes para detener la avanzada de la nueva derecha, ese enemigo que no ha dejado de vencer11.

La cuestión del retorno del contractualismo plantea no pocos dilemas. Por una parte proporciona una descripción sin dudas inmejorable de la posición de la política, constituye una ficción que sustituye las relaciones reales entre los sujetos por relaciones inscriptas en un orden abstracto y universal, indica los modos de articulación de los sujetos individuales al orden político y la ineludible necesidad de derechos formales como una instancia inapelable en la constitución de la ciudadanía. Marca con nitidez aquello que es imprescindible en la organización del orden político, a saber: la instauración de un espacio de universalidad y de derecho en el cual dirimir las diferencias entre los múltiples sujetos reales que el orden político debiera incluir.

Indudablemente, la seducción que la figura del contrato ejerce sobre otras tradiciones teóricas se debe a cuánto de emancipatorio contuviera en los momentos fundacionales de la modernidad, a sus ambivalencias y sus esquizias, a las brechas por las cuales, a partir de las promesas de libertad e igualdad, fuera posible el ingreso de las demandas de los excluidos. Sin embargo, es también necesario, como indica Marramao, ".....no dejarse llevar por la tentación de convertir el primado de la política en una nueva filosofía... Lo político no constituye el cenit de un supuesto movimiento ascendente del proceso social, sino el modo de ser del proceso mismo entendido en toda su integralidad"12. ¿Por qué negarse a aceptar todas la dimensiones del análisis contractualista? ¿Por qué insistir sobre lo denegado, a saber, la articulación entre economía y política, entre política y sociedad civil como lugar dilemático de la teoría del contrato? En primer lugar, indudablemente, como hemos dicho ya antes, porque a la vez que seculariza las bases del ejercicio de la autoridad, el contrato encubre la violencia y la dominación presentándolas bajo la forma de la libre aceptación. Sin lugar a dudas: "La

expulsión de la materialidad, y la tendencia contractualista a plantear el asunto desde la antinomia formalización del pacto-naturalización de las condiciones de la sociedad civil, presenta un hiato inconciliable. En ese hiato anidan las críticas: socialistas y feministas lo han señalado con insistencia. El contrato encubre las formas de dominación y el ejercicio de la coacción, invistiéndolas bajo la forma de libre aceptación. El contrato de trabajo encubre la explotación. El contrato sexual encubre la opresión de las mujeres. Aún más, la historia del contrato social denegó la historia del contrato sexual13.

De las antinomias del contrato no sólo surge la crítica comunitaria, discurso intermitente, como indica Michael Walzer, transitorio pero de seguro retorno, sino los conflictos entre los propios liberales14... Mal que les pese a algunos de ellos, el liberalismo no sólo es sinónimo de emancipación humana, racionalidad y derecho, lo es también de la crítica de la nueva derecha a la ciudadanía. Dice Carlos Thiebaut: “Lamentablemente, y una vez perdidas -excepto, sorprendentemente, en el ámbito anglosajón- las connotaciones progresivas que el término tuvo otrora entre nosotros..., el término tiende a entenderse, desde la teoría económica y sus avatares, en el sentido de lo que el lenguaje político cotidiano llama ‘neoliberalismo’. Este término se convierte en muchas expresiones del imaginario cultural, incluso en antagónico de las mismas ideas que el liberalismo filosófico y político defendieron: la dignidad y la libertad humanas, la solidaridad o la igualdad”15.

Aún suponiendo que aceptáramos sin sospechar en absoluto de las razones por las cuales el liberalismo se aproxima al neoliberalismo sobre este fin de siglo, es decir a una posición teórica y política que pone en dudas el derecho liberal a tener derechos, una de las buenas razones para discutir con los liberales a secas es porque re-conducen una discusión que debiera inscribirse en torno a la desnaturalización del orden capitalista establecido, hacia el asunto de los valores y las virtudes ciudadanas.

La negativa a poner en tela de juicio el orden económico construido por el capitalismo, y en ese sentido la negativa a ahondar en las esquizias del contrato, tiende a naturalizarlo y deshistorizarlo. Mientras discutimos acerca de la ética los neoconservadores, también hijos del liberalismo, aunque económico y no político, afirman con crudeza que la ciudadanía como una condición política y social depende de la capacidad de los sujetos para ganarse la vida. Los individuos deben, pues, ser capaces de bastarse a sí mismos: “El no poder satisfacer las obligaciones comunes es un obstáculo para la pertenencia a la sociedad tan grave como la ausencia de derechos iguales”16. El mercado decide, entonces, la suerte que corresponde a cada uno, que deberá compensar las desigualdades iniciales con iniciativa individual y competitividad.

Los contractualistas, por su visión consensualista de la sociedad y por la ceguera frente al tipo de relación que el orden capitalista construye entre economía y política, tienen una fuerte incapacidad para advertir los conflictos que no puedan resolverse por la vía de la interacción comunicativa, y para discutir a fondo las condiciones materiales de los procesos de ciudadanización o de ingreso al orden del contrato. Es verdad que una instancia normativa es necesaria, una idea reguladora acerca de la sociedad deseable, una utopía que mueva el deseo. Indudablemente es necesaria la construcción de una utopía ciudadana en la cual cada uno de nosotros y nosotras pueda ser dueño de su razón y su voluntad, esto es, un sujeto “liberal, poscreyente, reflexivo, capaz de tomarse el mundo moralmente en serio... alguien que se piensa a sí mismo en función de pensar desde la perspectiva de otro diferente, poniéndose en su lugar”. Sin embargo, es también necesario hacerlo desde el conjunto de condiciones materiales de existencia que constituyen a ese ciudadano como sujeto.

Los comunitaristas han insistido, a diferencia de los liberales, no tanto sobre las virtudes necesarias o los dispositivos procedimentales, sino más bien sobre las condiciones bajo las cuales los sujetos “diferentes” se incorporan a la ciudadanía.

En buena medida la crítica comunitarista nace también de las esquizias del contrato. La escisión entre sociedad civil y sociedad política, ligada indudablemente a la cuestión de lo que Bobbio ha llamado una de las dicotomías exhaustivas de la teoría política, a saber, la división entre público y privado, constituyó uno de los criterios de delimitación de lo político. Lo privado incluye no sólo los intereses económicos de los sujetos, su forma de inserción en el proceso de producción y reproducción de la vida misma, sino además el conjunto de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares, las prácticas e identidades sexuales y raciales. Es decir, desde un punto de vista estrictamente liberal, que todo cuanto es real constituye un espacio no sólo en principio excluido, sino, en sentido estricto, impolítico. El resquebrajamiento de las fronteras entre lo público y lo privado, no sólo a partir de la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo y de su salida masiva de la reclusión doméstica obligatoria, sino también a partir de la politización de cuestiones que como la orientación sexual, la violencia doméstica o el aborto eran considerados asuntos estrictamente privados y personales, puso a la orden del día las marcas duraderas que las diferencias "políticamente irrelevantes" producen sobre los sujetos en orden a su incorporación al espacio público en cuanto trabajadores o ciudadanos. Sobre este terreno se ha construido la crítica comunitaria, terreno ambiguo por cuanto remite a los procesos de inculcación de la cultura, a la cuestión de la relación entre culturas dominantes y subalternas, al tema de la relación entre política y subjetividad en términos diferentes del "individuo sin atributos" que parece encarnar el individuo liberal, para ocuparse de la relación entre el ámbito público y un sujeto marcado por su historia previa, su pertenencia étnica, su sexo.

Si bien hablar en términos generales de la crítica comunitaria tiene sus riesgos, la oposición entre contractualismo y comunitarismo puede constituir una taxonomía útil, aun cuando haya de mi parte no pocas reservas. Respecto de las objeciones podría decir que por una parte se arriesga a borrar, bajo un rótulo común que muy probablemente sea sólo compatible con la tradición anglosajona, críticas que anidan en conflictos, posiciones, determinaciones históricas, ángulos críticos muy diferentes entre sí. Sin lugar a dudas, como indica Joelle Affichard a propósito de las diferencias entre Francia y Estados Unidos, "En la tradición de integración en el estilo anglosajón... las comunidades con sus diferentes valores están destinadas a jugar un papel esencial en la integración, y las minorías tienen de ese modo una existencia legítima en el espacio público"17. Por otra parte, la recurrencia de la dicotomía en la bibliografía reciente autoriza de algún modo el uso18...

Entonces, simplificando y aceptando que lo hacemos, la crítica comunitarista se liga a la tensión entre un orden abstracto y globalizado, un orden en el cual el nuevo derecho internacional ha cobrado sentido en la medida en que se liga a la organización material del mundo, y las marcas que la pertenencia a una cultura, una etnia, un sexo determinado imprimen sobre los destinos no sólo individuales sino también grupales de los sujetos.

La cuestión de la igualdad se vuelve revulsiva en las sociedades complejas. Por una parte el desideratum igualitario se instala como idea reguladora cuyo potencial crítico y negativo no podemos abandonar. Sólo en las sociedades que se proclaman igualitarias la diferencia, transformada en criterio de exclusión, se convierte en una paradoja. La exclusión pierde fuerza y naturalidad. Por otra parte, el estallido de las diferencias, la politización de un conjunto de comportamientos, prácticas, problemáticas que la visión abstracta recluía en los límites de la privacidad, ha producido no sólo una conmoción de la noción de universalidad, sino una permeabilidad mayor, que pone en crisis la noción misma de lo político. Aún más. La cuestión de los diferentes se instala en un momento en el que las desigualdades no han cesado de crecer, tanto como para que Joelle Affichard constate que la discusión sobre la desigualdad en los '90 ha cambiado radicalmente. El asunto no es sólo el de la desigualdad a secas, sino más bien la pregunta acerca de cuál es la relación que existe entre desigualdad y exclusión. La exclusión ¿es una forma radical de la desigualdad, o algo diferente?

El asunto, a mi entender, radica en que mientras la exclusión hace referencia a la satisfacción de necesidades mínimas (aquellos derechos que eran considerados como indispensables en relación con la condición ciudadana, es decir, la inserción social en términos de trabajo, salario, salud, educación, seguros jubilatorios), la cuestión de la diferencia en cambio se inscribe en el proceso de disolución de los antagonismos clásicos al interior de las sociedades tardo-capitalistas. Si la cuestión de la exclusión convoca a los liberales a la estigmatización de los excluidos, la cuestión de la diferencia no está libre de dificultades. La tolerancia liberal hacia los diferentes exige de la consideración de la diferencia como simple diversidad. Dice Sheldon Wolin: "La diversidad es débilmente democrática: reconoce la mera desemejanza. Se podría decir que su padrino intelectual es John Locke en su *Letter on Toleration*. Enfrentado a la diversidad de visiones de los grupos religiosos adoptó una táctica que reducía el poder a religión organizada... la religión era ante todo una cuestión de creencias individuales y no de representaciones colectivas"19.

El asunto central para los comunitaristas es el de las diferencias. Ante ello podemos mantenernos escépticos e indicar, como por otra parte lo hace Jameson, que la atención a las diferencias grupales que encarnan los nuevos movimientos sociales y su problemática de índole más bien cultural, es en definitiva tolerable para el capitalismo. Claro, a condición de que las diferencias sean concebidas como meras segmentaciones en la aparente diversidad de mercancías culturales. Sin embargo, también la explosión de las diferencias como lugar de constitución de nuevas identidades políticas puede verse como un síntoma, una crítica en acto del presente que procura borrar en la abstracción universalista del nuevo derecho internacional, o en la suerte del individuo sin atributos frente al mercado, las pertenencias concretas de los sujetos sociales. En pocas palabras, la cuestión acerca de la politización de diferencias culturales, étnicas, sexuales, constituye un filo delgado donde puede estar gestándose una forma diferente de la política. También, y de allí los recaudos, sólo un signo de nostalgia por el orden pre-moderno de la comunidad, como consuelo y refugio ante la intemperie abstracta y arrasadora del presente que vivimos sin cuestionar a fondo el orden capitalista que lo produce.

En última instancia, lo que a menudo borran los comunitaristas es cualquier hilo de filiación que pueda conducir a una cierta articulación con el marxismo. No está de más recordar que si el esquema dual del conflicto social no es hoy representativo, la multiplicación de sujetos diseminados, o la "hiperpolitización de la deconstrucción"20 a la que apela Chantal Mouffe, no es sino una multiplicación impotente de lo político. No se accede a la multiculturalidad o a un mundo bigenérico garantizando la expresión verbal de las diferencias, buscando la legitimidad de los puntos de vista teóricos de los estudios culturales, escamoteando el carácter históricamente determinado de las múltiples contradicciones que hoy agitan lo social. La remisión de la cuestión de las diferencias a un asunto que se dirime exclusivamente en el orden del discurso, la supresión de toda referencia a las diferencias históricas, la eliminación de toda vinculación con la emergencia de nuevos sujetos políticos y sociales con los distintos ciclos del capitalismo, la homogeneización de discursos sumamente diferentes con genealogías y problemáticas distintas bajo el rótulo de post-coloniales, la supresión de toda referencia a los sujetos, sus luchas y sus historias en esos procesos, promete una politización que resulta finalmente escamoteada.

El asunto de la diferencia, de las determinaciones reales de los sujetos, no puede ser independiente del proyecto, tal vez excesivamente clásico y político, de construcción de un bloque histórico y del radical cuestionamiento de la inevitabilidad del capitalismo. De allí mi resistencia a aceptar para el conflicto de la diferencia denominaciones tales como "comunitarismo", que rechazan toda perspectiva de análisis que implique una referencia al punto de vista de la totalidad. Obviamente no se trata de totalizaciones sistemáticas, sino de una perspectiva heurística de análisis que permita advertir las relaciones que articulan lo económico, lo social y lo político en un momento histórico determinado, de una mirada que permita descifrar en el presente las huellas del pasado.

La sola apelación a la comunidad, a la diferencia, a la multiculturalidad, sin hacer referencia a la desigualdad y la exclusión económica, corre el riesgo de constituir una aceptación de una posición subordinada y subordinante a partir de la cual se nos invite a aceptar mansa y blandamente en los márgenes cada vez más estrechos que ofrece el sistema, lo cual sólo es posible para aquellos a los que en esto no les va la vida.

Aún más. El retorno a la comunidad, entre nosotros, en el marco de una tradición política muy diferente de la anglosajona, puede sospecharse a menudo como simple delegación en la sociedad civil de las responsabilidades sociales de las que el estado ha desertado. Posibilidad de participación, es verdad, pero con escaso poder de decisión.

Existen desde mi punto de vista al menos dos buenas razones para articular la potencialidad crítica que los diferentes encarnan a un punto de vista marxista. Por una parte, la irreformabilidad del capitalismo. Por la otra que, como dice Atilio Borón, la teoría marxista ha implicado no sólo una formidable potencialidad crítica de lo real dado como inmodificable, sino que "...incluso un acérrimo crítico del marxismo como Leopold Von Mises ha observado que el socialismo, ampliamente definido, fue un movimiento que, como ningún otro, logró concitar la adhesión de un grupo tan heterogéneo de hombres y mujeres de las más diversas condiciones sociales y superior inclusive a la misma universalidad alcanzada por el cristianismo". Según este autor se trata del "más potente movimiento de reforma jamás conocido en la historia, la primera tendencia ideológica no limitada a un segmento de la humanidad sino que es apoyada por gentes de todas las razas, naciones, religiones y civilizaciones"21.

3. Una encrucijada de diferentes: la ciudadanía feminista

Procuraré, en este apartado, trabajar sobre la cuestión de la ciudadanía de las mujeres teniendo en cuenta, por una parte, los dilemas de la ciudadanización de los diferentes, pero también las formas desiguales bajo las cuales se realiza la incorporación de las mujeres como sujetos de derecho en las democracias actuales en función de la peculiaridad de las historias nacionales y de las marcas que esas historias han impreso sobre el colectivo de mujeres.

Se trata por una parte de tener en cuenta que, si el problema de la ciudadanía ha devenido una cuestión internacional -internacionalización de derechos, internacionalización de mercados, sensibilidad ante las diferencias-, como bien dice Rosi Braidotti, "Antes de devenir ciudadanas del mundo, deberíamos, tal vez, aclarar nuestros modos de pertenencia, compromiso e implicación en nuestras culturas nacionales"22. Se trata también de interrogar acerca de la articulación entre teoría y política, acerca de los límites legítimos entre economía y política, entre consideraciones descriptivas y normativas en un campo de reflexión que está tensado por la pretensión de interpretar el mundo para transformarlo bajo condiciones en las cuales el vínculo entre teoría y política se ha inestabilizado.

Si bien existen un conjunto de problemas políticos que nos afectan a todas las mujeres, la forma bajo la cual nos afectan y las maneras de teorizarlos implican desde mi punto de vista una especial atención a las determinaciones que la historia ha impreso sobre la forma de plantearlos: es neurálgica la consideración de la conexión entre formas de la política y perspectiva teórica.

Por una parte, la cuestión de la ciudadanía para las mujeres se instala en la Argentina con el retorno de la democracia. Las condiciones bajo las cuales los temas ligados a la ciudadanía mujeril ingresan como una problemática específica en la agenda política están cruzadas por un haz de tensiones contrapuestas. El país volvía de la noche del terror envuelto en aires de pesadilla, una pesadilla que no ha cesado de atormentarnos

desde entonces. El terrorismo de estado y la fuerte reconversión económica producida por la dictadura dejaron marcas duraderas sobre lo que metafóricamente, y tal vez no tanto, podríamos llamar el cuerpo social.

En pocas palabras, ¿a qué obedece la preocupación por la ciudadanía de los diferentes en un país en el cual las desigualdades no han dejado de crecer ? ¿Por qué la insistencia, tal vez un poco machacona, en la especificidad y diferencialidad de la ciudadanía de las mujeres, en una encrucijada en la que el asunto de la diferencia puede ligarse a una problemática absorbible para el capitalismo? ¿Qué hace de la cuestión de la ciudadanía un punto relevante para las políticas feministas?

Si 1976 marca un hito en la historia nacional, 1983 constituye también el comienzo de un período peculiar. La cuestión democrática, la preocupación tanto en el campo político como teórico por resolver asuntos estrictamente procedimentales ligados al funcionamiento de la democracia era, y es aún, mal que nos pese, un asunto urgente. La baja cultura institucional, una historia de golpes militares como forma de alternancia del poder político, un aparato represivo intacto, una tradición política autoritaria, constituyeron la herencia del nuevo gobierno democrático. A ello se suma la centralidad adquirida por el asunto del derecho en una sociedad en la cual todos los derechos habían sido sistemáticamente violados.

La cuestión del derecho merece un breve excurso. Si bien el orden de los derechos ha sido interpretado muchas veces como simple mascarada del orden burgués, la experiencia de la desaparición de personas, la fragilidad de los mecanismos procedimentales de la democracia, la fragmentación de la legalidad en una sociedad en la cual la arbitrariedad en el ejercicio del poder y la imposición de una lógica particularista en el manejo de los asuntos públicos, bastan para hacer necesaria su consideración como un punto relevante en el debate. En ese sentido, el asunto de la ciudadanía en términos de “derecho a tener derechos” es un problema político prioritario.

La controversia en torno a los derechos remite a una doble cuestión. Por una parte, al grado de abstracción y formalización necesario como para considerar a un sujeto como sujeto de derechos, y por la otra a la abstracción como condición de la inscripción en el orden de la ley. Las homologías que pueden trazarse entre las metáforas de Rousseau y las de Freud no obedecen a la casualidad. Ambos relatos, como por otra parte lo ha señalado Carole Pateman, narran la historia de la sustitución del derecho parternalista por el derecho fraternal propio de las sociedades modernas23. El ingreso a la sociedad humana, tantas veces metaforizada como un cuerpo, se constituye a partir de la renuncia al cuerpo real. Sólo como sujeto de derecho un sujeto es existente para el cuerpo social, y sus actos sancionados con la fuerza de la ley que instaura lo permitido y lo prohibido. Ello a la vez faculta para la realización de una inmensa gama de acciones. Quien no entre en el orden de la ley está por fuera del orden humano. Dios o bestia, su lugar es el del extranjero. En la Argentina del subversivo apátrida, pura carne innominada, excluido hasta tal punto de la sociedad humana que la condena incluyó la negativa a los rituales del duelo que sella, con una ceremonia de adiós, la muerte humana.

Si las mujeres hemos sido consideradas durante tanto tiempo como extranjeras de la política, es precisamente en razón de esa diferencia que hace de la bipolaridad naturaleza-cultura un punto recurrente cuando de las políticas de las mujeres y su ciudadanización se trata.

Venimos a demandar como derecho aquello que es inherente al cuerpo real, a la inmediatez de la naturaleza, al borde entre naturaleza y cultura, donde se juega qué son la vida humana, el sexo, la sucesión de las generaciones.

Y bien, la cuestión de los derechos ciudadanos de las mujeres en la Argentina se inscribe en ese complejo marco de problemas. En primer lugar, la cuestión de los derechos ha cobrado relevancia a partir de la coyuntura internacional, dado que existen nuevas regulaciones a las relaciones entre los individuos que proceden de organismos internacionales. Por otra parte, bajo las actuales condiciones políticas, la cuestión de la

institucionalidad, el derecho, la legalidad, constituyen instancias universalizadoras indispensables en una sociedad amenazada no sólo por la exclusión social, sino también por la conversión de los sujetos en súbditos más que en ciudadanos. Finalmente, se trata de la conquista de derechos que consideren la sexuación de los sujetos como inherente a su condición ciudadana. Si la ciudadanía se construye sobre uno solo de los cuerpos sexuados de la humanidad, excluirá irremediablemente a las mujeres. La conquista de derechos con relación al propio cuerpo, o para decirlo brevemente, el derecho ciudadano a decidir sobre sí, constituye un punto estratégico en relación a la conmoción del orden patriarcal.

Aún hay otras razones para ello, y específicamente en lo que a las feministas y al movimiento de mujeres en la Argentina se refiere. Si por una parte la cuestión de la ciudadanía está investida de significado estrictamente político, por cuanto se trata de una estrategia ante el amenazante retorno de formas de ejercicio del poder que consideran a los sujetos en tanto súbditos, por la otra la tendencia a restringir la noción de ciudadanía a su dimensión exclusivamente política (un buen antídoto sin lugar a dudas contra la "inflación normativa del concepto") corre el riesgo, bajo protestas de realismo, de predicar una definitiva subordinación de la política a la economía. Para Danilo Zolo, por ejemplo, los derechos lo son sólo del individuo, y "la ciudadanía produce desigualdad y libertad del mismo modo que el mercado genera desigualdad y riqueza"24. La ciudadanía, en ese caso, obedece a las reglas del mercado. Por decirlo irónicamente, será ciudadano/a, pues, quien disponga de suficientes recursos como para no necesitar derechos.

La aceptación plena de las premisas liberales e individualistas en relación a la ciudadanía conducen, mal que le pese a Zolo, a predicar, sin saberlo y probablemente sin desearlo, un retorno a la barbarie. Efectivamente, una de las tensiones de la ciudadanía es precisamente la de requerir de un mínimo de inserción con vistas al goce de derechos. De allí la importancia de tener en cuenta la tensión, y no la mutua exclusión, entre economía y política.

La consideración puramente política de los derechos deriva en su configuración como privilegios. En la Argentina, por ejemplo, la adquisición de derechos generizados se produjo bajo el signo del triunfo político y económico del neoliberalismo. El desfondamiento de las condiciones materiales de acceso efectivo a la ciudadanía priva a algunas incluso del derecho a tener derechos. El dilema entre la excepción y la regla retorna como un viejo asunto para la teoría y las prácticas políticas feministas en un país donde las desigualdades sociales se han profundizado. Si por una parte, entonces, la conquista de derechos civiles para las mujeres (a diferencia de lo que sucede en el caso del feminismo norteamericano) constituye un objetivo político de las feministas, es también claro que con ello no basta. Derechos civiles sin políticas públicas, derechos civiles sin garantía de un mínimo de inserción, son en realidad privilegios para pocas.

Por otra parte, sin el derecho muchas mujeres abortan, y algunas, las beneficiadas por el mercado que dispensa riqueza y pobreza, como dice Zolo, no mueren, no al menos de abortos mal practicados, pero sus actos constituyen no sólo privilegio, sino el objeto de secretos. No secretos de aquellos que protegen la intimidad, sino de esos inconfesables de los que ha estado poblado por siglos el mundo de las mujeres. Inscribir nuestros derechos en el orden de la ley es un objetivo para una política feminista.

Si he de decirlo seriamente, es verdad que desde el advenimiento de la democracia se ha producido un proceso de ciudadanización para ciertas mujeres. Pero las ciudadanizadas no son sino aquellas que en razón de su condición previa podían no sólo portar esos derechos, sino también reclamarlos. Para las otras, las excluidas por el mercado, están las cada vez más fragmentarias políticas sociales en el marco de una situación de creciente corporativización tanto de la economía como de la política. La intensificación de las extracción de excedentes, la expulsión de miles de personas del mercado de trabajo, la conversión del estado en "estado predatorio", que ya no garantiza la ciudadanización de los sujetos sino que es condición para el saqueo del

excedente societario, hace necesaria una consideración simultánea de lo que Marshal llamaba las tres dimensiones de la ciudadanía: derechos civiles, sociales y políticos.

El dilema es pues aceptar que la lucha por la ciudadanización de los diferentes, en este caso las diferentes, nosotras, las mujeres, se inscribe en condiciones que no elegimos. Luchamos por una ciudadanía que tal vez no se diseñó para nosotras y que muy probablemente no nos contemple plenamente. Pero la alternativa es aceptar el grado de renuncia y abstracción que esto implica, o realizar una política de subjetividades desgarradas, marcada por el anhelo, esta vez sí esencialista de hallar en el retorno a la esencia perdida de la feminidad el refugio ante la inclemencia del capitalismo. Si, como dice Françoise Collin, quien tiene el poder puede deconstruirlo, quien jamás lo tuvo tiene por objetivo político conquistarlo. La cuestión de la ciudadanía de las mujeres ha de aceptar grados altos de abstracción y ha de considerar también no sólo las tensiones de la diferencias, sino las mucho más duras antinomias de la desigualdad.

Probablemente mi posición implique una elección tal vez demasiado fuerte en favor de la igualdad, pero parto de la convicción de que es preciso actuar a partir de los medios de los que se disponga para comenzar a modificar la situación de las mujeres. Ello, obviamente, no sin recaudos. La diferencia sexual es y no es política, lo cual nos conduce inevitablemente a estar presentes para obtener resultados que dejan siempre un exceso, un plus sin cubrir, un resultado que, como dice María Luisa Boccia, hace perfectamente visible la excentricidad y la no-inscripción en el orden político de nuestra propia subjetividad.

La cuestión de la ciudadanización de las mujeres plantea sin lugar a dudas un problema para el que no hay una respuesta teórica definitiva. Sólo tanteos conceptuales provisorios, apenas bosquejados en función de la emergencia de nuevas determinaciones y contradicciones en el territorio incierto que limita la subjetividad individual y la constitución de un sujeto político que ya no será uno. Por una parte, se inscribe indudablemente en el estallido de diferencias y reclamos específicos no reducibles a la unidad de “un sujeto”. Por la otra, no puede dejar de atender a los procesos generales, a los aspectos más abstractos y, por utilizar una expresión tal vez muy pasada de moda, estructurales, de la inserción mínima de los sujetos en la sociedad.

Si es indudable que la cuestión de las diferencias ha cobrado visibilidad y relevancia, lo es menos que estas demandas puedan alcanzar un grado de formulación política suficiente como para adquirir fuerza e instalarse en el espacio público articulándose a los conflictos que hoy se juegan en el campo social y económico, es decir, al viejo conflicto de clases, que no por innombrable ha dejado de existir. La desarticulación de las demandas del campo del conflicto social, la apelación a identidades comunitarias o a diferencias culturales o sexuales, la fragmentariedad de los reclamos, muchas veces concluyen en la aceptación, como non plus ultra, de la enunciabilidad de una palabra diferente en un clima de impotencia política.

Notas

1 Jean Paul Fitoussi, Pierre Rosanvallon , *La nueva era de las desigualdades*, Bs. As., Manantial, 1997.

2 Fitoussi y Rosanvallon. indican que este tiempo está marcado por dos procesos heredados de la modernidad, por una parte la tendencia a la internacionalización de la economía, por la otra un creciente proceso de individualización de los destinos con su ambigua carga de inseguridad y potencial emancipatorio. La tensión produce un oscurecimiento en la legibilidad de lo social . Las viejas categorías de lectura se muestran impotentes a la hora de descifrar una sociedad que ha perdido homogeneidad

3 Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, México, Premia, 1982, p. 108 s.

4 Cfr. Karl Marx, "Sobre la cuestión judía", en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1958, p. 36 s.

5 No trato de indicar que tal fuera la posición de Thompson. Tanto éste como Raymond Williams procuraban escapar a la reducción de la ideología y los productos culturales a la condición de meros reflejos de la base. Sin embargo las tendencias más recientes en los llamados estudios culturales tienden a olvidar este origen, como dice David Morley "... O' Connor señala que uno de los rasgos definitorios de la apropiación de los estudios culturales británicos en los Estados Unidos (y su difusión por las academias periféricas, cabría agregar) consistió en perder el sentido del arraigo de los procesos de comunicación en la reproducción social y en la política", en David Morley, *Televisión, audiencias y estudios culturales,* Bs. As. , Amorrortu, 1996, p. 17

6 Jean Paul Sartre, "Prefacio", en Franz Fanon, *Los condenados de la tierra,* Bs. As., FCE, 1974, p. 8 s.

7 Rossana Rossanda, *Las otras,* Barcelona, Gedisa, 1982, p. 39

8 El estado de la cuestión presentado por Will Kymlicka y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Un revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *Agora*, Nº 7, invierno de 1997 proporciona un mapeo de las cuestiones del debate actual. Se señalan en el texto algunos de los temas fundamentales, como la crítica de la nueva derecha a la llamada concepción pasiva de la ciudadanía, el desplazamiento de las preocupaciones de los liberales desde los asuntos procedimentales a la necesidad de las virtudes cívicas, y las demandas específicas de las llamadas minorías.

9 Fitoussi y Rosanvallon, *Ibídem,* p. 119.

10 Toni Negri, *Fin de Siglo,* Barcelona, Paidós, 1989, p. 21

11 Los filósofos suelen decir en artículos periodísticos, de forma manifiesta, cosas que sonarían excesivamente brutales en el mundo académico. Richard Rorty, en un artículo publicado en *Clarín*, en agosto de 1996 , titulado "La filosofía y los peligros del siglo XXI" dice : "El problema es que las desigualdades actuales en los niveles de vida no se puede reconciliar con una política socio - económica genuinamente internacionalista ... quienes toman las decisiones económicas.... sostienen que los trabajadores en las democracias industrializadas deben ajustarse los cinturones para ser competitivos con los trabajadores en Singapur o Taiwán... Santurronamente se proclaman interesados en justicia a nivel global. Pero hablar así de justicia suena como una excusa para traicionar a sus compatriotas...". Con su agudo sentido práctico y un realismo político si se quiere excesivo, dice aquello que Rawls jamás aceptaría : la democracia sólo es practicable en el occidente rico, y así no sólo es, sino debe ser. Las desigualdades son necesarias ... fuera de las fronteras de Estados Unidos, y tal vez también dentro, dado que los pobres, los chicanos, los chinos y los negros no pueden asumir las responsabilidades exigibles a un ciudadano. Si por una parte el pragmatismo de Rorty recuerda sanamente los límites de la razón, por la otra tal vez implica una confianza excesiva en el efecto de mostración del "sueño americano", producto del esfuerzo y el mérito, para generar los consensos y compromisos de corto plazo en los que consiste, desde su posición, toda política.

12 Giacomo Marramao " Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *Teoría marxista de la política* , México, Cuadernos De Pasado Y Presente, 1981 p. 26

13 Alejandra Ciriza , *El Rodaballo*, Año 3 nº5, verano de 1996-97.

14 Michael Walzer, "La crítica comunitarista al liberalismo", *Agora* Nº 4.verano de 1996. P. 53.

15 Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 31.

16 Will Kymlicka y Wayne Norman, *Ibídem*, p. 10

17 Joelle Affichard y otros , *Pluralismo y equidad. La justicia social en las democracias,* Bs. Aires, Nueva Visión, 1995, p. 15.

18 Hacen referencia a la dicotomía contractualistas / comunitaristas Walzer y Wolin, lo cual no es de extrañar por cuanto responden a términos aceptados en el campo intelectual anglosajón, pero también Carlos Thiebaut y Joelle Affichard, aun cuando estos últimos deban aclarar de manera más o menos expresa que la distinción cobra , para la tradición continental europea otros sentidos. En mi caso el uso es... simplemente tentativo y si se quiere vigilante. Me temo que, cuando se recurre, y con no poca la frecuencia, a la peculiar interpretación norteamericana de una serie de debates en el campo de la filosofía y la teoría política o feminista se olvida que las formas de lectura se inscriben en campos de problemática. Si es verdad que las categorías teóricas no tienen marcas nacionales, también lo es que cuando de conceptualizar se trata se han de tener en cuenta las determinaciones impuestas por la clase de interrogantes a los que se buscaba responder, y las condiciones bajo las cuales esos interrogantes cobran relevancia a partir de selecciones que no son sólo teóricas. Suponer que la teoría responde sólo al impulso de responder las preguntas de otra o la propia teoría no es sino una versión más de aquella famosa tesis según la cual las ideas vienen de otras ideas, y no de las condiciones prácticas y políticas, de los límites y presiones que el campo del poder estatuye para lo formulable bajo la forma de discurso teórico en el campo intelectual.

19 Sheldon Wolin, "Democracia, diferencia y re - conocimiento", en *La política*, Nº1, primer se-mestre de 1996, p. 154.

20 Chantal Mouffe (comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*, Bs. As., Paidós, 1998

21 Atilio A. Boron, "El Manifiesto Comunista, hoy: lo que queda, lo que falta, lo que ya no sirve", mimeo

22 Rosi Braidotti, "Théorie des études féministes: quelques expériences contemporaines en Europe", Les cahiers du grif, Nº 40, Automne, 1990.

23 Pateman ilustra la diferencia entre el patriarcado clásico y el moderno a través del análisis de la polémica entre Robert Filmer y John Locke . Mientras para Filmer el poder político deriva del poder procreativo del padre, Locke escinde familia y política. En el primer caso la familia, y la autoridad ejercida por el padre y esposo proporcionaba la metáfora para explicar la forma de ejercicio del poder político, en el segundo la familia es un espacio separado, discontinuo respecto del mundo de la política. A diferencia de la autoridad paternal, la autoridad política es convencional, y se crea a través del contrato. Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual,* Barcelona, Anthropos, 1995, Capítulo 4.

24 Danilo Zolo, "La ciudadanía en una era poscomunista", en *Agora*, Nº 7, invierno de 1997, p. 111.

SUBJETIVIDAD: CAPITAL Y LA MATERIALIDAD ABSTRACTA DEL PODER (FOUCAULT Y EL MARXISMO ABIERTO

Ana Dinerstein*

"La forma del valor es pura y simple dominación, una forma simple y pura de la política"
(Negri, 1991[b]: 148)

Introducción

La relación entre sujeto y sociedad, el poder y la constitución de la subjetividad social constituyen algunos de los interrogantes más importantes para la teoría y la filosofía política, la ciencia política y la sociología. A lo largo de la historia, los distintos enfoques han fluctuado entre la autonomía del individuo respecto de la sociedad, la relación dialéctica entre ambos, el individuo como producto social y el sujeto como una creación del poder (Coole, 1995)1. El tema se ha vuelto particularmente urgente para el marxismo, dadas las enormes transformaciones del capitalismo mundial y sus repercusiones negativas para la acción política transformadora. La teoría marxista tampoco ha podido explicar aún cómo operan el poder y sus formas, y sobre todo, cómo se constituye la subjetividad social (Tarcus, 1993: 22). Las contradicciones y problemas que subyacen a la noción de subjetividad, central al análisis de la relación estructura-sujeto y lucha de clases, y la posibilidad real de la de-construcción de la relación del capital, no pueden ser simplemente eliminados por medio del voluntarismo político o teórico, pues permean la vida personal y social. Junto al análisis de las recientes transformaciones de las formas del dinero, del estado, de la ley, aparentemente "externas" a los sujetos sociales, hay que repensar cuál es la conexión entre dichas metamorfosis y las nuevas formas de ser sociales, no en términos descriptivos sino en términos de la dinámica contradictoria de su constitución y del discurso político y sociológico que la acompañan.

Este trabajo consta de una serie de notas teóricas sobre el tema de la subjetividad social en el capitalismo. Voy a presentar primero, y sintéticamente, la noción de poder y subjetividad en el pensamiento de Foucault. Segundo, algunos desarrollos recientes del marxismo en Gran Bretaña, que se ha dado en llamar ‘Marxismo Abierto’’(Open Marxism) con el cual me identifico en líneas generales, y en el marco del cual realizo mi investigación sobre cambios en las formas de la subjetividad social vis-à-vis la transfromación del capital en el caso argentino. Tercero, voy a presentar un ejemplo empírico ilustrativo del nexo entre transformación de la subjetividad social y formas de lucha y transformación del capital, en este caso, desempleo, restructuración industrial, el "desocupado" y los cortes de ruta como forma de protesta.

Mi interés en la teoría del poder en el pensamiento de Foucault se debe a varias razones. A pesar del rechazo de Foucault por el pensamiento marxista, muchas de sus ideas sobre sujeto, poder y transgresión resultan tentadoras para un momento en el que las versiones tradicionales del marxismo para entender estos temas se hayan en franca decadencia. En el dispositivo conceptual de Foucault, la noción de poder no se ubica

simplemente en el aparato estatal. Foucault no presenta una visión funcionalista del poder sino que estudia sus formas ubicando así a los sujetos en el centro de su análisis. El poder produce realidad y produce sujetos, y, en tanto no es omnipresente sino incompleto, abre la posibilidad a otras formas de existencia social. Sin embargo, voy a sugerir que la concepción del poder como constitutivo de subjetividades en la obra de Foucault carece del contenido material a través del cual nos constituimos en sujetos y construimos nuestras identidades2. Como principal objetivo, me propongo explorar dicho contenido material y su proceso de abstracción para comprender la esencia de la constitución de diversas formas de subjetividad social y las contradicciones que subyacen a dicha constitución en vías de su de-construcción, en el marco del marxismo abierto. La importancia de entender la constitución abstracta pero real del poder tiene importantes consecuencias para la acción política en términos de de-construcción de la relación del capital. Existen algunos elementos en el proceso de constitución de la subjetividad en la sociedades capitalistas que no son fáciles de discernir a simple vista. Me refiero por ejemplo al valor, que no existe si no adquiere algun tipo de identidad física. O al trabajo abstracto, que puede considerarse una relación de lucha pero cuya realidad empírica es difícil de capturar. Para explorar estas ideas debo provocar un nuevo encuentro entre Foucault y Marx3. No es mi intención comparar ambos enfoques ni realizar una crítica profunda a Foucault, sino retomar sus ideas inspiradoras en el contexto teórico del marxismo abierto.

Notas sobre la teoría del poder y subjetividad de Foucault

El trabajo de Foucault sobre la genealogía del sujeto moderno, en tanto objeto del poder, está profundamente ligado a la emergencia de su preocupación como teórico político (Dumm, 1996). En la tarea de explicar subjetividad y transgresión, la obra de Foucault es más que esclarecedora. Existen importantes elementos positivos de su trabajo que pueden ayudar al marxismo a construir una teoría de la subjetividad4.

1. El poder como constitutivo de subjetividades:

a) Foucault se interesó por el poder en tanto las distintas formas en las que éste convierte a los humanos en sujetos. La subjetividad es una creación del poder (Coole, 1995). En el proceso de assujettissement, la verdad, el poder y la ética se hallan tan ligados entre sí que los modos de ser sujeto solamente pueden ser opresivos (Simons, 1995);
b) El poder es productivo, "se ejerce más que se posee (...) no se aplica pura y simplemente como obligación o prohibición a quienes ‘no lo tienen’: los invade, pasa por ellos y a través de ellos" (Lecourt, 1993: 73);
c) existen distintas formas del poder que no modifican su esencia.

2. La propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obliga el poder, y esto incluye las filosofías y teorías políticas humanistas.

El poder es para Foucault los límites sobre nosotros mismos, en tanto éste:
a) nos ata a nuestra identidad, definida por las verdades de las ciencias humanas, y
b) en tanto somos gobernados. Estos dos niveles de poder se pueden distinguir analíticamente primero en tanto constitución de sujetos, y segundo como su regulación (Simons, 1995; Morris, 1991).

3. La contradicción del poder y la importancia de los límites.

Para Foucault los sujetos no estamos ni completamente auto-determinados, ni completamente sujetos al poder: los límites que se nos imponen, aunque sean represivos, nos brindan la posibilidad de tener una identidad y la capacidad para actuar, incluyendo la de resistir el poder que nos ha hecho ser lo que somos. La propuesta política es rehusar a lo que somos y resistir las verdades que las ciencias humanas producen. El trabajo sobre los límites es un ejercicio de libertad. Sin embargo, en esa práctica de la libertad, que nada tiene que ver con la libertad liberal, existe una tensión entre dos polos irreconciliables: por un lado, no hay forma de escapar de la sujeción, pues en caso de que ello ocurriera, estaríamos reemplazando un poder por otro. Pero por otro lado, hay una vía de escape a esas limitaciones. Existe una tensión entre las limitaciones y la libertad sin límites (Simons, 1995; Dumm, 1996).

4. Incompletitud del poder.

La resistencia y la transgresión son posibles porque en las relaciones de poder no hay estados de completa dominación: el poder es en realidad una red abierta, más o menos coordinada, de relaciones. La resistencia es posible cuando el poder empuja hacia sus límites. Hay que resistir las formas contemporáneas de la subjetividad y de identidad, y buscar modos alternativos de existencia (Simons, 1995; Fine, 1993).

5. Las relaciones de poder deben ser siempre analizadas en términos de lucha adversaria y estrategias confrontadas (Simons, 1995).

6. La crítica práctica.

Foucault parte del análisis kantiano de los límites. Sin embargo, para él, hay que transformar la crítica hecha bajo la forma de limitación necesaria, en una crítica práctica que tome la forma de transgresión posible. Primero, los límites no son universales y necesarios, sino históricos y contingentes, y por ello la crítica debe tener un enfoque histórico (al que Foucault, como Nietzsche, llama genealogía). Segundo, la crítica no debe ser sólo intelectual sino práctica: "si la libertad de Kant es en algún sentido cerebral, la de Foucault es también corporal " (Simons, 1995: 18).

Las preguntas a Foucault

Algunos han señalado que Foucault estructuró su teoría del poder en forma similar a la teoría del valor en Marx, pero que ha rehusado reconocerlo (Janmohamed, 1995)5. Sin entrar en esta discusión, considero que su interpretación del marxismo como parte del discurso humanista de la modernidad, como teoría totalizante y teleológica, como teoría que tiene una concepción funcional del poder sin ocuparse de sus formas y que lo ubica en el aparato estatal, lo hizo alejarse de la crítica inmanente que Marx realizó contra las formas reales e ilusorias de existencia social en la sociedad capitalista, a pesar de que su noción del poder y las formas de subjetividad tienen una lógica de análisis marxista. Por su parte, el marxismo ha rechazado la teoría del poder de Foucault porque, entre otras cosas, el poder pierde allí su determinación histórica. No hay detentadores del poder, que es

voluntad absoluta (Anderson), aparece como forma a priori que produce realidad, o sea desde una concepción sobrenatural (Fine); existe una dispersión anárquica del poder que dificulta la organización política (Cacciari); el poder carece de fundamento material (Poulantzas), y no da cuenta de su carácter capitalista (Fine).
Las preguntas que quiero formular son: ¿cuál es el contenido material del poder? ¿Cuál es el proceso de abstracción de dicho contenido material, a través del cual constituimos nuestra subjetividad social? ¿Cuáles son las contradicciones de dicho proceso de abstracción que determinan tanto la capacidad como los límites a traspasar en el proceso de transgresión?

Ha dicho Foucault: "lo que más me impresiona del análisis marxista es que siempre abarca el problema de la lucha de clases, pero presta poca atención a una palabra de la frase: 'lucha' " (Fine, 1993: 113-114). Quisiera entonces explorar a continuación mis preguntas, haciendo hincapié en la contradicción y la lucha que subyace a la constitución de la subjetividad social, desde el marxismo abierto.

El "Marxismo Abierto"

En Las palabras y las cosas Foucault: "En el más profundo nivel del pensamiento occidental, el marxismo no introduce ninguna discontinuidad real; encuentra su lugar sin dificultad, como una forma de pensamiento completa, tranquila, confortable (...) y satisfactoria para un determinado momento histórico (el suyo), dentro de un marco epistemológico que encantado le da la bienvenida (…) y que en recompensa no tiene intención de molestar en absoluto y, sobre todo, ningún poder para modificar (...) en tanto que descansa sobre él. El marxismo vive en el pensamiento del siglo XIX como un pez en el agua: es decir, no puede respirar en ningún otro lado" (Foucault, 1970: 261-262, traducción propia).

¿Es capaz el marxismo de discutir una vez más esta afirmación yo diría injusta y conceptualmente errónea? La idea es entonces discutir esta afirmación de Foucault (compartida por otros pensadores) a partir del intento de recuperar a Marx en su espíritu crítico, para restablecer la pertinencia del marxismo como una teoría contra la sociedad capitalista, y por ello revolucionaria; como teoría sobre las contradicciones de la opresión (Holloway, 1994), y por ello no teleológica; como teoría de la abstracción (Bonefeld, 1995[a], 1995b; Neary, 1998; Neary y Taylor, 1999; Postone, 1993; Taylor,1998); como metateoría, y por ello crítica inmanente (Gunn, 1992); como teoría del proceso de de-construcción, y por ello subversiva (Negri, 1992); que debe apuntar a explicar el todo y la particularidad al mismo tiempo (Cleaver, 1993). Voy a proponer que si bien el capital implica una noción holística de las relaciones sociales, su existencia contradictoria y fragmentada obliga a suponer que no existe una explicación totalizante acerca de las formas en que la relación del capital se expresa. La única universalidad que subyace a la dinámica social, y la unidad de la fragmentación, es la existencia del valor como la forma de existencia del poder humano de creación. Por lo tanto, el problema para el marxismo es develar las contradicciones cambiantes que subyacen a la existencia del valor y explicar la constitución real e ilusoria de las distintas formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y de ser, de dichas relaciones. La pregunta es: puede el Marxismo explicar el contenido material y el proceso de abstracción que subyace a la constitución de las subjetividades, sin caer en la teleología, el totalitarismo teórico, el humanismo moderno que Foucault rechazara6, incorporando algunas de las ideas que sustentan sus nociones de poder, subjetividad y transgresión? Considero que sí, puesto que la versión del marxismo que voy a presentar ha tratado de superar estos tres problemas que sufrieron y sufren algunas corrientes marxistas. Es un marxismo dispuesto a disolverse a sí mismo para ir más allá del mismo Marx ("todo lo que es sólido se esfuma en el aire") al estilo foucaultiano, sin que ello signifique abandonar la capacidad crítica del legado de Marx.

En los años ‘70, el marxismo desarrollado básicamente en Gran Bretaña superó al marxismo bidimensional, recuperando la visión unitaria entre política y economía. Esto no significó una nueva relación entre lo político y lo económico sino su disolución. A través de una crítica materialista del estado, reintrodujo la noción del capital como relación social y restableció el concepto de forma de Marx, es decir, la tercera dimensión7. Posteriormente, este marxismo restableció la conexión interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en su forma de ser negada por el capital, como trabajo abstracto. Es decir, para Marx, la dominación ejercida por el capital no sólo implica la explotación del trabajo al nivel de la producción, sino la necesidad del capital de compeler al trabajo a un modo de existencia abstracto. La esencia de este proceso de abstracción es el valor, forma histórica específica de existencia de la creatividad humana. El énfasis en la conexión interna entre capital y trabajo apuntó a superar la división entre estructuralismo y autonomismo, o sea, entre adscribir a la noción de reproducción del capital como una auto-lógica abstracta, o a la noción de lucha de clases como la experiencia de los sujetos contra el capital (Bonefeld 1995[a], 1995[b])8. Dicha conexión interna está dada por el hecho de que el capital es trabajo, aunque se objetiva como algo externo a éste, a través de múltiples formas sociales. El trabajo existe en y contra el capital, pues "es sólo el trabajo el que constituye la realidad social. No hay fuerza externa, nuestro propio poder es confrontado con nuestro propio poder, aunque en una forma alienada"(Holloway, 1993[a]: 19). Los términos integración y trascendencia apuntan a entender esta forma de existencia contradictoria del trabajo donde ni la integración del trabajo dentro de la relación del capital ni la trascendencia revolucionaria del capital están lógicamente pre-supuestas ni históricamente determinadas (Bonefeld, 1995[a]).

Si aceptamos la existencia de la relación interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en y contra el capital, las preguntas de cómo se constituyen la subjetividades sociales en la dinámica del en y contra el capital dada la existencia del trabajo en su forma de ser negada, y de cuál es la posibilidad de trascendencia, siguen en pie. En mi opinión estos interrogantes se abren al abismo, es decir, abren la puerta para el análisis de la cuarta dimensión, a lo cual estoy abocada junto a otros. Se trata entonces de reducir la profundidad de dicho abismo y construir quizá una escalera al cielo.

Notas sobre Marx: crítica inmanente y teoría de la abstracción

La instauración del capitalismo como forma de producción y como principio de organización social ha requerido de la constitución simultáneamente material e imaginaria del individuo libre y separado de su capacidad y medios para crear y producir. El establecimiento del mercado como tal fue un proceso violento de expropiación. La generalización de la mercancía no es simplemente un aspecto económico, sino la forma en que la vida personal y social existe en el capitalismo. Por ello el capital no es una cosa sino una relación social, que no puede ser entendida simplemente en términos de teoría económica (Marazzi, 1996). La noción de trabajo tampoco designa simplemente a la categoría "proletario", sujeto de la revolución, ni es sólo la actividad para transformar la naturaleza, diferente de otro tipo de actividades: "para Marx ‘trabajo’ incluye toda ‘actividad’ que ‘produce’ los componentes materiales y culturales que constituyen la sociedad" (Janmohamed, 1995: 36). El capital es una fábrica social (Negri, 1989, 1992), todos pertenecemos al proyecto del capital, y por ello el desafío es integrar al análisis aquellas subjetividades o formas de existencia humana que no parecen corresponder a la relación capitalista (Neary, 1997, ver Rikowski, 2000)

La crítica a la economía política

El problema de los clásicos fue la naturalización de lo que es en realidad una creación social alienada, pues la economía política reprodujo acríticamente las formas sociales alienadas de la sociedad capitalista dentro de la cual el poder social está mediado por cosas, y por lo tanto los poderes sociales aparecen como atributo de las cosas. Estas formas políticas, organizacionales, económicas y culturales, necesarias al mantenimiento de la existencia forzada de la vida humana bajo la forma mercancía, son producto de y están sujetas a la lucha cotidiana y al conflicto social (Dinerstein, 1998[a]). La crítica de Marx "no fue simplemente una crítica a la ideología mistificante, sino una crítica de las formas alienadas de la vida social que la economía política describe pero no puede explicar" (Clarke 1991[a]: 85). Es decir, "convirtiendo sus categorías fundamentales en verdades eternas, la economía política hace de la sociedad a la que se corresponden esas categorías, una verdad eterna. Para la económica política, la sociedad capitalista es la mejor de todas las sociedades posibles porque evalúa toda forma de sociedad en los términos de las categorías de la sociedad capitalista" (Clarke, 1991[a]: 85).

Forma

La naturalización y cosificación de creaciones sociales impide ver que, si bien el mundo es "subjetivamente" construido, creado por los sujetos, en el capitalismo las relaciones sociales se materializan a través de formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y subjetivas que transforman el poder de la gente en el poder de las cosas. El fetichismo de la mercancía no es meramente una ilusión, sino una ilusión real. El estado, la ley, el dinero, son realmente poderosos. Pero "la ilusión no yace en el poder social de la mercancía, sino en creer que ese poder social se deriva de la mercancía como una cosa, en lugar de verla como la forma particular de relaciones sociales alienadas" (Clarke, 1991[a]:103). Por ello, "la categoría ‘forma’ implica la naturaleza interna (no externalidad) de las conexiones entre ‘las cosas’. Hablar de dinero es hablar de valor, hablar de valor es hablar de una forma de producir trabajo (...) es enfatizar la naturaleza interna de la relación entre valor, dinero, trabajo, relaciones sociales" (Holloway, 1995: 165).

Valor

La explicación de la existencia de estas formas reales e ilusorias a la vez fue desarrollada por Marx a través de su análisis de la forma "mercancía". En el capitalismo, el trabajo toma la forma de, y es socialmente creado a través de, la mercancía. Marx develó las formas relacionales contradictorias del valor que constituyen a la forma mercancía como valor de uso y valor. En esta condición concreta de utilidad, el trabajo es mediado por y llega a ser socialmente realizado a través de su opuesto: el trabajo abstracto. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía no es simplemente una medida cronológica de tiempo, sino la imposición de una forma particular de existencia del trabajo: trabajo abstracto (Dinerstein y Neary, 1998). Por ello, la teoría marxista del trabajo "no sólo atañe al trabajo como única fuente del valor, sino que a su vez, muestra que el trabajo está obligado a existir, no sólo como subjetividad explotada sino también en la forma abstracta de dinero través de la relación salarial o trabajo abstracto (Neary, 1998).

Teoría de la abstracción

Entonces, mientras la economía política es una teoría abstracta acerca de formas sociales mistificadas tales como el capital, el trabajo, el dinero, el estado, atribuyéndoles poderes propios y ocultando su verdadera naturaleza, la teoría de Marx es una teoría de la abstracción, es decir, una crítica que desenmascara las formas sociales simultáneamente "reales e ilusorias" que convierten el poder de la gente en el poder de cosas (Dinerstein y Neary, 1997). En palabras del propio Marx, "el carácter misterioso de la forma mercancía proviene simplemente del hecho de que la mercancía refleja las características sociales del trabajo del hombre como si fueran características de los productos mismos, como si fueran propiedades socio naturales de esas cosas (...) no es nada más que la relación social definida entre los mismos hombres la que asume, para ellos, la forma fantástica de una relación entre cosa" (Marx, 1990: 164-165). En el método de Marx, estas "abstracciones no corresponden a 'cualidades esenciales' encarnadas en las cosas, sino a determinados procesos sociales"(Clarke, 1991[a]: 85). La comprensión de la existencia de la vida humana como trabajo abstracto no es metafísica, aún cuando parece serlo (Marx, 1990), sino que es resultado de la forma específica en la cual el trabajo no pago es extraído de sus productores, determinando la forma de la relación entre capital y trabajo, así como también la del trabajo consigo mismo.

Las abstracciones de las que Marx habla son abstracciones existentes, vivientes. El trabajo humano solamente existe en tanto es reconocido como parte de esta sustancia global, social y homogénea que es el trabajo abstracto. Esta existencia del trabajo en su forma de ser negado, implica que el trabajo humano como capacidad concreta se desmaterializa, y la real existencia humana es forzada a existir en la forma virtual del valor de cambio. En tanto abstracción real, la humanidad existe en formas de auto-expansión del valor. Esto sugiere que el sujeto real de la vida social no es el trabajo, sino el capital: "el capital no es un poder personal sino social (...) en la sociedad burguesa, el pasado domina el presente (...) el capital goza de autonomía y personalidad, mientras que el individuo activo vive en la coerción y la impersonalidad" (Marx y Engels, 1985: 98). Dicho de otro modo, el capital es la forma expandida del trabajo abstracto. Capital y trabajo entonces no se oponen simplemente el uno al otro como factores separados de la producción, sino que "el capital sólo existe en y a través del trabajo" (Bonefeld, 1995[b]: 189). En la forma de trabajo abstracto, la vida humana existe como poder constitutivo en su forma de ser negada (Gunn, 1992). El proceso real del mundo social es así invertido. Esta relación es, entonces, profunda e irreconciliablemente antagónica. El capital sólo puede existir como relación social, no sólo explotando al trabajo eficientemente a nivel de la producción, sino además, si logra producir y reproducir la forma de existencia abstracta del trabajo. La noción de "forma de ser negada" permite comprender que el poder creativo humano es compelido a existir en diferentes formas abstractas que lo niegan y reconocen al mismo tiempo.

Una vez que aceptamos que el capital es expansión del valor, o sea, del trabajo abstracto, donde el trabajo existe en su forma de ser negado, ¿cuál es la relación entre las transformaciones del capital y la transformación de las subjetividades sociales?

Metamorfosis del capital como metamorfosis de las formas de subjetividad: la lucha de clases

1. En sus primeros escritos Marx explicó el proceso de alienación de la vida humana, pero no abordó completamente la constitución social del valor en la forma de trabajo concreto en abstracto (dinero) y en capital: "la producción no produce al hombre como una mercancía, la mercancía humana (...) también lo produce como

un ser humano mental y físicamente deshumanizado" (Marx, 1992: 336). En El Capital y en Grundrisse, Marx develó el fetichismo de las relaciones sociales capitalistas, partiendo de la categoría "trabajo" y poniéndola en movimiento como mercancía, dinero y capital, explicando así el misterio de la metamorfosis del valor en capital: el proceso de la metamorfosis del capital y sus circuitos no tiene ni principio ni fin: el valor deviene mercancía, la mercancía dinero y el dinero deviene capital; luego, "la constante repetición del intercambio lo convierte en un proceso social normal" (Marx, 1990: 182).
Si la obra de Marx es concebida correctamente como una obra orgánica, lejos de alejarse de la teoría de la alienación del trabajo de los Manuscritos de 1844 con el objeto de realizar un análisis "económico", El Capital y Grundrisse la enriquecen (Clarke 1991[a]: 90). Entonces, el proceso de metamorfosis del capital es el proceso que subyace a la constitución de la subjetividad social. Metamorfosis del capital es metamorfosis de la subjetividad. Movimiento contradictorio de alienación-desalienación-no alienación social. Este proceso puede ser llamado subjetivación / des-subjetivación en movimiento. La crisis y recomposición del capital implica la crisis y recomposición de la formas de ser sociales, es decir, un proceso de constante assujettissement. Alienación entonces, no sólo no es "falsa conciencia", sino que "implica inevitablemente la noción de no alienación no es una condición sino un proceso, una lucha constante" (Holloway, 1997: 147).

2. La constante repetición del proceso social normal de metamorfosis del capital y sus circuitos no podría ser pacífica, o simplemente conflictiva, sino que es cotidianamente contradictoria y antagónica. ¿Por qué? Porque el motor de dicho circuito es la transformación de energía humana en valor, su compulsión a existir en una forma abstracta, y la permanente recreación de dicha abstracción. La lucha de clases es esta contradicción inherente a la relación capital-trabajo: "la sociedad capitalista no se desarrolla simplemente a través de la lucha de clases. Más bien, la lucha de clases es un momento constitutivo de la relación capitalista" (Bonefeld 1995[b]: 202). Esta contradicción contiene el principio dinámico sustantivo a través del cual es posible afirmar que "todo lo sólido se esfuma en el aire, todo lo santo es profanado" (Marx y Engels, 1985: 83)9. La lucha de clases no es entonces una lucha entre subjetividades no problemáticas "naturalizadas", como por ejemplo trabajadores y capitalistas, sino una lucha por constituir y resistir/trascender las subjetividades alienadas a las que somos compelidos a existir, y que son a su vez producto de las relaciones sociales. Los sujetos no son "objetos" del poder sino que el mundo es construido por los sujetos y en ese proceso se produce la "objetivación" de los sujetos, de las instituciones, de la ley, del estado, de las técnicas del poder, del dinero. La constitución de subjetividades en lucha en un momento histórico preciso es la expresión dramática de la contradicción inherente al capital como relación social. Cada forma debe ser estudiada en su especificidad histórico lógica.

Ahora, si el proceso de metamorfosis del capital es a la vez un proceso de subjetivación/des-subjetivación, y la lucha de clases es la lucha constitutiva de este proceso, la pregunta es: ¿cómo se constituyen y transforman las distintas subjetividades sociales?

La materialidad del poder y la abstracción real

El capital no sólo debe explotar al trabajo al nivel de la producción, sino que debe mantener su existencia negada, para arrebatarle su subjetividad. El sujeto del capitalismo es el capital. La materialidad del poder del capital reside en el valor como forma histórica específica de existencia del trabajo humano y su expansión: el capital. Pero esta materialidad es una materialidad abstracta, aunque no por ello irreal o ideológica, donde el contenido se oculta a través de formas alienadas de existencia social. Indicar la existencia de esta materialidad abstracta del poder permite entender la dinámica de la constitución y de la transformación de las subjetividades

sociales como formas virtuales de existencia real: "todo el trabajo en la sociedad capitalista está sujeto a la abstracción" (Kay y Mott, 1982: 18).

¿Cuál es la dinámica de este proceso de abstracción real?

El proceso de abstracción por el cual el capital deviene poder y fuerza externa al trabajo y la existencia de estas formas políticas, económicas, sociales, culturales e ideológicas de la relación del capital, implica un vaciamiento real, y no ilusorio, de la subjetividad humana (Samuels, 1993). Esta desmaterialización requiere de la construcción de identidades y formas de ser social "positivas", que son también parte del proceso de abstracción. Siendo creaciones sociales, dichas subjetividades aparecen o como identidades que corresponden a aspectos naturales/normales de los "seres humanos" (heterosexuales, jóvenes, criminales, neuróticos) o como identidades colectivas (los ciudadanos, los homosexuales, los trabajadores, los desocupados). Tanto el humanismo liberal como el marxista tienden a naturalizar estas formas subjetivas y tomarlas como el punto de partida para la teorización política del orden social, las formas de gobierno y de organización, ya sea a favor del status quo o con sentido revolucionario10.

El cambio y surgimiento de nuevas subjetividades está relacionado a la transformación del capital, no sólo a nivel productivo sino respecto de las formas reales e ilusorias de su existencia y expansión, tales como el dinero (la forma más abstracta de la existencia del capital), la ley, el estado, etc. Es decir, mientras el contenido material de la alienación en tanto proceso es mantenido en la existencia del valor, las formas reales de existencia de la vida humana, incluidas las categorías históricas, se moldean y reconstituyen permanentemente (Dinerstein y Neary, 1998). Ello sucede no simplemente como "producto" de un poder omnipresente, sino a través de la lucha de clases cotidiana y dramática.

Hacia la cuarta dimensión: un ejemplo

En el marco de mi investigación indagué en la subjetividad del desempleo, las nuevas formas de la lucha, y las contradicciones que subyacen a la subjetividad del "ejército de reserva" en movimiento, a través del análisis de los cortes de ruta acontecidos en Argentina en 1997 (Dinerstein, 1997[b]; 1997[c]; 1998[b]). La crisis de sobre-acumulación de capital implica la transformación del capital en dinero y un desarrollo desparejo no sólo entre diferentes países sino también al interior de los límites nacionales. Las dos tendencias históricas del capitalismo, reducir lo más posible el número de trabajadores empleados y producir la mayor masa posible de plusvalía (Marx, 1990: 420), resultan en la permanente destrucción y recreación de los medios de producción y fuerzas productivas. Contra el mito liberal, los capitalistas buscan incrementar el beneficio sin tener en cuenta los límites del mercado. Sobreacumulación de capital significa, en términos monetarios, D–D': dinero, más dinero, en lugar de dinero mercancía, más dinero, donde el capital parece auto-expandiéndose, fluyendo, escapando del circuito productivo. Pero este es sólo un momento en el que el capital puede evitar al trabajo, porque D-D' depende de la efectiva habilidad del capital de explotar al trabajo: "la disociación entre dinero y explotación aparece como la imposición del poder del dinero sobre el estado donde la reproducción expansiva de la explotación del trabajo sólo es aparentemente eliminada" (Bonefeld, 1996: 199).

La contracara del capital no empleado en la producción es entonces el trabajo desocupado (Marx, 1990: 359).

Marx ilustra la conexión interna entre trabajo y capital, y el significado del desempleo en este proceso: "el trabajador tiene la desgracia de ser capital viviente, capital con necesidades (...). Como capital, el valor del trabajador aumenta o decrece de acuerdo a la oferta y la demanda, y hasta físicamente su existencia, su vida, fue y es tratada como la oferta de una mercancía, como cualquier otra mercancía (...). Las cualidades humanas del hombre como trabajador (...) sólo existen en tanto ellas existen para un capital que le es ajeno (...). Entonces, tan pronto como sucede que el capital -sea por necesidad o elección- deja de existir para el trabajador, éste último deja de existir para sí mismo; no trabaja (...). El trabajador existe como trabajador sólo cuando existe para sí mismo como capital, y existe como capital solamente cuando el capital existe para él. La existencia del capital es su existencia, su vida (...). La economía política (...) no reconoce a los trabajadores no ocupados, en tanto se sitúan fuera de la relación de trabajo. El estafador, el tramposo, el mendigo, el desocupado, el muerto de hambre, el indigente y el criminal son figuras que no existen sino para otros ojos -para los ojos de los doctores, los jueces, los cavadores de tumbas, etc.-" (Marx, 1992: 333-334).

De la cita se desprende que en cualquier caso, como por ejemplo el del desempleado, aunque el trabajo es el creador del capital, a través de su alienación es el capital el que aparece determinando la utilidad concreta del trabajo y por ende el significado y contenido de la vida de los trabajadores.

Este poder del capital para determinar la utilidad de nuestra capacidad y la separación de ésta de nuestras necesidades vitales, es el poder del capital para constituir subjetividades. Como se dijo anteriormente, el poder es productivo, no sólo excluye, reprime, rechaza, censura "el poder produce: produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad" (Foucault citado por Fine, 1993: 117).

En el ejemplo, la confrontación entre las necesidades de los trabajadores y las del capital y el estado, es la contradicción existente entre trabajo concreto y abstracto. Aunque parezca obvio, capital desempleado y trabajo desocupado implican una relación desigual. Cuando el capital destruye su capacidad productiva, y deviene dinero, la vida del capitalista no corre peligro. Por el contrario, el trabajador desempleado sufre la imposibilidad de su propia reproducción. Aunque la existencia del proletariado implica de por sí pobreza absoluta (Marx, 1993), el trabajo desempleado implica pobreza y muerte potencial en determinadas condiciones.

En mi opinión, la existencia del desempleo masivo no es un problema sólo para el trabajo sino también para el capital, porque aunque el mayor beneficio o plusvalía se logra justamente reduciendo costos a través del desempleo, esto implica la presencia de la contradicción abierta donde el capital reconoce la utilidad del trabajo y la niega a la vez, aunque momentáneamente. Se trata de un problema "político". En este caso, en el proceso de abstracción por el cual el trabajo concreto deviene trabajo abstracto socialmente necesario, el trabajador "desocupado" está compelido a vender su fuerza de trabajo y no puede vender su fuerza de trabajo, pues "la capacidad del trabajo sólo puede actuar como trabajo necesario si el trabajo excedente tiene valor para el capital. (Si esto no sucede) entonces la capacidad del trabajo aparece como por fuera de las condiciones de reproducción de su existencia y el trabajo necesario aparece como superfluo, porque lo superfluo no es necesario (...) entonces (el trabajador) se convierte en mendigo o pobre, porque ya no pertenece a las condiciones de la relación de aparente intercambio e independencia" (Marx, 1993: 608-609). El trabajador experimenta este hecho literalmente como de vida o muerte. Y entonces, dado que donde hay poder hay resistencia, existe la posibilidad de que la necesidad y la pasión se reúnan nuevamente con la capacidad para la acción política, aunque esto depende, por supuesto, de diversos factores11. La política deviene necesidad y la necesidad acción política. Durante ese proceso, los sujetos pueden experimentar nuevas forma de lucha y

organización contra las formas liberales de la política que apelan a la razón y a las formas alienadas de representación12. Esto es lo que ha sucedido por ejemplo en Jujuy en mayo de 1997 (Dinerstein, 1997[b]).

Notas sobre el ejemplo

Contradicción y acción

a. En tanto el capital es una relación social que implica existencia del trabajo en su forma de ser negada, y es dicha relación la que determina la "utilidad" y "capacidad" humanas, cualquiera sea la subjetividad que surge en el proceso de negación, en este caso el desocupado, el marginal/excluido, el pobre, porta conflicto y contradicción, pues se trata de la separación entre necesidad y capacidad a nivel subjetivo. Esta contradicción y conflicto se expresan no sólo a nivel de las formas políticas, económicas u organizacionales, sino también al interior de la subjetividad.

b. El capital es así una contradicción viviente en movimiento, y la dominación que impone es precaria, porque dado que el trabajo es la presuposición de la existencia social como un todo, presuposición de la cual el capital no puede autonomizarse, "el capital vive de transformar al trabajo en contra de sí mismo sobre la base de la existencia fetichizada del trabajo asalariado" (Bonefeld 1996: 181). Esto implica que el capital, como forma real e ilusoria objetivada de la existencia social, lleva en su movimiento de producción y reproducción una contradicción intrínseca que debe permanentemente superar, negar, esconder. Las crisis financieras, fiscales o económicas, son expresión de la incapacidad del capital de llevar a cabo este proceso de forma eficiente. Esto es lo que Foucault entendió como poder incompleto y conflictivo.

c. Por otro lado, esta política como necesidad es también contradictoria, pues la lucha por deconstruir la relación capitalista se realiza desde la subjetividad alienada capitalista. Esta es también la visión de Foucault de que los límites, que para mí están dados por la existencia de la forma "mercancía", son los que nos habilitan y capacitan para la acción hacia la deconstrucción. Foucault supo explicar que las mismas subjetividades creadas por el poder son las que nos otorgan la habilidad para deconstruirnos a nosotros mismos, destruir la auto-dominación junto a las relaciones de poder que nos dominan.

d. Como vimos, la completa autonomía del trabajo respecto del capital es imposible13. En su lugar, la noción de trabajo existiendo en y contra el capital permite ver que la lucha del trabajo es una lucha por eliminarse a sí mismo deconstruyendo las subjetividades que lo niegan, pero de mantenerse a sí mismo como trabajo abstracto o relación salarial, y como capital, para sobrevivir concretamente. En esta contradicción se hallan los límites y las posibilidades de inventar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, trabajar sobre los límites, en palabras de Foucault, es un ejercicio de libertad ilimitada: "el problema consiste en saber si la lógica de la contradicción puede servir realmente de (...) regla de acción para la lucha política" (Lecourt, 1993: 79).

El sujeto

La lucha de los "desocupados" o los "marginados" no conduce a su constitución como "nuevo sujeto de la revolución". No hay sujeto de la revolución, sino distintas subjetividades que se constituyen y experimentan de diferente forma la contradicción inmanente en el capital, y que hay que deconstruir. Como también señalara Foucault, y por supuesto Negri, el sujeto es plural y diverso. Con su propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obligan el poder y la auto-dominación, señaló la importancia de la transgresión individual. La transgresión individual deviene social mediante la transgresión individual hacia la desindividualización. Por ello Foucault se muestra contrario a la política liberal y la construcción de identidades colectivas. Los discursos del poder, como el humanismo, intentan eliminar dicha fragmentación. La constitución histórica del sujeto-categoría ciudadano es un ejemplo de ello. Pero la abstracción no puede ser eliminada discursivamente o a través del terror, pues se trata de una abstracción real dada por la necesidad del capital de negar al trabajo y obligarlo a existir en formas virtuales de existencia social. El camino de deconstrucción es eminentemente político, subjetivo y social, en y contra, donde "cada resultado es apreciable sólo a posteriori" (Negri, 1992: 80)14. Debemos ser cuidadosos sin embargo. Es extremadamente importante recalcar que este planteo dista de ser anárquico y "posmoderno", en tanto que, aunque enajenado respecto de sí mismo, el trabajo abstracto, social, contiene la posibilidad de su propia negación, de ser no capital, de disolverse a sí mismo, al igual que a la relación a través de la cual existe, y de recomponerla sin negar su poder constitutivo como fuerza creadora en el mundo social (Holloway en Dinerstein y Neary 1998). Este enfoque no plantea entonces un humanismo esencial como alternativa al capitalismo: "no hay sujeto originario a recuperar, pues tanto los sujetos como las verdades son constituidas por las practicas del poder" (Tarcus, 1993: 19). Esto abre la posibilidad de formas subjetivas impensadas, y provee las bases para una realidad aún no constituida en la cual la vida humana no sea un recurso, sino el objetivo (Dinerstein y Neary, 1998).

Pero es importante insistir en que el punto de partida para la deconstrucción de la subjetividad alienada es siempre la misma subjetividad alienada, que como Foucault indicara, nos capacita y habilita para resistir15. Como indicara Foucault "no existen relaciones de poder sin resistencia" (Foucault, M. 1980: 142)

Pasión, necesidad y acción política

¿Por qué una acción colectiva podría ser trascendente en el aquí y ahora? La existencia del trabajo en su forma de ser negada requiere de la separación entre capacidad y necesidad (Kay y Mott, 1982: 18; Heller, 1974), y entre política y deseo (Deleuze y Guattari, 1984). El discurso del poder que constituye esta separación concreta está íntimamente relacionado con el paradigma cartesiano que plantea una jerarquía entre razón o mente y cuerpo, en la que la mente gobierna al cuerpo (Dinerstein, 1997[b]). Las nociones de pasión y necesidad han tenido poca cabida en el análisis tradicional de la acción social guiado por la noción de interés. El dilema post-hobesiano entre pasión, afecto e interés fue temporariamente resuelto a través del establecimiento de una actitud positiva hacia la actividad económica, principalmente en el Siglo XVIII. El hacer dinero fue denominado interés, y llegó a ser el paradigma para controlar otras pasiones más impredecibles, inconstantes y cambiantes, inapropiadas para el funcionamiento de las reglas del orden capitalista y la construcción de un orden social viable y gobernable (Hirschman, 1977). La noción de interés subyace a la teoría de la acción racional, donde el actor social es presentado poseyendo al menos tres aptitudes: ser capaz de una acción instrumental, tener control sobre su propio cuerpo, y ser autónomo/a respecto de sus iguales (Joas en Dinerstein 1997[b]). En estudios de casos empíricos, es factible observar que la noción de interés y razón instrumental es por lo menos incompleta, si no una entelequia intelectual, pues los actores sociales se guían por la razón y la pasión, no tienen completo control sobre su cuerpo, producto de la necesidad, y dependen en gran medida de sus pares. Mi idea

es que para que una acción colectiva de naturaleza transgresora tenga lugar, al menos las premisas cartesianas que separan cuerpo de mente, donde la razón domina a la pasión, así como la noción de acción instrumental, deben ser superadas por los participantes en la praxis (Dinerstein 1997[b]). Como Foucault indicara, teoría y práctica están intrínsecamente conectadas en la crítica. Y la crítica no puede ser simplemente "mental", sino también corporal16.

La importancia del proceso

Al establecer la conexión interna entre metamorfosis del capital, lucha de clases y constitución de subjetividades, mi objetivo fue mostrar que por medio del constante proceso de recomposición del capital, a veces crítico, la relación del capital libera capacidades y energía humanas que no puede controlar completamente. Aún cuando el capital recomponga su dominación a través de nuevas formas opresivas de negar al trabajo en tanto capacidad humana de creación, su transformación abre la posibilidad de experimentar nuevas formas de resistencia y subjetividad transcendentes en el aquí y ahora. En estos momentos los sujetos pueden experimentar en el aquí y ahora nuevas formas de subjetividad, en las que la política se vuelve necesidad y la necesidad se convierte en actividad política (Dinerstein, 1998[b], Kennedy, 1996). El comunismo sólo puede ser concebido como un proceso donde "lo que interesa es el proceso de liberación" (Negri, 1991[b]: 152). Como Marx y Engels explicaran: "el comunismo para nosotros no es una lista de cuestiones que hay que establecer, un ideal al cual la realidad se tiene que ajustar. Llamamos comunismo al movimiento real hacia la abolición del presente estado de cosas. Las condiciones de dicho movimiento surgen de las premisas existentes" (Marx y Engels, 1991: 57).

Conclusiones finales

La importancia de la teoría del poder en Foucault reside en señalar que el poder es constitutivo de subjetividades, es productivo, se ha expresado en diferentes formas a través de la historia sin modificar su esencia, es incompleto y contradictorio, su contracara es la resistencia. La constitución de los sujetos se basa en la contradicción que subyace a los límites y la posibilidad ilimitada de ese poder, contradicción que nos brinda la posibilidad de resistir y rechazar los criterios de verdad que acompañan a nuestra forma de ser sujetos. No hay forma esencial humana a recuperar, sino que hay que inventar nuevas formas, impensadas, inesperadas. La crítica práctica es la forma de rehusar a lo que somos para ser: "la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente distinta de las escritas o librescas. Se trata de un problema colectivo, de un compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar palabras. No: la radicalidad está en la existencia"(Foucault citado por Tarcus, 1993: 254).

A la luz del contenido material abstracto del poder proporcionado por la teoría marxista, la propuesta de resistencia anárquica y transgresión individual foucaultiana contra el poder que nos hace ser lo que somos, cobra nueva luz. Puede ser entendida así como una lucha constante en y contra la (de)codificación capitalista, que separa necesidad de capacidad y deseo de acción política. El poder no es omnipresente: aparece como, y parece omnipresente a través de, la "cosificación" y "reificación" de relaciones sociales. Cosificación y reificación que implican un proceso de abstracción real a través del cual existimos en una forma incompleta y virtual, privados de la posibilidad de saber qué seríamos capaces de construir individual y colectivamente. Si el proceso

permanente de subjetivación capitalista es social, el de des-subjetivación, su contracara, también lo es. Y este es un proceso social, con los otros. El proceso de deconstrucción de la individualidad habilita la construcción de un 'nosotros' que rechace lo político como suma de 'individualidades'. Miles de palabras se han gastado para analizar la posibilidad de acordar, consentir, delegar, conectar, asociar, conceder, organizar. Sin embargo, la acción política debe ser principalmente entendida como la permanente construcción y de-construcción de las formas sociales alienadas, entre las que nos encontramos nosotros mismos, como sujetos sociales. Se trata de un proceso político simultáneo de descubrimiento de lo que podríamos ser si no fuéramos lo que somos, y de construcción con y en los otros.

Bibliografía

Anderson, P. 1988 Tras las huellas del materialismo histórico (México DF: Siglo XXI).

Bakhurts, D. y Sypnowich, C. 1995 The Social Self (London: SAGE-Thousand Oaks).

Bonefeld, W. 1996 "Money, Equality and Exploitation: An Interpretation of Marx's Treatment of Money", en Bonefeld, W. and Holloway, J. (eds.) Global Capital, National State and the Politics of Money (London: Macmillan) 178-209.

Bonefeld, W. 1995[a] "Práctica Humana y Perversión: entre la Autonomía y la Estructura", en Doxa (Buenos Aires) N° 13/14, 45-50.

Bonefeld, W. 1995[b] "Capital as Subject and the Existence of Labour", en Bonefeld, W. et al (eds.) 1995a Open Marxism vol. III (London: Pluto Press) 182-212.

Bonefeld, W. et al (eds.) 1992[a] Open Marxism vol. I (London: Pluto Press).

Bonefeld, W. et al (eds.) 1992[b] Open Marxism vol. II (London: Pluto Press).

Bonefeld, W. et al (eds.) 1995[a] Open Marxism vol. III (London: Pluto Press).

Bonefeld, W. y Holloway, J. (eds.) 1996 Global Capital, National State and the Politics of Money (London: Macmillan).

Cacciari, M. 1993 "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault", en Tarcus, H. (comp.) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 225-246.

Clarke, S. 1991a Marx, Marginalism & modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber (London: Macmillan).

Clarke, S. 1991b (ed.) The State Debate (London: Macmillan).

Clarke, S. 1988 Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State (Aldershot: Edward Elgar)

Cleaver, H. 1993 "Marxian Categories, the Crisis of Capital and the Constitution of Social Subjectivity Today", en Common Sense (Edinburgh: CSE) N° 14, 32-55.

Cleaver, H. 1992 "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: from Valorisation to Self-Valorisation", en Bonefeld, W. et al, 1992b Open Marxism vol. II (London: Pluto Press) 106-143.

Coole, D. 1995 "The Gendered Self", en Bakhurts, D. y Sypnowich, C. (eds.) The Social Self (London: SAGE-Thousand Oaks) 123-139.

Deleuze, G. y Guattari, F. 1984 Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia (London: The Athlone Press).

Dews, P. 1993 "Poder y subjetividad en Foucault", en Tarcus, H. (comp.) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) pp. 145-186.

Dinerstein, A. 1999 "Sujeto y globalización: la experiencia de la abstracción", en Doxa (Buenos Aires) Nº 20, 87-106.

Dinerstein, A. 1998[a] "Alain Touraine, Homo Sociologicus. Crítica a la definición no social del sujeto social" (Warwick: Centro de Teoría Social-Universidad de Warwick). Paper sin publicar.

Dinerstein, A. 1998[b] "Roadblock: unemployment and the new forms of workers resistance in Argentina" (Warwick: Centro de Estudios Laborales Comparados-Universidad de Warwick). Paper sin publicar.

Dinerstein, A. 1997[a] "Desocupados en lucha, contradicción en movimento", en Cuadernos del Sur (Buenos Aires: Ediciones Tierra del Fuego) N° 26, 67-94.

Dinerstein, A. 1997b "Marxism and subjectivity. Searching for the Marvelous. Prelude to the notion of action", en Common Sense (Edinburgh: CSE) N° 22, 83-96.
Dinerstein, A. 1997c "¿Desestabilizando la estabilidad? Conflicto laboral y violencia del dinero en Argentina", en Realidad Económica (Buenos Aires: IADE) N° 152, 34-46.
Dinerstein, A. y Neary, M. 1998 "Class Struggle and the Communist Manifesto", Encuentro Internacional Le Manifeste Communiste: 150 annes après (Paris: Spaces Marx).
Dinerstein, A. y Neary, M. 1997 "Modernity or Capitalism: Abstract theory or theory of abstraction?", paper presentado en el Segundo encuentro sobre Teoría y Transformación Social (Brighton: Universidad de Sussex).
Dumm, T. 1996 Michel Foucault and the Politics of Freedom (London: SAGE-Thousand Oaks).
Fine, B. 1993 "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault", en Tarcus H. (comp.) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 109-144.
Foucault M. 1993 "Lo que digo y lo que dicen que digo", en Tarcus, H. (comp.) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 247-254.
Foucault, M. 1980 Power/Knowledge. Selected Interviews and Another Writings 1972-1977 by M. Foucault, (New York-London: edited by Colin Gordon, Harvester Wheatsheaf).
Foucault, M. 1970 The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences (London: Tavistock).
Gunn, R. 1992 "Against Historical Materialism: Marxism as a first-order discourse", en Bonefeld, W. et al (eds.) Open Marxism vol. II (London: Pluto Press) 1-45.
Heller, A. 1974 The theory of need in Marx (London: Allison & Busby).
Hirschman, A. 1977 The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph (Princeton: Princeton University Press).
Holloway, J. 1997 "A note on Alienation", en Historical Materialism (Harmondsworth) N° 1, Otoño, 146-149.
Holloway, J. 1995 "From scream of refusal to scream of power: the centrality of work", en Bonefeld, W. et al (eds.) 1995a Open Marxism vol. III (London: Pluto Press) 155-179.
Holloway, J. 1994 "The relevance of Marxism today", en Common Sense (Edinburgh: CSE) N° 15, 38-42.
Holloway, J. 1993[a] "The freeing of Marx", en Common Sense (Edinburgh: CSE) Nº14, 17-21.
Holloway, J. 1993b "Open Marxism, History and Class Struggle", en Common Sense (Edinburgh: CSE) Nº13, pp. 76-86.
Holloway, J. 1991 "In the beginning was the scream", en Common Sense (Edinburgh: CSE) Nº11, 69-78.
Janmohamed, A. 1995 "Refiguring Value, Power, Knowledge, or Foucault's Disavowal of Marx", en Magnus, B. y Cullenberg, S. (comps.) Global Crises in International Perspective (New York-London: Routledge) 37-64.
Joas, H. 1996 The creativity of action (Cambridge: Polity Press).
Kay, G. y Mott, J. 1982 Political order and the law of labour (London: Macmillan, London & Basingstoke).
Kennedy, P. 1996 "Reflections on Social Movements & the Politics of Need: Locating the Dialectic Between Identity and Difference", en Common Sense (Edinburgh: CSE) N° 20, 5-19.
Lecourt, D. "¿Microfísica del poder o metafísica?", en Tarcus, H. (comp.) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 67-82.
Marazzi, C. 1996 "Money in the World Crisis: The New Basis of Capitalist Power", en Bonefeld, W. and Holloway, J. (eds.) Global Capital, National State and the Politics of Money (London: Macmillan) 69-91.
Marx, K. 1993 Grundrisse (London: Penguin).
Marx, K. 1992 Capital vol. II (London: Penguin).
Marx, K. 1990 Capital vol. I (London: Penguin).
Marx, K. 1981 Capital vol. III (London: Penguin).
Marx, K. 1992 Early Writings (London: Penguin).
Marx, K. y Engels, F. 1991 The German Ideology (London: Lawrence & Wishart).
Marx, K. y Engels, F. 1985 The Communist Manifesto (London: Penguin).
Morris, B. 1991 Western conceptions of the individual (New York-Oxford: Berg).
Neary, M. y Taylor, G. 1999 Money and the Human Condition (London: Macmillan).

Neary, M. 1998 "Labour: the poetry of the future", en Neary, M. (comp.) Global Humanisation: Studies in the Manufacture of Labour (London: Mansell).
Neary, M. 1997 Youth, Training and the Training State. The real History of Youth Training in the Twentieth Century (London: Macmillan).
Negri, A. 1992 "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects", en Bonefeld, W. et al (eds.) Open Marxism vol. III (London: Pluto Press) 69-105.
Negri, A. 1991[a] The savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics (Minneapolis: University of Minnesota Press).
Negri, A. 1991[b] Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse (Brooklyn, New York: Autonomedia/Pluto).
Negri, A. 1989 The politics of subversion (Cambridge: Polity Press).
Postone, M. 1993 Time, Labour and Social Domination (New York: Cambridge University Press).
Rikowski, G. 2000 "Messing with the Explosive Commodity" (Symposium British Educational Research Association-Cardiff University, Gales). Paper sin publicar.
Ryan, M. 1982 Marxism and deconstruction. A critical articulation (Baltimore: John Hopkins University Press).
Samuels, A. 1993 The Political Psyche (London-New York: Routledge).
Simons, J. 1995 Foucault & the Political (London-New York: Routledge).
Tarcus, H. (comp.) 1993 Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto).
Taylor, G. 1998 "Labour and Subjectivity: Rethinking the Limits of Working Class Consciousness" (Conferencia The Labour Debate-University of Warwick). Paper sin publicar
Weeks, J 1993 "Foucault y la historia", en Tarcus, H. (comp) Disparen sobre Foucault (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 83-108.

Notas

* Politóloga (UBA); Master en Estudios Laborales y Estudios de Doctorado (Warwick) Docente e investigadora sobre estado, conflicto laboral, acción política y subjetividad (Universidad de Warwick, Inglaterra).
1 En el primer caso, individualismo liberal metodológico (Hobbes, Locke, Bentham), epistemológico (Descartes, Kant, el Iluminismo); y ético (Stuart Mill). En el segundo caso, los dialécticos comunitarios tales como Charles Taylor, Habermas, Benhabib, McIntyre, Walzer, entre otros. En el tercer caso, el marxismo, principalmente la escuela rusa marxista de psicología histórico-social liderada por Vygotsky, feministas como Millet y Gilligan. En el último caso distintas vertientes del post-estructuralismo y el post-modernismo, entre los que se encuentran Foucault y el feminismo post-moderno.
2 En Estado, poder y socialismo Poulantzas ha criticado la ausencia del fundamento material del poder en Foucault. Para él, el campo relacional del poder remite a un sistema material de distribución de lugares en el conjunto de la división social del trabajo (ver esta referencia sobre Poulantzas en Tarcus, 1993: 23) Sin embargo, mi crítica es de un tenor diferente.
3 Digo nuevo encuentro porque han habido una serie de intentos de comparar, y de acercar a Marx con Foucault y viceversa, y de criticar a Foucault desde Marx. Como ejemplos, podemos mencionar a Fine, Balibar, Althuser, Poulantzas, entre otros.
4 No puedo considerarme una experta en Foucault. Voy a seguir a algunos de los análisis críticos de su obra, referidos específicamente al tema que me concierne.
5 Para Janmohamed (1995), Foucault es heredero tanto de Nietzsche (y sus mediadores, Blanchot y Bataille) como de Marx y Husserl. Pero Foucault no ha reconocido nunca a estos dos últimos, y ello se debe, según este autor, a que el mediador entre él y Marx ha sido Althuser.
6 Ver por ejemplo la visión de Foucault sobre el Marxismo en Foucault 1980 y 1970.

7 Ver por ejemplo los trabajos de John Holloway, Sol Picciotto y Simon Clarke en la compilación de Simon Clarke (Clarke, 1991[b])

8 Mientras el estructuralismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente en el capital (los sujetos y sus luchas están subordinados a la lógica del capital), el autonomismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente contra el capital (existe la posibilidad de que el trabajo, a través de sus luchas, se autonomice del capital).

9 La existencia del trabajador libre, por ejemplo, ya implica la existencia del valor, y por lo tanto es subjetividad alienada.

10 Para Foucault, el humanismo sirvió de base para la reorganización de forma más económica y racional del poder (Fine en Tarcus, 1993: 129). Pero "el poder puede haber cambiado su forma: puede ser menos ‘bárbaro’’en su acción sobre el cuerpo. Pero no es menor su poder"(Foucault citado por Weeks, 1993: 105).

11 Me refiero al poder estatal de represión y de implementar políticas públicas, así como también de la capacidad regulatoria de la ley, por un lado, y al nivel de organización e historia de luchas, por el otro. Por ello, mi intención no es simplificar el análisis sino hacerlo más complejo. Aunque señalemos la contradicción subyacente, cada caso debe ser analizado en su especificidad.

12 No por nada, cada vez que emergen luchas de toda la comunidad como fueron las de Jujuy o Cutral-có, se las denomina, desde el poder, "violentas" o "incivilizadas", mientras que la represión policial (hasta la muerte) es relativamente aceptada por la sociedad, como parte de las formas técnicas modernas de estado para controlar la "violencia social".

13 Antonio Negri desarrolló en varios trabajos la noción de auto-valorización de la clase trabajadora . La auto-valorización se basa en la diferencia y la pluralidad (Ryan, 1982) y designa momentos positivos de autonomía de la clase trabajadora, siendo los momentos negativos los de resistencia. La idea es que junto al poder de rehusar y de destruir la determinación del capital existe un poder creativo de auto-afirmación, el poder de constituir nuevas prácticas (Cleaver, 1992). Se trata de "momentos de trascendencia". La visión autonomista ha sido criticada por su romanticismo y voluntarismo.

14 A su vez, Foucault festejó la propuesta política de Deleuze y Guattari (1984) y la resumió como una guía para la acción política: "acción política libre contra todo tipo de paranoia unitaria y totalizadora; proliferación, yuxtaposición, (...) no-subdivisión y jerarquía piramidal de acción, pensamiento y deseo; (...) preferir lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, el fluir a la unidad, la movilidad a los sistemas. Creer que lo productivo no es sedentario sino nómade (...) no usar el pensamiento para fundar una práctica política de la Verdad (...) usar la práctica política para intensificar el pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las forma y terrenos para la intervención política; no demandar de la política la restauración de los "derechos" del individuo, como los ha definido la filosofía. El individuo es un producto del poder. Lo que se necesita es "desindividualizar" a través de la multiplicación (...); no enamorarse del poder".

15 Según Foucault, el poder crea resistencia. Algunos, preocupados por la organización política de la resistencia, han criticado duramente su idea de resistencia anárquica. Así, "la delincuencia, por ejemplo, es la rebelión producida por las disciplinas carcelarias; al mismo tiempo, es el medio (...) para el refuerzo de la disciplina misma. Todo lo que Foucault tiene para ofrecer es una celebración de esta delincuencia" (Fine en Tarcus, 1993: 139). En este caso la pregunta es: ¿consideraríamos "delincuencia" a la delincuencia de no existir el poder disciplinario, la propiedad privada, el dinero y los criterios de verdad que distinguen honestidad de delincuencia? El pensamiento de Foucault es de una radicalidad tal que, obviamente, supera a las visiones marxistas humanistas.

16 En el acto de rehusar a ser lo que somos, el cuerpo se convierte en el lugar de la transgresión, en el lugar del trabajo transgresor sobre los límites, y que Foucault profesó con su participación política en los ‘70, sus prácticas sadomasoquistas, su sexualidad gay y su actividad como escritor.

IDENTIDAD: DIVERSIDAD Y DESIGUALDAD EN LAS LUCHAS POLITICAS DEL PRESENTE

Mabel Bellucci* y Flavio Rapisardi**

Con el nuevo proceso de reordenamiento socioeconómico mundial, en las sociedades centrales y periféricas se percibe una suerte de tribalización general, en tanto se van conformando identidades a través de la pertenencia a grupos de pares. El separatismo prevalece como praxis política frente al retiro de las grandes narrativas aglutinadoras de emancipación, propias de la modernidad.

En este contexto, ciertas identidades se están convirtiendo en meras fragmentaciones del mercado, ya que en primer lugar no encierran una lucha contra las formas hegemónicas totalizadoras imperantes. Y en segundo lugar, las fragmentaciones aparecen como simples modos de acceso a los circuitos de distribución y consumo. Frente a esta situación, cabe el interrogante en torno al valor crítico de la diferencia. Por lo tanto, este trabajo se propone explorar y rescatar los debates, las experiencias y la tentativa de subvertir el orden hegemónico, tanto político-económico como cultural, por parte de dos movimientos sociales en la Argentina contemporánea: el de mujeres y el de las llamadas "minorías" sexuales, diferenciando lo que Stuart Hall denomina como instancias de trivialización o "falsos atractivos", producto de la manipulación, y los elementos de reconocimiento e identificación. En este enfoque se contrastarán las experiencias políticas y socioculturales de los movimientos en Estados Unidos y Europa con las de la Argentina.

Para empezar efectuaremos un seguimiento de la categoría de "identidad" a través de un breve relato histórico de estas dos experiencias de luchas político-culturales. Y finalizaremos con:

a) una crítica a la nueva pluralización que sólo celebra las diversidades culturales sin reparar en las desigualdades de clase; y
b) resaltaremos el valor crítico de la diferencia como lucha política, en tanto instancia articuladora de las demandas por la redistribución de los bienes materiales y la superación del irrespeto cultural.

Las políticas feministas y las luchas sobre la identidad

En las sociedades modernas de Occidente, las luchas organizadas y colectivas de las mujeres contra las relaciones sociales y privadas de subordinación atraviesan diferentes etapas secuenciales aglutinadas en cuatro grandes corrientes. Cada una de ellas presenta sus especificidades de acuerdo a los procesos histórico-sociales, a los procesos internos de los movimientos de mujeres, y también al marco de sus propios países. No obstante, se intentará recoger lo más significativo de las mismas y sus efectos cascadas. Hablamos entonces de:

a) Feminismo de la Igualdad con su vertiente liberal y socialista.
b) Reflujo del feminismo.

c) Women’s Lib o Segundo Feminismo con su vertiente del Feminismo de la Diferencia y el Feminismo Radical.
d) Feminismo de la Multiplicidad de Diferencias o Feminismo de la Otredad.

A finales y principios de siglo, el mundo industrial y expansionista de los países centrales genera condiciones propicias para que voces de mujeres demanden públicamente impulsadas por los grandes presupuestos del feminismo de la igualdad, corriente ésta que impregna con fuerza los reclamos de la época más allá del interés expreso de sus protagonistas.

Para el historiador Perry Anderson, el feminismo de la igualdad está signado por el ingreso de las mujeres al trabajo formal, la universidad y la conquista del sufragio. Para dicho autor, lo que primó en esta tendencia fueron los puntos de vista particulares de las mujeres, ganando sus posiciones como individuos y no por su condición de género (1990: 184). Por lo tanto, esta corriente propone la equiparación de ambos sexos en las esferas de lo público, con la intencionalidad de quebrar esa hegemonía monosexuada imperante y desenmascarar su exclusión en el discurso universalista de la igualdad. En la Argentina, con el flujo de las corrientes inmigratorias de ultramar, grupos de mujeres se lanzan a conquistar derechos básicos que aún no les son reconocidos en el campo laboral, civil, jurídico y educativo. El carácter iniciático de esta etapa -con todos los condicionamientos que su perfil preparatorio encierra- dispone de antecedentes que se presentaron de manera discontinua a lo largo del siglo XIX1.

No obstante, el feminismo de la igualdad se manifiesta en nuestros lares de manera más tibia, sin los arrebatos cuestionadores de las activistas europeas. Nuestras mujeres exteriorizan malestares más ligados a situaciones inherentes a este país en proceso de formación que a un sistema económico propio de las sociedades capitalistas.

A partir de los cuarenta, en las sociedades centrales se inicia un período denominado "Reflujo de las luchas feministas". Entre los factores que influyeron se podría señalar la retracción de este movimiento después de haber luchado por una de los grandes reclamos de la ciudadanía moderna: el derecho a votar y ser votadas. En tanto, las mujeres insertas en el proceso productivo formal ceden sus puestos de trabajo con el regreso de los varones después de terminado el conflicto bélico mundial. Llega la posguerra con sus años duros y difíciles, y la tónica general es la búsqueda de soluciones a los problemas personales (Ander-Egg, 1987).

A medida que se reconstruye la economía de los países devastados y el capitalismo va entrando en su fase de consumo de masas, las mujeres rodeadas de comodidades se abroquelan en sus hogares. Así se instala una idea de mujer sustentada desde la mística femenina, que habla del repliegue doméstico y la reproducción biológica. Hacia los cincuenta, el baby boom será su expresión más acabada (Bellucci, 1997: 100).

En la Argentina, en cambio, los años de posguerra representan un acelerado proceso de democratización al ampliar la ciudadanía al conjunto de la población y, en especial, a las mujeres, quienes no sólo conquistan espacios de lo público, sino que también transitan modos de subjetivación femenina. Hablamos entonces de la figura paradigmática de Eva Perón y de las mujeres peronistas... En plena conformación del estado keynesiano, los derechos adquiridos por la totalidad de la población femenina se centran en lo laboral, educacional, social y cívico, en tanto que la sexualidad humana y, en especial, la femenina sigue relegada al plano de lo privado. Es un tema todavía cerrado a la discusión pública2.

"En los ‘50, se permite una toma de conciencia del estereotipo "femenino" posibilitando plantear, quizás por primera vez, la absoluta igualdad de lo "humano" (aunque sin criticar su relación con lo masculino) " (Nari, 1996: 16).

A partir de esta década, las sociedades centrales se proponen abolir manifestaciones discriminatorias contra lo diferente, intentando instalar el principio de igualdad de derechos. Ludolfo Paramio amplía la información con esta propuesta: "La clave sociológica está en el acceso a la enseñanza superior, la clave ideológica, en la tradición liberal de la igualdad de derechos y la clave política en la movilización propia de la lucha contra la discriminación racial" (1989: 244).

El reflujo del feminismo central llega a su ocaso con la Segunda Ola. Ya para la década de los sesenta, etapa de una amplia expansión y crecimiento económico, se observa el impulso progresivo de ingreso y egreso de las mujeres en la universidad, así como una alta inserción en el mercado laboral formal.

Con esta paradigmática generación, comprometida en una "revolución de lo imposible", renacen movimientos libertarios, que dirigen sus críticas al poder, a la institucionalización, a las normas y jerarquías, desde un discurso de la heterogeneidad. Uno de los lugares de fricción en la lucha política será la diferencia: los países periféricos contra la tutela colonial; los jóvenes contra las trabas mentales y sociales; las minorías étnicas contra la cultura hegemónica europea. Y en esta diferencia, la de géneros encuentra su acogida. Reaparece así con fuerza el feminismo bajo la ola del Women´s Lib, surgiendo como respuesta a la necesidad de asumir un nuevo sujeto colectivo, "no sólo en sujeto de demanda, sino en sujeto de crítica y de producción teórica" (Amorós, 1994: 66). Se lanzan así a la elaboración de nuevas categorías para conformar una óptica propia y abroquelarse en sus distingos de singularidad.

Este nuevo feminismo, conocido también como la Segunda Ola, se referencia con la cultura heterodoxa de la nueva izquierda, apropiándose de las experiencias de democracia directa y anti-organizativas que acuñan los movimientos de las izquierdas. Uno de los puntos más destacados en esta resurrección del feminismo es el desencanto de las mujeres con los partidos socialistas. "Hablan primero de la revolución y luego de nuestros problemas" acusan sabiamente las istas francesas seguidoras de Simone de Beauvoir. Mientras que Oriana Fallaci no se queda atrás, y para l968 declara: "La mayor revolución que se está produciendo hoy no es en absoluto la del proletariado: es la de las mujeres" (Fraser y Gordon, 1992: 65).

Este nuevo feminismo no es nada homogéneo. Su gama será sumamente amplia de acuerdo a las particularidades de los países y a la diversidad de grupos que lo levantan. En los Estados Unidos el feminismo trae consigo sus experiencias anteriores en otros movimientos de contestación (pacifista, de derechos civiles, de poder negro, antibelicista, de nueva izquierda), y el protagonismo de las activistas norteamericanas impacta en las europeas, siendo el epicentro Francia, Italia, Inglaterra y también Alemania.

Después de transcurridos más de seis décadas del siglo, y ya conquistados muchos de los derechos adquiridos por los varones, amén de haber sido incorporadas dentro del orden económico y cultural imperante, las mujeres se repliegan al mundo de la subjetividad. Que no será más que la búsqueda de la propia identidad y diferenciación con el otro sexo y al redescubrimiento de identificaciones colectivas. Lo que parece cierto es que el logro de ciertas cuotas de igualdad fue condición necesaria para posibilitar el discurso de la diferencia.

Este contingente de protagonistas encuentran palabras para definir su malestar en producciones pioneras, tales como El Segundo Sexo (l949) de Simone de Beauvoir, La Mística de la Feminidad (l963) de Betty Friedan, La Dialéctica del Sexo (l970) de Shulamith Firestone, La mujer mutilada (1971) de Germaine Green, La Condición de la Mujer (1971) de Juliet Mitchell y Política Sexual (1975) de Kate Millet. Vale decir: se acercan a un discurso desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres, a diferencia de las feministas de la primera ola.

"Ya no se trata de adoptar actitudes solidarias para con otros y otras luchas, lo que está en juego es la propia

identidad y la propia lucha. Identidad en el sentido de identificación/reconocimiento del malestar social originado por la desigualdad sexual y de género derivada de la anterior, identidad en cuanto reconocimiento de sí misma por el hecho de saber la existencia de "otras" como una misma" (Izquierdo, 1980: 5).
Interesaría aclarar una confusión conceptual que existe cuando se similariza o se sobrepone el Women's Lib con una corriente interna del movimiento llamada feminismo de la diferencia. Si bien ésta representó una tendencia sumamente significativa de la época, no será la única sino que coexiste con el Feminismo de la Igualdad y el Radical.

El Feminismo de la Diferencia reivindica como positiva la existencia de un mundo separado de y para las mujeres, afirmando valores diferenciales (menos competitividad y agresividad, mayor sensibilidad y afectividad) y rechazando la posible integración en el mundo masculino (Paramio, 1988: 244).

Estas tres tendencias básicas no constituyen bloques homogéneos, sino que conforman toda una variedad de visiones, las cuales se superponen o se oponen de acuerdo a las estrategias, metodologías y lemas que debe formular el movimiento en su conjunto.

"Se distinguen unas de otras no sólo por diferencias en la rapidez e intensidad del cambio o en el énfasis sobre las reformas o la revolución, sino por diferencias en relación con el origen de la desigualdad de género y su eliminación; en cuestiones aún más fundamentales como la naturaleza de la sociedad y el cambio social" (Chinchilla Stolfz, 1985: 25).

Estos nuevos circuitos femeninos impactan de manera más precisa en la iconografía de la cotidianeidad, induciendo a cambios en las costumbres. Y como plantea Ana María Fernández, las mujeres "se vuelcan a la vida política estudiantil, ingresan al mundo intelectual y artístico de la época. No sólo las aulas, también los cafés y la noche se vuelven mixtos (...). Todos los rituales de la vida cotidiana quedan cuestionados" (1997: 9). Con la invención de la píldora anticonceptiva, las mujeres hetero comienzan a vivir su sexualidad con menos riesgos, y por lo tanto más placenteramente.

Las premisas centrales en torno a la subalternidad femenina son aquellas relacionadas con los estereotipos culturales de ambos sexos, las opresiones de clase y de etnia. Asimismo, centran su atención en el rol opresor de las instituciones tradicionales públicas y privadas, la falta de igualdad de oportunidades en el campo laboral y político partidario, y las modificaciones al orden jurídico. También abordan, entre otras cuestiones, el sexismo en la construcción del conocimiento. Pero el tema convocante, objeto de interminables debates, es la sexualidad femenina. Se habla entonces del encuentro con la propia sexualidad; el auto-erotismo, el determinismo biológico, el aborto libre y gratuito, la difusión de técnicas anticonceptivas, la homosexualidad, la bisexualidad, y las formas diversas de violencia contra el cuerpo de la mujer (Bellucci, 1998).

Ya para esta época, las norteamericanas centran su actividad en la reflexión colectiva a partir de las vivencias personales. Serán los llamados grupos de autoconciencia, metodología heredada de la revolución cultural china que las feministas adoptan como propia. En ellos se reúnen a hablar de sí mismas, descubriendo el carácter común de experiencias que se suponen individuales; y lo hacen de manera horizontal, autogestiva y sin liderazgos. Los resultados de estos grupos significarán el punto de partida del desarrollo de la teoría feminista, ya entrados los setenta (Trejos y Leda, 1988: 82).

La Segunda Ola del Feminismo desembarca en América Latina sacudiendo las estructuras rígidas de algunos países de la región, tales como México y Perú. Argentina también sufre el efecto de estas vibraciones renovadoras, y la retórica tradicional peronista de lo femenino es eclipsada por el impacto simbólico de la mujer moderna (Bellucci, 1990: 82).

Uno de los grupos paradigmáticos y más visible fue la Unión Feminista Argentina (U.F.A.). Con su nacimiento en l970 se plasman el principio federativo y la operatividad de estructuras no jerárquicas. A su interior convergen una diversidad de corrientes, tanto es así que Nueva Mujer, un grupo de inclinación marxista, adhiere como tendencia3.

En l97l se constituye el Movimiento de Liberación Femenina (M.L.F.), el grupo que más voluntad puso para instalar en la calle el debate sobre el aborto. Pasados los tres años edita Persona, que será la primera revista feminista de la época. De alguna manera, nuestras activistas tomarán el nombre y las consignas de esa agrupación vanguardista francesa, que protagonizará las campañas por el aborto libre y gratuito en su país4.
Ambas, la U.F.A. y el M.L.F., son las iniciadoras y las que llevan adelante gran parte del activismo teórico y práctico de aquellos momentos creativos del feminismo argentino. Más adelante aparecerán otros atisbos de agrupaciones sin dejar marcas con su recorrido. A su vez, surgen corrientes feministas en el interior de los partidos políticos de izquierda.

Mirado a la distancia, la labor de estas pioneras fue enorme. En las catacumbas traducen los textos de teóricas y activistas europeas y norteamericanas, mayoritariamente del feminismo radical y reformista norteamericano, italiano y francés5.

A su vez, reacomodan o inventan giros expresivos propios del slang feminista. De manera sumamente artesanal escriben volantes puntuales, pero sin la existencia aún de un programa que sistematice las reivindicaciones iniciales del período (Cano, 1982: 85)6. Concretan acciones colectivas con una fuerte impronta cultural, sin desconocer la presencia callejera.

Asimismo, coexisten múltiples proyectos de mujeres y algunos acompañan las radicalizaciones de las izquierdas que vive nuestro país, sin olvidar la persistente tradición e iconografía del evitismo. En esos mismos años otros feminismos de Europa y de América Latina tendieron lazos comunicantes entre el espacio libertario de la política y el de las mujeres. En Argentina no fue así. El feminismo no surge de sus entrañas ni de sus bordes, y tampoco se apropia de ciertas experiencias anti-organizativas y cuestionadoras de lo cotidiano que acuñan los movimientos estudiantiles y alternativos de los sesentas. A su vez, las izquierdas ,entrado l970, ingresan a nueva etapa con el protagonismo de las organizaciones político-militares. Estas incitan a la lucha desde la totalidad, propiciando los procesos de liberación nacional o socialista. Poco lugar tiene entonces el llamamiento a enunciar los valores de la singularidad. Los discursos contra-hegemónicos de nuestro país se configuraban en torno a lo que se denominaba en su momento contradicciones principales de las sociedades periféricas. Por estas razones y por otras, en estos lares, el Women’s Lib se expresa más que nada en la lectura obligada de un grupo reducido de feministas. Recién asomará con esplendor diez años más tarde.

Desde finales de los setenta, las teóricas feministas de los países centrales dejan de hablar de determinaciones biológicas para explicar las raíces de las diferencias entre las identidades genéricas, y por lo tanto van abandonando la idea universalista de separación entre lo público y lo privado. Nancy Fraser señala con una mirada crítica: "La dificultad de todo esto es que las categorías como sexualidad, crianza, reproducción y producción afectiva relacionada con el sexo, agrupan fenómenos que no se dan necesariamente juntos en todas las sociedades y separan fenómenos que no tienen por qué separarse necesariamente" (Bellucci, 1992: 35).

A partir de los ochenta, los debates del feminismo central cambian fundamentalmente por el ingreso de otras voces de mujeres que intervienen fuera de la visión occidental, blanca, europea y heterosexual: son las mujeres inmigrantes, negras, judías, lesbianas, islámicas, orientales, latinoamericanas. Desde el punto de vista del "otro", el feminismo blanco ya no aparece como pura antítesis de las normas dominantes, sino como una variante del

pensamiento y de la acción eurocéntrica (Fraser, 1992: 22). En esta discusión se quiebra el consenso feminista sobre el orden injusto dominante. Para Christina Thurmer-Rohr este proceso lleva a las feministas blancas y europeas a "percibir el impacto de la discusión sobre la historia de la cultura de la dominación: la historia de la hegemonía occidental, la historia del colonialismo europeo, el surgimiento del así llamado Tercer Mundo, la historia del racismo y del antisemitismo, en gran medida ignoradas por ellas o sólo consideradas desde una perspectiva victimizante" (Thurmer Rohr, 1988: 17). En suma: la crítica actual insiste en que muchas experiencias de opresión están más vinculadas a la hegemonía del mundo blanco occidental que a la dominación masculina dentro de la propia cultura. Por lo tanto, es necesario enfrentar las categorías dicotómicas que rompen con la pluralidad y que conforman discursos totales y unitarios. Hannah Arendt observa en el principio pluralista de la mayoría -condición básica de la convivencia humana y de lo político- la otra cara del totalitarismo, y en el totalitarismo la destrucción del pluralismo (Thurmer Rohr, 1988: 18).

En nuestro continente, después de oscuros años de golpes y dictaduras militares, los inicios de los ochenta vienen a cumplir fuertes expectativas de amplios sectores de las sociedades: la retirada de los militares, y el triunfo de gobiernos civiles en elecciones democráticas. Pero también el retorno a la constitucionalidad de un número significativo de países latinoamericanos coincide con un marco histórico internacional, dinamizado por la lógica universalizante de lo económico. Por lo tanto, todos los aspectos de la vida colectiva quedan sujetos a la injerencia del mercado. Se transita entonces un doble proceso: por un lado, conquista de la democracia política, y por el otro, globalización de la economía neoliberal. De allí que esta coyuntura adquiere un significado particular: amplios sectores de la sociedad están esperanzados en el logro de reformas y en la ampliación de sus derechos que habían sido reducidos durante los años de las dictaduras militares. Un número considerable de mujeres apuestan a gobiernos constitucionales, estimuladas, si bien con una fuerte tensión, a democratizar las instituciones, en especial las públicas, presintiendo la posibilidad de conquistar muchas de sus reivindicaciones. Por ello, se instala en el horizonte mental de la época una lógica que habla de la política de lo posible. El grueso del feminismo latinoamericano ingresa a los partidos políticos mayoritarios y minoritarios. A su vez, reaparecen con una fuerza inaugural agrupaciones feministas y de mujeres. En este revivir no se podría soslayar el protagonismo desempeñado por las activistas vueltas del exilio, con el aporte de sus experiencias y contactos con el exterior. Vale decir que las feministas de los setenta que se quedaron o estuvieron afuera son las que, en buena medida, dieron el puntapié inicial.

Tal como lo plantea Nancy Fraser, durante estas dos últimas décadas los debates sobre las diferencias y las identidades atraviesan momentos de envergadura, a saber: el primero abarca desde los finales de los setenta hasta mediados de los ochenta, y centra su atención en la diferencia de géneros. El segundo llega hasta los inicios de los noventa, y el nudo rector será la diferencia entre las mujeres. El último es el momento en que nos encontramos hoy, y su cuestión central es la de las múltiples diferencias (Fraser, 1997: 232).

Por lo expuesto se infiere que la crítica a la dominación y acaparamiento de oportunidades no sólo se expresa en la crítica al sexismo, sino también a la explotación social, al racismo, al antisemitismo y al etnocentrismo. No existe un modelo único de lucha contra la desigualdad, pero sí una multiplicidad de luchas que pueden ser diferentes entre sí, como diferentes son las mujeres de acuerdo a su condición de clase, etárea, cultural, étnica, su nacionalidad y su opción sexual.

En busca de una identidad: del esencialismo a la queer theory

Sobre el espacio institucional y simbólico abierto por el movimiento de mujeres desembarcaron otras organizaciones políticas y sociales: la "playa" cultural conquistada por el feminismo fue tomada por gays y lesbianas como modelo y punto de partida a fines de los años ‘60.

Sin embargo, con anterioridad a esta década podemos encontrar una serie de experiencias políticas, sociales y culturales de organizaciones homosexuales, como ser: el Comité Científico Humanitario -fundado en 1897 y clausurado por el nazismo, del germano Magnus Hirschfeld-, los grupos homosexuales americanos de los años ‘50 como Mattachine Society y Daughters of Bilitis, y los grupos de encuentro de lesbianas porteñas, a partir de mediados de la década del ‘50, autodenominadas beeter o "fiesteras" (Fuskova, 1993).

Hasta mediados de los años ‘60 se multiplicaron este tipo de organizaciones, caracterizadas como grupos cerrados de pertenencia y reflexión sobre lo que se denomina "experiencias de vida" de los homosexuales urbanos. Estos colectivos jamás plantearon, en función de la homofobia reinante, políticas de irrupción y visibilidad en el espacio de lo público.

A fines de la década del ‘60 comenzó a producirse una paulatina politización y mutación de los grupos homosexuales. La revuelta del Bar Stonewall, en Estados Unidos, la noche del 28 de junio de 1969, en donde gays, lesbianas y travestis se amotinan y resisten con barricadas en las calles una nueva redada policial, fue un punto de clausura para los viejos modos de organización de los homosexuales y el comienzo de una nueva etapa: la resistencia colectiva dio lugar a los movimientos de liberación homosexual (Barry, 1987). A partir de Stonewall, las viejas y nuevas organizaciones comienzan a irrumpir en el espacio público exigiendo derechos civiles. En esta época se crean tres periódicos: Gay Power, Come Out y Gay. Las organizaciones comienzan campañas de crítica contra las empresas que maltrataban a sus empleados homosexuales, como ser Delta Airlines y Western Airlines... Este quiebre en los modos de organización política fue acompañado por cambios en los modos de autorrepresentación e identificación, como podemos notar en los nombres de las primeras publicaciones: la categoría "homosexual" de origen médico-científico, que irónicamente contribuyó a la identificación social de la subcultura en cuestión, comenzó a resquebrajarse y redefinirse. Las nociones "gay" y "lesbiana" empezaron a ser preferidas, lentamente, como modos de afirmación y contestación pública (Seidman, 1996).

El problema político-teórico en el que estos grupos se centraron a partir de su irrupción en el espacio público, y que se reflejó en el cambio en la forma de auto-identificación, fue el problema de la "identidad"... En esta estrategia podemos leer, en el caso de los Estados Unidos., un modelo de práctica política: los primeros activistas consideraron necesario la construcción de una "identidad minoritaria", ya que de este modo se abría la posibilidad de conformar una "minoría", como el caso de las mujeres y los afroamericanos, y así reclamar derechos civiles según la tradición política del liberalismo estadounidense. En este punto encontramos una coincidencia con lo señalado por Ludolfo Paramio en relación con el feminismo: la tradición liberal de la igualdad de derechos civiles constituye la clave ideológica de este nuevo movimiento.

En la Argentina podemos observar un proceso similar. El grupo Nuestro Mundo, creado en el año 1969, confluyó con otras organizaciones como la de los universitarios que funcionaba en la clandestinidad desde 1967, y conformaron en el año 1971 el Frente de Liberación Homosexual (Jáuregui, 1985).

En nuestro país, donde el horizonte y la tradición política eran otros, el F.L.H. también privilegió una "política de la identidad minoritaria", aunque dentro de una estrategia distinta: apostó a una alianza con la izquierda política. Esta alianza fue conflictiva tanto con los partidos tradicionales de la izquierda como con las organizaciones armadas. Ejemplos de este conflicto fueron la consigna que los grupos de la guerrilla entonaron al ingreso de las columnas del F.L.H. a Plaza de Mayo en el año 1973, durante la asunción del gobierno de Cámpora: "no somos putos, no somos faloperos, somos soldados de FAR y Montoneros", o la línea oficial del Partido Comunista Argentino que consideraba a la homosexualidad como una "aberración" contrarrevolucionaria, según palabras de Fidel Castro7. Algunos partidos trostkistas, en cambio, aceptaron el ingreso del F.L.H. en un polo de partidos y

agrupaciones: el Frente Socialista y Antiimperialista. Pero esta alianza siempre fue endeble, en primer lugar porque el frente revertía la perspectiva político-teórica clásica de los partidos marxistas: el orden de las significaciones culturales era concebido como un campo de batalla relativamente autónomo del de las determinaciones materiales. Y en segundo lugar, al igual que lo ocurrido con el feminismo, las narrativas de la singularidad no encontraban más que un espacio subalterno dentro de la retórica universalista clásica de la izquierda.
Más cómoda fue la relación del F.L.H. con organizaciones de la izquierda social como los movimientos feministas que antes caracterizamos. Este mismo, junto con el Movimiento de Liberación Femenino y la Unión Feminista Argentina, conformaron el grupo Estudio de Política Sexual. Este grupo manifestó por primera vez en 1974 contra el Decreto Presidencial nro. 659 del gobierno peronista por el cual se prohibía la difusión y venta de métodos anticonceptivos, así como contra el cierre de los Centros de Planificación Familiar en los hospitales públicos8.

A pesar de las diferencias en las estrategias y horizontes políticos entre los movimientos de los países centrales y el F.L.H., éste también apeló, como ya lo señalamos, a una noción de "identidad minoritaria". Algunas interpretaciones actuales sostienen que este movimiento optó por lo que podríamos denominar "política del loqueo", del término "loca" con el que algunos homosexuales se identifican entre sí. Es decir, una política deconstructiva que expulsa toda posibilidad de una noción fuerte de identidad en favor de una performance contestataria y siempre cambiante, muy lejana de lo que conocemos como "identidad gay". A nuestro entender esta interpretación se fundamenta en las lecturas que Néstor Perlongher realizó en los ‘80 en relación con la experiencia del F.L.H. Si apelamos en cambio a documentos de la época o a testimonios de algunos sobrevivientes de dicha organización, podemos concluir que este movimiento sostuvo una noción de identidad fuertemente caracterizada por el psicoanálisis, tanto en su orientación freudiana como lacaniana. Estas corrientes psicoanalíticas "naturalizan", aunque de manera diferente, las identidades psicogenéricas. El freudianismo sostiene la bisexualidad o el deseo pansexual como "marca de origen" de los sujetos, y a la homosexualidad como producto de una regresión en la evolución psicosexual. El lacanismo, en cambio, elimina el biologismo propio de la posición freudiana, pero sin embargo naturaliza la identidad en tanto ésta se construye en función del ingreso a un orden simbólico falocéntrico, considerando al falocentrismo como necesario en tanto el sometimiento a la "ley del padre" es condición para constituir toda identidad. Sostiene Nancy Fraser, "la falocentricidad del orden simbólico es requerida por las exigencias del proceso de enculturación que es, asimismo, independiente de la cultura" (1997: 212-5).

Por esto podemos sostener que, si bien el F.L.H. privilegió una política de alianzas con los sectores sociales progresistas, esta búsqueda de coaliciones se realizó desde su especificidad.

Esta noción de "identidad minoritaria" fue sostenida por las dos corrientes teórico-políticas en pugna en la década del ‘70 y parte de la del ‘80: el esencialismo y el constructivismo social. En este sentido, ambas perspectivas constituyen lo que en la actualidad se denominan como "teorías gay afirmativas": corrientes de análisis social y textual que aceptan una noción de identidad. Y se les critica que esta categoría posee una función imperativa, y en consecuencia regulatoria, en tanto normaliza no sólo las prácticas de análisis, sino también toda operación sobre diversos materiales culturales. Un ejemplo son las operaciones estéticas de poetas y escritores con la finalidad de reinventar viejos mitos como modo de sustentar una identidad colectiva en un orden simbólico. Autoras y autores como Monique Wittig o teóricos como Vito Russo son casos de esta tendencia afirmativa (Wittig, 1971; Russo, 1981).

Pero, mientras el esencialismo sostenía una noción de identidad ahistórica e invariable, el constructivismo relativizó los intentos de conformar una única cultura lésbico-gay. Para esta última corriente, toda identidad es relativa a una contexto socio-histórico específico. Los principales aportes a la misma provienen de los análisis de

Michel Foucault, quien consideraba al "homosexual" como un "personaje" con una historia, un modo de vida y un pasado propio, "creado" en el siglo XIX, y de los estudios de la socióloga británica Mary McIntosh, para quien el "homosexual" es un constructo histórico utilizado para definir los "límites patológicos" de la "buena sociedad liberal" y al mismo "deseo" heterosexual y su cultura. La homosexualidad es un rol y no una condición esencial.

Sin embargo, si bien los constructivistas utilizaron sin cuestionar la noción de "identidad minoritaria", introdujeron una importante novedad teórica que luego saboteó esta operación acrítica: la disolución de la relación antitética entre "sexo" y "sociedad" demostró el carácter radicalmente social e inestable de toda identidad.

En este horizonte, los movimientos estadounidenses de gays y lesbianas de la década del ‘70 hasta mediados de la del ‘80 apelaron a esta noción de "identidad minoritaria" desde alguna de las dos perspectivas antes distinguidas. Comenzados los ‘70, y frente al retroceso de la Nueva Izquierda, proliferaron grupos reformistas de gays y lesbianas en las instituciones liberales existentes, como ser teatros, empresas, iglesias, etc.

En la Argentina, luego de seis años de silencio y temor por la dictadura militar, comienzan a organizarse grupos cerrados de reflexión. Así, en 1982 se organizan dos agrupaciones: el Grupo Federativo Gay (G.F.G.) y el Grupo de Acción Gay (G.A.G.). Luego de la reinstauración democrática, y frente a los continuos embates de la policía contra las discotecas y bares gays de Buenos Aires, estos grupos deciden confederarse en la Comunidad Homosexual Argentina (C.H.A.) y actuar públicamente. Esta nueva agrupación se autodenominó como organización de derechos humanos y adoptó como lema "El libre ejercicio de la sexualidad es un derecho humano". Los principales objetivos de esta nueva agrupación eran la derogación de los edictos policiales y la reforma de la Ley Electoral de la Provincia de Buenos Aires, que prohibía el voto a los homosexuales por razones de indignidad.

Tanto la C.H.A. como las organizaciones federadas en su interior utilizaron la noción de "identidad minoritaria". En el documento Política en sexualidad en un estado de derecho, la comunidad apeló a la noción de "identidad sexual" como causal de discriminación. También en muchos artículos de su publicación, el boletín Vamos a Andar, se utiliza, aunque no siempre en el mismo sentido, esta categoría. Leemos en el artículo Marginación y marginalidad publicado en el boletín: "Tenemos una respuesta a la marginación: la identidad de minoría" (Boletín Vamos a andar, 1986).

Ya entrados en los ‘80, en EE.UU., frente a la crisis del S.I.D.A. y la creciente politización y autoidentificación de sectores subalternos dentro de la misma comunidad gay-lésbica, como ser negros, chicanos y jóvenes, comienza a resquebrajarse todo intento de construcción de una identidad unitaria. Esta crítica fue caracterizada por los teóricos gays y lesbianas como una deconstrucción del "solipsismo blanco de clase media": las diferencias de clase, de etnias, etarias, y las historias específicas por razas, se constituyen en instancias pluralizadoras que impiden todo intento de conformar un recurso identificatorio. Aquí podemos establecer nuevamente un paralelo con la aparición del "feminismo de la otredad" en el colectivo de mujeres. Un ejemplo de estas críticas son los textos de Gloria Anzaldúa, Carla Trujilla y Cherie Moraga sobre las lesbianas chicanas, que recortan tanto al espacio del feminismo como el de los movimientos de las denominadas "minorías sexuales". Es en este sentido que Anzaldúa se autodefine como una borderwoman: como un conjunto de "diferencias que se intersectan".

En la Argentina también asistimos a un proceso similar: la organización C.H.A. deja de hegemonizar la representación de gays y lesbianas. Una manifestación de esta situación novedosa, que interpretamos como el comienzo de una paulatina deconstrucción de la noción de "identidad minoritaria", puede rastrearse en la crítica que realiza la C.H.A. en su boletín Vamos a Andar (1989) al trabajo de Néstor Perlongher titulado "La desaparición de la homosexualidad" publicado por la revista El Porteño (1991). En esta crítica, la comunidad

arremete contra lo que caracteriza como una "moda posmoderna", es decir, critica a Perlongher el concepto de "homosexualidades". Obviamente, este escritor de los años ‘80 ya no es el de la experiencia del F.L.H. La apropiación de la filosofía francesa, especialmente la deleuziana, acercó a este pensador-escritor a posiciones del postestructuralismo. La C.H.A. retrucó que "la homosexualidad es una sola" y que la identidad diferencial de los homosexuales no es un carácter esencial, sino el producto de la estigmatización social. Es decir, la comunidad apeló a la perspectiva constructivista para responder los intentos de crítica a la noción en cuestión. Si bien en este artículo se critica la idea de una cultura o subcultura específica, se reconoce la existencia de "rasgos mínimos comunes" que derivan de la situación diferencial dentro de la cultura general.

La fragmentación que comenzó a producirse en el país no respondió, como en EE.UU., a cuestiones de raza o etnicidad, pero sí se conformaron grupos por cuestiones etarias, profesionales, de clase y género, así como también se constituyeron organizaciones en las provincias, con plena autonomía de las agrupaciones de Buenos Aires. Hasta ese momento de desarticulación, sólo existían dos grupos en el interior del país: el Movimiento de Liberación Homosexual de Rosario y la C.H.A. Córdoba. El primer grupo se disolvió apróximadamente en el ‘87, y la Comunidad de Córdoba siguió trabajando informalmente, hasta su disolución en el ‘89, bajo las directivas de la C.H.A. Buenos Aires.

En esta fragmentación se conformaron grupos de travestis, de jóvenes, de portadores del H.I.V., de estudiantes, de profesionales universitarios, de lesbianas feministas y no feministas, y una asociación en el Gran Buenos Aires, en Avellaneda. Paralelamente a esta fragmentación se multiplican organizaciones de lesbianas ya existentes e irrumpen de manera autónoma en los medios de comunicación.

Una de las políticas privilegiadas fue la denominada "política de la visibilidad", es decir, un conjunto de estrategias de crítica y creación de nuevos patrones sociales de " representación, interpretación y comunicación" (Fraser, 1997): el "darse a conocer" o coming out se constituyó en la herramienta privilegiada. Las "marchas del orgullo" fueron parte de esta estrategia. Aquí también podemos analizar la creciente pluralización: mientras las primeras marchas eran convocadas bajo el lema de "Marcha del orgullo lésbico-gay", en la actualidad la consigna fue ampliada a "Marcha del orgullo lésbico-gay-travesti-transexual y bisexual".

La multiplicidad se reflejó en las perspectivas de análisis social y textual: los estudios gay-lésbicos tradicionales comenzaron a ser criticados por un nuevo paradigma teórico: los queer studies. La queer theory constituye un marco de trabajo (framework) multidisciplinario integrado al modo de provincia en los "estudios culturales". El término queer, que significa "raro" o "extraño", fue resignificado por grupos activistas radicales como ACT UP, Queer Nation y Las Vengadoras Lesbianas. Este espíritu provocativo y contestario puede leerse en la consigna bajo la cual los y las queer aparecieron en el espacio público a fines de la década pasada y comienzos de los noventa: "Somos queer, aquí estamos, acostúmbrense", o en los sabotajes a los congresos internacionales oficiales sobre S.I.D.A., en donde ACT UP atacó a los holdings farmacéuticos internacionales.

Las y los teóricos de esta perspectiva argumentan que las identidades son siempre múltiples y compuestas por un infinito número de instancias: orientación sexual, raza, clase, género, edad, nacionalidad, etc. Toda identidad es una construcción inestable, arbitraria y excluyente. Su configuración es dependiente de un "exterior constitutivo". Apelando a las categorías de la lógica tradicional: todo "ser" implica un "no ser". Por la exclusión, las identidades son resultados de relaciones de poder, de un centro y de una periferia. Es en este sentido que Jacques Derrida sostiene que la "exclusión" se cristaliza en la figura del "enclave", noción relacionada a su vez con la de "hospitalidad". Esta última categoría da lugar al "enclave" (por ejemplo, una identidad) y prefigura exclusiones u ocupaciones asimétricas de espacios reales y simbólicos.

La queer theory embate contra la noción de "identidad unitaria" minoritaria, individual y colectiva, con una batería

conceptual forjada en las críticas a lo que denominamos, tanto para el caso del feminismo como para el de lesbianas y gays, como "solipsismo blanco de clase media" (crítica ésta iniciada por el propio movimiento de mujeres y el de la negritud). Entre sus presupuestos teóricos encontramos la crítica post estructuralista a los modelos representacionales del lenguaje como modo de deconstrucción de las pretensiones de "fundación" de un "sujeto homosexual", considerado pivote del proyecto de emancipación por las teorías gay-lésbicas afirmativas. Para la crítica queer, el "fundacionismo" de estas perspectivas da lugar a un binarismo que refuerza las operaciones de dominación, exclusión y asimetría socio-simbólica dominante, cerrando todo concepto de justicia para con los que Derrida caracteriza como "los no presentes".

Un ejemplo de esta perspectiva es la crítica de Eve Kosofsky Sedgwick a los debates sobre la identidad que, como vimos, dominaron las narrativas políticas y teóricas en la década del ‘70 y parte del ‘80. Esta pensadora se pregunta: ¿Qué sentido tiene discutir si la identidad es heredada o una construcción social? Este debate, afirma, no es más que una nueva treta del poder: si la homosexualidad es heredada, abrimos la posibilidad de una política de exterminio sobre la cual hasta los mismos socio-biólogos han alertado, y si es una construcción, entonces la homosexualidad será considerada como una elección y, por lo tanto, se la criminalizará. Sedgwick propone desplazar el plano de inmanencia de la oposición, es decir, no optar por una de las dos figuras, sino cambiar al régimen mismo de sexualidad.

De este modo, la crítica queer articula distintas formas de confrontación y conflicto contra las maneras de distinción jerarquizante en la dinámica sociocultural de sexualización de los cuerpos, los deseos, los actos, las relaciones sociales e institucionales. Es en este sentido que el sociólogo queer Steven Siedman considera a estos estudios como una teoría social, que completa lo que Max Weber denominó como "desencantamiento del mundo" en tanto se propone una crítica a un aspecto de la vida, dimensión considerada como íntima, que se resiste a develar su conformación socio-histórica, es decir, una deconstrucción y enfoque de la sexualidad humana y de los modos de sexualización como procesos simbólicos, sociales, culturales y estéticos.

Conclusión: desigualdad y diferencia en las luchas por la ciudadanía

Surge aquí la pregunta que articulará nuestra conclusión: la pluralización sucesiva a la que fue sometida la noción de identidad, deconstruyendo las implicaciones excluyentes y opresivas de los recursos identificatorios, y que en nuestro trabajo hemos recorrido tanto en los países centrales como en estos lares, ¿agota el potencial emancipatorio de estos movimientos? Es decir, nos preguntamos por el valor disruptivo de la diferencia, lo que implica interrogarse por el carácter crítico de las operaciones de identidad en un contexto de profundas desigualdades de clase.

En ambos casos, las narrativas de emancipación producidas apuntaron por un lado a la ampliación del significado bajo el cual se ubicaban los respectivos colectivos, y paralelamente, sus prácticas políticas persiguieron una ampliación de los derechos civiles. En este último sentido consideramos que la caracterización de Ludolfo Paramio, cuando sostiene que la tradición liberal constituye la clave ideológica de estos movimientos, permite entender el mapa político de las últimas décadas. Pero a nuestro parecer, estas luchas no se agotaron en una mera política cultural de celebración de las diferencias, ni en una práctica deconstructiva de un significado, ni en la simple negociación según el esquema demo-liberal.

Si bien es cierto que algunos multiculturalismos académicos acotan su noción de emancipación a una propuesta de mera celebración de diferencias, sin cuestionarse por los límites políticos, sociales y simbólicos dentro de los cuales los propios particularismos se constituyen, esto no cuadra con algunos conflictos políticos, planteados por estos colectivos, cuya solución no fue posible en tanto implicaban un cambio en la relaciones sociales

hegemónicas. Por ejemplo, los contratos de unión civil entre personas del mismo sexo o las políticas públicas de planificación familiar no son simples conquistas culturales, sino que implican un nuevo ordenamiento en la redistribución de los bienes simbólicos y materiales. Otro ejemplo en los últimos años, son las luchas de las llamadas "sidentidades" (es decir, las "personas que conviven con H.I.V.", categoría acuñada en nuestro país), las que critican no sólo el irrespeto cultural del que son objeto, sino también la falta de políticas públicas de prevención y atención de enfermos y portadores.

Por otra parte, debemos notar que la fragmentación hacia el interior de los colectivos en cuestión no solamente atendió a instancias culturales, sino que la condición de "clase" constituyó una divisoria de aguas. La crítica a lo que caracterizamos como "solipsismo blanco de clase media" articuló una deconstrucción del irrespeto cultural con una situación de desigualdad social.

A nuestro entender, debemos diferenciar entre el "uso político de la diferencia", o "trivialización" de acuerdo con lo planteado por Stuart Hall, y la legitimidad de algunos reclamos particularistas. La estrategia del neoconservadurismo de "privilegiar" una "narrativa de las diferencias" puede entenderse como una práctica enmascaradora, ya que sólo constituye un alegato en favor de la mera apariencia del libre acceso a circuitos diferenciados de consumo. Pero, ¿significa esto que existe una oposición entre las narrativas de la diferencia y las narrativas de la igualdad?

Como ya dijimos, en las sociedades del presente los reclamos por el reconocimiento cultural han opacado a los de la igualdad social, económica y política. Paradójicamente, en un contexto de profundización de las desigualdades a partir de la globalización del capitalismo neoliberal, los reclamos de redistribución ocupan un lugar secundario. Sin embargo, no podemos inferir de lo relatado que exista contradicción entre ambas narrativas abordadas. Obviamente existe una "tensión discursiva" entre narrativas de la diferencia y de la igualdad, en tanto, estas últimas promueven una desdiferenciación entre grupos mientras que las primeras implican la afirmación de comunidades de valor, es decir, identidades específicas. Pero el recorrido teórico-político que hemos realizado no nos permite concluir que esta "tensión discursiva" se resuelva en oposición práctica.

La politóloga estadounidense Nancy Fraser sostiene que en la situación actual, a la que denomina como "post socialista", se produjo un "cambio de gramática": se primó las narrativas particularistas. Para esta pensadora, esta transformación generó un falso dilema entre "redistribución y reconocimiento". La falsedad de esta aparente dicotomía se fundamenta, como ya se ha dicho y ejemplificado, en que las dimensiones culturales y materiales se entrecruzan. Sostiene Fraser que la injusticia material y la cultural son inseparables en la práctica, ya que toda institución económica posee una "dimensión cultural constitutiva" y toda forma cultural posee una instancia político-cultural relacionada con "bases materiales". El irrespeto cultural se traduce en una situación de desventaja en la redistribución de bienes económico-culturales, y la desigualdad económica imposibilita la participación igualitaria en la "construcción de la cultura". Tanto el género y la raza como la orientación sexual constituyen modos de distinción cultural que forman parte de la estructura económico-política: mujeres, gays, lesbianas y minorías étnicas ocupan los puestos de trabajo peor remunerados, de bajo perfil, y generalmente se convierten en las variables de ajuste de las reestructuraciones empresarias.

Si bien ambos modos de injusticia son inseparables, esto implica que la solución que deba darse sea mixta y no global. La redistribución y la superación del irrespeto cultural hacen necesario combinar una política de transformaciones económicas con una de reconocimiento. Superar el androcentrismo, la homofobia y el racismo requiere del cambio de valoraciones culturales en el ámbito de las prácticas interpretativas, de la comunicación, y de las representaciones culturales, mientras que la abolición de la injusticia económica exige el logro de mejores condiciones de empleo, de remuneración y de tiempo libre. La justicia de género o de raza hace

necesario superar la explotación y la marginalidad, y conjuntamente cambiar las dimensiones culturales-valorativas.

Esta superación necesita no sólo de "políticas afirmativas" o de mero reconocimiento al modo de las primeras etapas de estos movimientos sociales, sino también de "políticas transformativas"de las relaciones económicas y simbólicas.

Hoy más que nunca, el debate sobre la separación entre lo económico, lo político y lo cultural se potencializa en tanto el Estado de Bienestar está siendo desmantelado y se muestra incapaz de articularse con la sociedad civil en toda su complejidad: incapaz para conjugar la cultura de gobierno con el espíritu crítico de los gobernados. En este contexto, en primer lugar no se atienden ni satisfacen las múltiples demandas de los sujetos incorporados al espacio público, y en segundo lugar este desinterés e imposibilidad de participación se potencia en relación con los sectores menospreciados y "desincorporados", considerados como "no-contractualizables". La creciente exclusión es proporcional a un achicamiento de los límites de la democracia liberal. El neoliberalismo y sus variantes son incapaces de construir una democracia moderna y justa que combine soluciones para las demandas de igualdad, pluralismo y ciudadanía. Las formas liberales de la democracia y los fallidos ensayos del socialismo han mostrado sus límites prácticos y teóricos en la mixtura de una propuesta que asegure una ciudadanía integrada y plural. Es decir, se hace necesaria una teoría político-cultural que combine los procesos de integración y diferenciación ciudadana.

En síntesis, un nuevo proyecto político hace necesaria la abolición de las desigualdades económicas, el reconocimiento de las heterogeneidades, y la posibilidad de construir la propia identidad como modo de "ser" otro para no eliminar discursivamente la alteridad y renegociar las formas de presencia, evitando el cierre final de las identididades, condición de toda democracia plena.

Bibliografía

Amorós, Celia 1994 Feminismo. Igualdad y Diferencia (México: Universidad Autónoma de México) 66.
Ander-Egg, Ezequiel 1987 La mujer irrumpe en la historia (Buenos Aires: Icsa).
Anderson, Perry 1990 "The Culture on Counterflow", en New Left Review (Inglaterra) Nº l8l, l84.
Auza, Néstor 1990 Periodismo y Feminismo en la Argentina 1830-1930 (Buenos Aires: Emecé).
Barrancos, Dora 1990 Anarquismo, Educación y Costumbres... en la Argentina de principios de siglo (Buenos Aires: Contrapunto).
Barry, Adam 1987 The rise of gay and lesbian movement (Boston: Twayne Publishers).
Bellucci, Mabel 1994 "De la Pluma a la Imprenta. Voces contestatarias femeninas en el periodismo argentino (1830-1930)", en Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX (Buenos Aires: Feminaria).
Bellucci, Mabel 1992 "De los estudios de la mujer a los estudios de género", en Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencia (Buenos Aires: Paidós) 35.
Bellucci, Mabel 22/7/l998 "La imaginación de las mujeres al poder con cama y sin cocina", en Diario Río Negro.
Bellucci, Mabel 1990 "Women´s Lib. Cultura y Sociedad en los setentas", en Todo es Historia (Buenos Aires) Nº 280, Octubre, 82.
Bellucci, Mabel 1997 "Women's sttrugle to decide about their own bodies: abortion and sexual rights in Argentine", en Reproductive Health Matters (London: Rep. Health Matters) Nº l0, Noviembre, l00.
Bianchi, Susana y Sanchís, Norma 1988 El Partido Peronista Femenino (Buenos Aires: CEDAL).
Boletín 1986 Vamos a andar Nº 9, Septiembre.
Boletín 1989 Vamos a andar Nº 13, Diciembre.

Calvera, Leonor 1982 El género mujer (Buenos Aires: Belgrano) 384.
Cano, Inés 1982 "El movimiento feminista argentino en la década del ‘70. La mujer en la vida argentina", en Todo es Historia (Buenos Aires) N° 183, Agosto, 85.
Castro, Fidel 1974 "Palabras de Fidel Castro en el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura en La Habana, 1968", en Cuadernos de Línea (Buenos Aires) N° 1.
Chinchilla Stolfz, Norma 1985 Ideologías del feminismo liberal, radical y marxista. Mimeo. S/R.
El Porteño 1991 Nº l19, Noviembre.
Fernández, Ana 1997 "Femineidad: en cuerpo y alma. El arte, el amor y la violencia", en Revista los ’70 (Buenos Aires) Nº 5, 9.
Fraser, Nancy 1992 "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo", en Feminismo/Posmodernismo (Buenos Aires: Feminaria) 22.
Fraser, Nancy 1997 Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista (Argentina: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes) 232.
Fraser, N. y Gordon, L. "Contrato versus caridad: una consideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", en Isegoría (Buenos Aires), N° 6, 65.
Fuskova, Ilse 1993 Cuadernos de Existencia Lesbiana (Buenos Aires) Nº 15.
Izquierdo, M. Jesús 1980 "20 años después de la Women’s Liberation", en Women’s Lib (Barcelona).
Jáuregui, Carlos 1985 Historia de la homosexualidad (Buenos Aires: Sudamericana).
Masiello, Francine 1997 Entre civilización y barbarie (Rosario: B.Viterbo Edit.).
Nari, Marcela 1996 "Abrir los ojos, abrir la cabeza", en Feminaria (Buenos Aires) Nº l8/l9, Noviembre, l6.
Paramio, Ludolfo 1989 Tras el diluvio. La izquierda ante el fin del siglo (Madrid: Siglo XXI) 244.
Rais, Hilda y Reinoso, René 1987 "Lugar de Mujer. Institución Feminista. Obstáculos y Alternativas para la Acción en el ámbito femenino", en Participación política de la mujer en el Cono Sur. Conferencia Internacional (Bs.As.: F. Nauman) Vol. 1, 110.
Russo, Vito 1981 The Celluloid Closet (New York: Harper and Row).
Seidman, Stevan 1996 Queer Theory/Sociology (Oxford: Blackwell Publishers).
Taylor, J. M. 1981 Evita Perón. Los mitos de una mujer (Buenos Aires: Belgrano).
Thurmer Rohr, Christina 1988 "La crítica feminista a la dominación: de la crítica al patriarcado a la investigación sobre el totalitarismo", en Travesías (Buenos Aires) N° 6, l7.
Trejos, Correira y Leda, M. 1998 "Grupos de concientización de mujeres: aportes metodológicos para el trabajo con mujeres", en La mujer latinoamericana: Perspectivas sociales y psicológicas (Buenos Aires: Humanitas) 46.
Wittig, Monique 1971 Las guerrilleras (Barcelona: Seix Barral).

Notas

*Ensayista feminista especialista en estudios de mujeres. Integrante del Area de Estudios Queer-U.B.A. y de la Coordinadora por el Derecho al Aborto.
**Docente de la U.B.A. Integrante del Area de Estudios Queer-U.B.A. Consultor de la CONAETI (Comision Nacional para la erradicación del Trabajo Infantil).
1 Para una mayor profundización sobre las formas de participación femenina en el ámbito cultural a mitad del siglo XIX, remitirse a Auza (1990), Bellucci (1994), Masiello (1997), Barrrancos (1990).
2 Para una mayor información en torno al proceso de ciudadanización de las mujeres durante el primer gobierno peronista remitirse a Bianchi y Sanchís (1988), Taylor (l981).
3 UFA recibe la influencia norteamericana reformista (Now) y algo de la corriente radicalizada, conjuntamente con la del feminismo italiano radical (Carla Lonzi, Rivolta Feminile). El Mlf se inicia con la marca del feminismo francés (Simone de Beauvoir) (Rais y Reinoso, l987: ll0).
Nueva Mujer editó dos libros: Las Mujeres dicen basta fue una producción colectiva de ensayos a cargo de Mirta

Henault, Isabel Larguía y Peggy Morton. El otro trabajo se llamó La Mitología de la femineidad del chileno Jorge Gissi. Ambos textos abren camino a la literatura feminista en la Argentina.

4 En abril de l97l el flamante Mlf inaugura la campaña por el aborto libre y gratuito con el manifiesto de las 343 publicado en Le Nouvel Observateur. Trescientas cuarenta y tres mujeres, entre las que se contaban las representantes más destacadas de las artes y las ciencias, reconocían públicamente haber abortado. A dos años de comenzada la campaña se consigue el éxito completo con la derogación de la ley antiaborto, instaurada en l920, y el reconocimiento legal de los anticonceptivos (Calvera, 1982: 384).

5 Las influencias más importantes, durante este período, provinieron fundamentalmente del feminismo radical estadounidense (Millet, Firestone), de los escritos de Carla Lonzi (Sputiamo su Hegel), algo del feminismo sajón (Women's the longest revolution de Julliet Michell) y, ciertamente, una influencia de Simone de Beauvoir, aunque frecuentemente manteniendo diferencias con las implicancias teóricas del Segundo Sexo (Nari, 1996: 20).

6 El documento original fue facilitado por Hilda Rais y es un listado bastante completo sobre la cuestión de género en cuanto al punteo de reivindicaciones. Es una pintura de la época: está escrito con un lenguaje de alto voltaje político y despojado de datos estadísticos. Estos recién aparecerán en documentos a partir de los '80, con la producción de técnicas y académicas feministas.

7 "Los medios culturales no pueden servir de marco a la proliferación de falsos intelectuales que pretenden convertir el esnobismo, la extravagancia, el homosexualismo y demás aberraciones, en manifestaciones del arte revolucionario, alejado de las masas y del espíritu de nuestra revolución" (Castro, 1974).

8 Testimonio de la activista feminista Marta Miguelez.

SOBRE VILLEROS E INDOCUMENTADOS: HACIA UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE LA EXCLUSIÓN SOCIAL

Diego Casaravilla

1. Introducción

Como nunca en el pasado, el tema de la exclusión social se ha instalado en la Argentina de cambio de milenio. Se cuela en los intersticios de los discursos de la iglesia, los sindicatos, los intelectuales, e incluso desde el mismo estado se divisa un nuevo espectro. Hecho que resulta paradójico y opaco a la comprensión para una sociedad que junto a otras del cono sur como Chile y Uruguay, siempre había exhibido orgullosa su singularidad en cuanto a integración social, en cierta contraposición al resto de América Latina.

Sin embargo, no siempre el uso del término conlleva una reflexión crítica ajustada a los procesos sociales históricos que segregan, ni genera por lo tanto un horizonte emancipatorio creíble. Las oportunidades estratégicas que abre la discusión sobre la exclusión están ciertamente neutralizadas por la falta de historicidad del debate, por el tufillo a la resignación de lo inevitable, por la crisis de un relato que incorpore una síntesis crítico-liberadora. Ausencia de un relato que sea teóricamente preciso y comprensible, empíricamente útil, y sobre todo teleológicamente prometedor.

¿Pero qué entendemos por procesos de exclusión social? ¿Cómo podemos precisar mínimamente los límites de un concepto tan amplio? ¿Cómo distinguir cuándo está presente de cuando no lo está? Estas interrogantes adquieren un carácter urgente cuando analizamos la extrema polisemia del término. Buscando bibliografía sobre el tema en la Biblioteca Pública de Nueva York, decidimos realizar una pequeña experiencia práctica. Sobre la base de una de las computadoras del salón de lectura nos dedicamos a desbrozar exploratoriamente los contextos en los que se utilizaba el término 'exclusión social'. El ordenador arrojó unos 974 títulos. De un análisis básico de los primeros doscientos surgieron, asociados a esta noción, temas tan variados como pobreza, desigualdad, cambio económico, diferencia, estado de bienestar, mercado de trabajo, segregación legal, gobernabilidad, poder, política, saber, diseño urbano, educación, integración, ayuda internacional etc. Igualmente variados eran los sujetos mencionados, y por ende los procesos subyacentes: pobres, mujeres, negros, judíos, minorías sexuales, jóvenes y niños, discapacitados, ancianos, migrantes, enfermos de SIDA, entre otros tantos. Ello nos lleva a preguntarnos: ¿existe la posibilidad de desarrollar una teoría general capaz de dar cuenta de la naturaleza de los tejidos particulares? ¿Podemos además postular la presencia de algunas orientaciones básicas de acción, en las que los excluidos estructuralmente situados

desarrollan unas ú otras prácticas? En lo que sigue pretendemos arrojar un poco de luz a estas cuestiones a partir del análisis comparativo de dos situaciones cualitativamente diversas de la segregación social.

Nos referiremos a dos experiencias de campo aparentemente inconciliables, referidas para una primera mirada superficial a problemas distintos, a áreas diferentes, a grupos separados de especialistas. Por un lado, extranjeros explotados que viven clandestinamente, a quienes, si pretendemos definirlos simplificadamente, podremos llamar inmigrantes ilegales, aunque luego descubramos que esta denominación típicamente estatal se encuentra lejos de ser neutral. Por otra parte, núcleos más tradicionales de pobreza, sin trabajo o con desempleo precario, informal o en negro, sin salud o con acceso a una oferta retaceada, sin educación, o con una posibilidad que combina gratuidad con dosis intensas de discriminación. Y cuando comparamos estos temas nos preguntamos ¿es posible una teoría general de la exclusión social? ¿Acaso tal teoría no es sino un subterfugio metafísico? ¿Un rejunte de problemas cuya única unidad es su carácter enigmático? ¿No son acaso tan heterogéneos que su fusión esconde más de lo que ilumina? ¿Debemos entonces optar por un concepto restringido que limite la exclusión a social a una concepción puramente económica? ¿O inversamente, abrir el juego a una posición ambigua, donde todo sea mágicamente explicado por una nueva palabra de moda, por el último ritual académico de las ciencias sociales?

Creemos que ambas alternativas evaden el problema real, que no sólo es complejo sino que además reviste una importancia creciente. Buscaremos en este artículo despejar el concepto de exclusión social de modo tal que incluya el concepto de pobreza en su sentido más económico sin ceñirse cerradamente al mismo, pero que tampoco se convierta en una muletilla atemporal, ahistórica, independiente de cualquier realidad concreta, una alquimia misteriosa que permita hacernos comprensible cualquier cosa y que por ello mismo no pueda explicar cabalmente ninguna. Su carácter polisémico resultará en todo caso de la complejidad, de la multiplicidad de las dimensiones que lo constituyen y no de una actitud poco reflexiva dispuesta a solucionar religiosamente los dilemas teóricos y por supuesto políticos que acucian a la sociología. Intentaremos construir una teoría de la exclusión que sea útil para iluminar temas tan aparentemente diversos como el de los indocumentados bolivianos o paraguayos y la segregación urbana de un barrio porteño con rasgos de villa. Nuestro enfoque fue explícitamente exploratorio, y sus hallazgos deben leerse como hipótesis interpretativas, como aventuras orientadas más a multiplicar la discusión que a procurar la disuasión. Más que cristalizar definitivamente el conocimiento sobre la exclusión en Barrio Mitre o la inmigración ilegal, pretendemos insistir aquí en la necesidad de crear un foco más amplio en la discusión sobre exclusión social que el que tradicionalmente esta implicado en la operacionalización académica de la pobreza, importante pero a muchos efectos limitada.

2. Barrio Mitre: las dimensiones complejas de la exclusión en un barrio-villa1

Barrio Mitre nace como una villa miseria y nutrida de los expulsados de las economías regionales con sus expectativas centradas en la ciudad, la misma que normalmente apartaba al recién llegado, estigmatizándolo por su origen, color, acento, costumbres o su nuevo hábitat precario. La historia del barrio muestra avances y retrocesos según la memoria oral de sus pobladores, aunque lo segundo tiende a primar en los últimos años. Las personas de mayor edad perciben más enfáticamente una transformación radical del barrio. Se identifica un pasado que incluiría solidaridad vecinal, valores tradicionales, vida familiar (recordado y reproducido en rituales tales como reuniones y carnavales), homogeneidad, mayor “orden” y respeto a los mayores, tranquilidad en la vida cotidiana, vida con las puertas literalmente abiertas hacia la sociabilidad vecinal. A ese pasado algo idealizado se opone un presente caracterizado a través de representaciones que sugieren desintegración, intolerancia generacional, delincuencia cotidiana, auto-encierro y temor, limitación de la vida pública y la sociabilidad vecinal. Uno de los informantes recuerda aquel pasado “c*uando en carnaval, era todo*

carnaval,...(donde)...todo era familiar y se hacían asaltos (reuniones) en casas y ...había respeto con los mayores. Hoy en cambio cree que el barrio *ha ido para abajo en todo sentido, en desprestigio, en todo,...hay mucha delincuencia,...viven aglomerados,...los jóvenes andan en patotas con cerveza y vino, drogas...no pueden trabajar".*

Estos modos de ver y comprender la vida social en el barrio guardan obviamente relaciones complejas con la trama real de la vida cotidiana dentro y fuera del barrio. En primer lugar la nueva situación histórica del barrio parece producir varios conjuntos de efectos excluyentes de carácter dinámico. En Barrio Mitre se dan efectos de exclusión vinculados a su situación en lo que sería la perspectiva de estudio más tradicional en áreas como ocupación, ingreso, salud y educación. Estas situaciones presentan sin embargo formas transformadas en el barrio, asociadas en parte a la mezcla de antiguas y nuevas modalidades de las relaciones entre la economía, el estado y la sociedad. En segundo lugar, parece importante destacar un movimiento de transformación de la estructura tradicional del barrio (y quizás también esto sea aplicable más genéricamente a las villas de emergencia) en el sentido de una creciente heterogeneidad, perdida de integración, crisis de valores migratorios tradicionales, y contribución a una mayor producción de carreras transgresoras.

En lo que serían las dimensiones más tradicionales de la exclusión, Barrio Mitre presenta un carácter más bien pendular, oscilando entre el apartamiento pleno y la inclusión fragmentada. No presenta una desocupación masiva pero sí una nota posiblemente creciente de empleo informal o precario, limitado por la identidad barrial, así como fuerte desocupación entre los jóvenes. La reproducción familiar en el barrio es posible pero a costa de extensión de familias que rozan con el hacinamiento. El acceso a la salud está aparentemente cercano pero limitado por el clientelismo, la burocratización, la mercantilización y la precariedad de la atención. E incluso la educación, si bien presenta ofertas múltiples, tiende a la discriminación. Por ejemplo: la escuela pública accedió a apoyar un comedor escolar siempre y cuando éste se encontrara en el barrio, ya que el establecimiento educativo está fuera de éste, y se le designara uso exclusivo para sus habitantes.

Esto muestra que tanto la ocupación y la educación como posiblemente la salud, encuentran límites no sólo en la pobreza sino en una dimensión adicional asociada al estigma de vivir en el lugar. Pertenecer a Barrio Mitre es ciertamente relevante en términos de identidad social, para quienes dicen "s*omos un lunar en Capital Federal* o*.....nos rechazan como apestosos".* Como todos los actores sociales, los habitantes de Barrio Mitre son percibidos sobre la base de un conjunto de categorías, que constituyen una construcción externa de una identidad social determinada. Sin embargo, cuando esta elaboración externa es incongruente con un parámetro aceptado de normalidad, como son los "lunares" y las "pestes", y es profundamente desacreditadora, estamos en presencia de un estigma (Goffman, 1995). La marca social de los habitantes del barrio aparece integrada por varios aspectos constitutivos que según sus habitantes la fundamentarían. Desde afuera se los diferencia negativamente con la denominación de "villeros", de ser propensos a la delincuencia y al consumo o comercialización de drogas. Ello llega al extremo de la exclusión del barrio de la pertenencia a un espacio público común al resto de la ciudad por parte de taxis, remises o ambulancias, lo cual incluso está plasmado en carteles en supermercados zonales que explícitamente indican que no van al barrio, o incluso la censura externa de noviazgos exogámicos, o sea relaciones entre parejas con miembros dentro y fuera del barrio. El rechazo que cristaliza el estigma barrial contribuye a profundizar la imposibilidad de conseguir trabajo dada por la desvalorización de la pretensión de honestidad del barrio, lo cual explica también el uso de desidentificadores o prácticas de encubrimiento tales como el dar direcciones falsas.

En términos generales, este imaginario estigmatizante produce sentimientos encontrados entre quienes lo padecen. Por un lado expresan un profundo sentimiento de vergüenza, resultado de la internalización del discurso externo que los rechaza, generando en muchos casos una compulsión a revertir, deslindar o discutir el estigma barrial ante terceros. Consecuentemente buscan diferenciarse de los "villeros", lo cual en todo caso se

considera una etapa pasada. En otros casos se culpa a elementos externos al barrio por las prácticas transgresoras como el consumo o la comercialización de drogas. También, algunos pobladores definen una división dentro del barrio entre “merecedores” y no “merecedores “ del estigma. Cuando se acepta el discurso externo, o bien se localiza el estigma en el pasado, o bien afuera en villeros o transgresores externos, o está adentro pero en un “otro” del que no se es parte. Lo que hay aquí es una necesidad de presentar una imagen de sí mismos que los distinga y exceptúe del estigma barrial. Sin embargo, debemos aclarar que en otros casos se identifican a la pobreza, la desocupación y la inacción o complicidad policial como causantes de situaciones que conforman el estigma hacia el barrio. Incluso algunos testimonios manifiestan una fuerte indignación y rechazo al experimentar cotidianamente la discriminación y exclusión por parte de los de afuera.

En síntesis, el estigma barrial en Barrio Mitre evidencia que existen formas de apartamiento que exceden la consideración puramente económica de la pobreza. De hecho, si focalizamos en los aspectos constitutivos de la perspectiva tradicional, Barrio Mitre podría tener una posición relativamente “privilegiada” frente a muchas villas de emergencia del Gran Buenos Aires o de las que se localizan en los suburbios de los grandes centros urbanos de América Latina. Sin embargo, es por esta misma razón que el Barrio Mitre aparece como una sugerente fuente de hipótesis, ya que esta mejora relativa en una dimensión tradicional de la pobreza no invalida la presencia de relaciones de exclusión y segregación.

La pregunta aparentemente obvia pero intrigante, simple y a la vez sutil, es ¿cómo puede ser que el Barrio Mitre sea y no sea una villa a la vez? ¿Cómo pueden sus habitantes ser llamados “villeros” cuando los investigadores dudarían en catalogarlos de este modo, cuando los responsables de la política social los excluyen del inventario oficial de las villas y los excluidos?

Esta ambigüedad de Barrio Mitre nos enseña que las “villas” son mucho más que conjuntos de casas hechas de materiales precarios. Debemos diferenciar lo que el científico social operativiza como codificación académica, lo que es la génesis histórica de las ideas de “villa” o “villero”, y lo que desde el barrio o el afuera definen como tales. Dicha ambigüedad resulta en parte de la tendencia de los cientistas sociales a definir sus términos en modos alternativos a los del sentido común, de manera de legitimar su saber. Sin embargo, al hacer esto se pierden de vista los sentidos sociales implícitos en toda relación humana. Cuando pasamos de un concepto estático de pobreza objetivado y cuantificable a uno dinámico de exclusión social, no podemos ignorar que a ésta última le subyacen relaciones humanas necesariamente basadas en definiciones recíprocas. No se puede comprender más que muy limitadamente una relación social si no se analiza el modo en que los actores orientan mutuamente sus acciones. En este sentido, la “villa-barrio” Mitre es una mirada externa, que el barrio internaliza en parte, una construcción social hecha de atribución de hábitos, actitudes y voluntades los cuales son diferenciados, desvalorizados y demonizados.

El rechazo se cristaliza asimismo en las características urbanísticas del barrio, que lo distinguen físicamente del entorno zonal y del resto de la capital en general. Barrio Mitre no tiene calles centrales que permitan la circulación de vehículos salvo un pasaje que se despliega entre casas y árboles y solamente habilita un uso interno. Esta conformación parece tener un doble resultado. Hacia adentro posibilita una fuerte identidad de pertenencia al lugar más allá de la valoración que ello tenga, y un espacio de actividad endogrupal. Hacia afuera se constituye en un reducto bien diferenciado que permite darle una precisión local o geográfica al estigma. Para bien o para mal, lo urbanístico se eleva como señal identitaria opuesta a la impersonalidad, el anonimato y la opacidad a la comprensión que caracteriza a las grandes ciudades como Buenos Aires. La propia configuración de Barrio Mitre lo sitúa como un reverso trágico y paradójico de los crecientes barrios cerrados. Aquí lo que prima no es ya una decisión de auto-aislamiento de un entorno que se percibe como peligroso, típico de sectores de clase alta. Contrariamente, el barrio se presenta diferenciado urbanísticamente como reflejo de su propia historia de apartamiento. En el primer extremo encontramos una refinada arquitectura de la seguridad como

refugio ante los efectos de la exclusión que lo rodea. En el del barrio irrumpen los remiendos de una arquitectura precaria que se debate entre la inseguridad, la exclusión y el rechazo. Adentro y afuera definen en ambos casos –aunque con sentidos inversos- identidades y adscripciones socioculturales, en un recorrido cuyos extremos recortados son el prestigio y el estigma, el privilegio y la pobreza. Paralelamente, otra de las claves de esta dimensión urbanística de la exclusión es la indicada por las inundaciones que acompañaron históricamente al barrio. La circunstancia de la anegabilidad de la zona implicaba posiblemente un rechazo inicial a las posibilidades de habitación en ella, el cual probablemente facilitó la instalación de la villa original. De cualquier modo, el apartamiento social se expresa aquí en el hecho de estar fuera de la posibilidad de un espacio no inundable. La arquitectura precaria y la topografía anegadiza actúan aquí casi como máscaras, cuando son en realidad la cristalización de procesos que configuran uno de los emplazamientos posibles en el espacio social, posición que se integra simultáneamente por las formas de la estructuración de la economía, del poder y del prestigio.

La exclusión en el barrio está lejos de ser una relación sencilla. Más que encontrarnos frente a un eje donde se expresan nítidamente integrados y excluidos, observamos la constitución de múltiples formas de diferenciación interna. Algunos informantes oponen jerárquicamente a los vecinos según su zona de residencia: se diferencia "*el mejor sector, toda gente buena, trabajadora... del medio* (del Barrio, donde) *hay más robos y los pibes se drogan".* La heterogeneidad intra-barrial también se apoya en la procedencia de los habitantes del barrio o bien del albergue Warnes, o de la villa primitiva o bien de migraciones mas recientes. Incluso se hace una diferenciación de tipo moral entre "*gente bien*" , con casas "*limpias*", *"ordenaditas", "decente"* y gente nueva, desordenados, de hogares hacinados que *"viven apretados"* y ocupados en la delincuencia. Parece como si existiera una cascada compleja de exclusiones que se interconectan, se potencian y se agudizan. Esta cascada se inicia en la exclusión del Barrio Saavedra a la zona inmediata al Barrio Mitre, y de esta zona inmediata al propio barrio. Luego se diversifican las oposiciones o segregaciones internas: de zonas "mejores" a "peores", de "trabajadores" a "delincuentes" o "drogadictos", de adultos a jóvenes y jóvenes a adultos, de antiguos a nuevos y de "malditos" a "asustados", de la calle al hogar y del hogar a la calle, de "ordenados" a "desordenados".

Por otro lado, además de la segregación externa y la oposición interna, algunos habitantes del barrio, en especial los mayores, manifiestan una tendencia a la auto-exclusión a partir de la re-significación del espacio público y social como temible y en consecuencia el confinamiento o encierro del núcleo familiar al interior del hogar, todo lo cual contribuye a la mayor heterogeneidad de los excluidos. Pero la conformación de este espacio inseguro no es absolutamente ajena al apartamiento global del barrio. Esto no significa asumir una relación absolutamente determinista entre exclusión y transgresión. Es cierto que se convierte en probable la radicalización de la frustración, efecto de la exhibición de bienes de consumo y estilos de vida prometidos por los medios y observados en las cercanías en zonas más acomodadas, aunque negados sistemáticamente por la realidad cotidiana de la segregación. Sin embargo, el resultado de este conflicto social no es mecánico ni automático, sino que depende de la interpretación hecha por sujetos y grupos con identidades y valores propios. La violencia sería la contracara activa de una frustración que otros aceptan pasivamente como resignación fatalista o como una oportunidad de acción colectiva. Sin perder de vista la probabilidad de que los excluidos desarrollen diversas estrategias, existen una serie de elementos que actúan como coacciones estructurales de los movimientos, como límites impuestos en las reglas de juego. Estos factores no se reducen al aspecto económico del desempleo o la pobreza. Del análisis de las entrevistas se desprende que la crisis institucional de agentes mediadores y disciplinadores tradicionales, tales como la fábrica (por ejemplo la Philips, que antaño empleaba al barrio), el sindicato, la familia o la escuela, facilitan una socialización en grupos de base local o territorial tales como la "patota" o pandilla, que a cambio otorgan un reconocimiento (con mecanismos, valores y jergas propias, particularistas y diferentes de los dominantes) que el estigma externo de ghetto niega además de beneficios que no pueden lograrse por vías alternativas. La ruptura de lazos que ligaban al barrio con su

exterior, dada por la segregación urbanística y social, le da al barrio características de fuerte o refugio. La nitidez de los límites entre el barrio y su entorno explica la predilección no exclusiva por la delincuencia externa al barrio, donde se agrede a un otro lejano, con quien no existen redes mínimas de solidaridad o una identidad común. También están en crisis los valores de auto-control, de resignación y disciplinamiento propios de la cultura migratoria de los mayores, confrontados con la socialización en segundas o terceras generaciones de exclusión y estigma y los contra-ejemplos públicos de corrupción, robo e impunidad económica y política, de cuya exhibición el Barrio Mitre no demostró estar excluido. La pobreza, la conformación urbanística, el estigma, y la crisis de las instituciones y valores tradicionales se estimulan mutuamente en un circuito perverso haciendo que las relaciones sociales típicas de un desarrollo anterior más integrador sean vulneradas, y abriéndole la puerta a las prácticas transgresoras.

Frente a esta situación surgen de las entrevistas una variedad de planteos en relación a las posibles acciones individuales o colectivas, voluntarias e involuntarias, deseadas o temidas que delinearían el futuro del barrio. Se trata de salidas positivas o negativas, acciones externas y estrategias de defensa que aparecieron en las entrevistas. Identificamos el auto-encierro y el fatalismo individual, la transgresión individual o grupal y la represión como modos que tienden a profundizar la situación de exclusión sin atacar directamente a sus causas. También surgen la emigración y la erradicación, las cuales pueden ayudar o no a una nueva inclusión según sean sus modalidades. La emigración esta siempre llena de incertidumbres y no es una base sólida de política social. La erradicación puede ser violenta o consensuada y sólo en este caso puede ser integradora. También la fuerte expectativa de éxito individual-familiar puede contribuir parcialmente a superar la exclusión. Sin embargo, si bien obviamente no se puede negar los efectos positivos para los habitantes del barrio de su progreso individual y familiar, éste puede actuar de modo de ocultar las relaciones de segregación. En cuanto a la política social estatal o de origen comunitario,

Deberíamos diferenciar las formas asistencialistas tradicionales de las acciones generativas que promueven una activa participación y compromiso de los beneficiarios sin perjuicio de incrementar su autonomía.

3. Inocentes, diferentes y excluidos: relatos de la inmigración ilegal en Argentina

Cambiemos de foco de análisis y discutamos un caso cualitativamente diferente de segregación. No busquemos trasladar mecánicamente los conceptos del caso anterior sino desbrozar primero la lógica interna de la exclusión del migrante. Nuestra investigación sobre el tema nos orientó a vincular la ilegalidad con las etapas típicas de la vida del migrante, que van desde el extrañamiento inicial, pasando por un proceso de aprendizaje de carácter práctico, el cual culmina en el dominio más o menos completo, de los pequeños detalles que hacen a la inserción en la nueva cultura. Este proceso de aprendizaje es claramente continuo y dinámico, variando además su duración según los distintos casos y experiencias. Sin embargo podemos definir dos tipos ideales que se adaptan bastante bien a los casos empíricos. Nos referimos al migrante inocente y al experimentado, como aquellos que se sitúan en los extremos anterior y posterior de este proceso de aprendizaje. A cada una de estas fases del proceso migratorio le corresponderá una relación diferente con la ilegalidad.

La etapa inocente se inicia con la partida. En ese momento se toma la decisión de alejarse de una cultura que se comprende y domina, que resulta familiar y evidente y que no parece esconder grandes secretos. No debemos pensar que en esta etapa, tan fuertemente signada por la divergencia, se oponen simplemente culturas globales, extranjeros versus nativos. Si bien esta oposición es evidente, también lo es que las divergencias están catalizadas por la especificidad del microcosmos jurídico migratorio, opuesto no únicamente al migrante sino

también al lego nativo, lo cual marca una distancia casi insalvable entre ambos sub-universos de sentido. Esto es particularmente dramático en el caso de los bolivianos, peruanos y paraguayos que llegan a la Argentina, ya que la oralidad es un patrón básico de las estructuras de su mundo de la vida cotidiana, y el nivel de familiaridad cultural con el manejo de trámites escritos es posiblemente de los menores entre aquellos países de América Latina que aportan grandes caudales migratorios a la Argentina.2 Al no considerar este dato elemental se reniega de la cultura diversa, se excluye a partir de la diferencia. En particular, el conflicto se acentúa cuando se enfrentan pautas burocráticas, seculares, regidas por mecanismos de una intrincada lógica jurídica-formal, de base urbana y escrita, con acervos culturales de influencia indigenista, comunitaria y religiosa, transmitidos oralmente, y de origen campesino. El referente concreto del espacio antropológico migrante se opondrá al anonimato, la deshumanización y la abstracción de los lugares físicos típicos de las grandes ciudades en general, y de los ribetes kafkianos de la burocracia migratoria en particular.

Por otro lado, no toda convivencia entre culturas diferentes implica imposibilidad de comprensión. Es en la medida en que la multiculturalidad se combina con estigmatización, con denigración de las diferencias o con indiferencia, en el mejor de los casos, que se quiebra la posibilidad de lograr formas de intersubjetividad que faciliten la inclusión. La segregación de la ciudadanía que resulta de apartar al migrante de la documentación no se asocia en el nivel más manifiesto a la expresión subjetiva del rechazo, sino más bien al funcionamiento del mecanismo burocrático. La intención política que institucionaliza al sistema parece refugiarse en el pretexto del control para poder excluir o incluir discrecionalmente. La distancia que se da entre los nuevos migrantes y los procedimientos jurídicos establecidos, hecha de formularios, legalizaciones, incomprensión e impersonalidad, y que además de cultural es social y territorial, contribuye a la producción de ilegalidad incluso en quienes no estarían impedidos de ser admitidos. Aún antes de considerar los requisitos concretos de la regularización, existirá la ilegalidad inocente. Esta se vuelve evidente cuando a partir de la investigación nos preguntarnos: ¿Cuántos migrantes recién llegados comprenden la demanda de la regularización? ¿Cuántos la consideran relevante? ¿Cuántos saben a quién dirigirse? ¿Quién, cómo y cuándo les ha informado sobre ello? O más genéricamente, ¿Cuánto puede aprender un migrante inexperimentado de la mano de un sistema impersonal, complejo y desinteresado, cuando no abiertamente discriminatorio?

Situémonos ahora en la etapa en la cual el migrante ya se ha convencido de las ventajas de la documentación en términos de acceso al trabajo, a los servicios del estado, a una mayor protección de la acción policial. Es a partir del momento en que comience a desarrollar una estrategia regularizatoria que irá descubriendo los detalles más sutiles de la extensa burocratización de la solicitud, la que se opondrá ya no sólo a su cultura sino también a su situación y a sus posibilidades prácticas. Comenzará a intuir que la política migratoria, aparentemente orientada hacia la regularización y el control, produce paradójicamente ilegalidad y trabajo en negro. Por ejemplo, los empleadores exigirán DNI para otorgar un contrato de trabajo, mientras que el estado exige un contrato de trabajo para abrir el acceso al DNI. Lo que está implícito en esta paradoja insoluble es una restricción encubierta. El certificado de radicación, el contrato de trabajo, y sobre todo el DNI, simbolizarán una certeza en la identidad, cuando tener o no tener documentación de acuerdo a los cánones estatales se convierte en el elemento más nítidamente divisor de las identidades de los migrantes que llegan a la Argentina. El DNI se convierte en un fetiche, un objeto que parece tener vida propia y no ser un requisito tan impuesto como incumplible.

La segregación se complejiza cuando se combinan los efectos de las prácticas burocráticas y la exclusión a partir de tasas impagables, produciendo una fractura que no es sólo heterófoba sino también clasista. El estado crea la ilegalidad con acciones que le permiten un control discrecional, por ejemplo a través de las amnistías, y a la vez oculta este hecho al instituir un modo de inclusión formalmente abierto pero materialmente cerrado. Contradicciones que expresan la falta de racionalidad instrumental, o más bien su exceso.

Los mecanismos de apartamiento se intensifican en su acción frente al contrario y al distinto. Paraguayos, bolivianos y peruanos comparten un acopio de exclusiones diversas. Quienes más pobres son, más rechazados son y más probablemente tienden a convertirse en ilegales. Ello bloquea las vías de inclusión en una comunidad ampliada que tienda a aceptar las diferencias culturales y de identidad sin negarlas ni desvalorizarlas. Los migrantes deben desarrollar prácticas de encubrimiento para evitar ser rotulados de ilegales. Esto conllevará un aprendizaje en el ocultamiento de la indocumentación, delimitando zonas de tránsito y la interacción con extraños, contribuyendo indirectamente a la segregación externa de la que son objeto. Por otro lado, los ilegales se caracterizarán por horarios de revolución industrial, trabajo en negro, apropiación ocasional de todo el salario prometido, que en todo caso siempre es inferior a los mínimos pagados a los nacionales. El concepto de super-explotación puede usarse aquí para calificar una condición agravada de la apropiación de la plusvalía tal cual fuera desarrollada por Marx. De aquella cabe decir que la lucha de los trabajadores les ha reportado conquistas históricas en el sentido de cierto atemperamiento de las aristas más crudas de la explotación decimonónica, a pesar de lo cual la apropiación no desaparece teóricamente, ni dicha limitación está garantizada en el futuro.3 Los inmigrantes ilegales no sólo no cuentan con garantías que expresan aquellos umbrales, sino que lo jurídico actúa no ya como freno, sino como catalizador de la explotación. La ilegalidad especifica las relaciones de explotación, agudizando su incidencia y determinando las formas cualitativamente distintas que ella adopta. En este sentido los ilegales son como trágicos y radicales adelantados en un futuro posible de la flexibilización generalizada.

Por su parte, la policía excede un papel represivo ante la transgresión efectiva del marco normativo y explota económicamente esta vulnerabilidad. La impunidad asegurada por la indefensión y la vulnerabilidad de los migrantes permitirá a la policía recobrar su lado más oscuro, y como en el pasado y en varios presentes, traspasar los límites mínimos de respeto a la humanidad del otro. La impunidad frente al excluido deriva en una violencia que ni siquiera necesita legitimarse con razones o justificaciones. Se trata de subyugaciones totales a un poder impune y sádico. La violencia física, la desprotección, la desnudez, se conjugan con la violencia simbólica, con la internalización de la culpa. La detención actúa no sólo como un violento ritual de pasaje para la toma de conciencia de lo que significa ser un ilegal, sino también produciendo una identidad donde los propios migrantes no se reconocen. La detención debe ser un error, se dicen a sí mismos. Sólo puede ser una equivocación, ya que la merecen sólo aquellos que *realmente* han hecho algo malo y no ellos.

Además, el estigma de la ilegalidad esta potenciado por el rechazo nacional y étnico. En primer término, tenemos formas de racismo cotidiano que son relativamente independientes de la indocumentación. Se reproduce una matriz de desvalorización, como parte de un acervo simbólico donde las estigmatizaciones al “negro”, al indio o al “cabecita”, cristalizan siglos de dominación. Las sociedades latinoamericanas no sólo se escinden internamente a partir de etnias apartadas estamentalmente, sino que dicha fragmentación jerárquica conforma una estratificación internacional, que se coagula simbólicamente en el rechazo al peruano, al paraguayo, al boliviano. La ecuación subyacente es: cuanto más aindiada la población, tanto más execrable el origen nacional. Los testimonios confirman incluso una hipótesis ya estudiada (Cfr. Berger, 1986) por la cual la apariencia externa es una clave identificatoria que permite presumir sobre rasgos no visibles en las interacciones cara a cara. En nuestro caso, las diferencias físicas (color de piel, altura, etc.) y las costumbres (vestimenta, hablar en dialectos, silbar, etc.) son indicadores de indocumentación potencial, y por lo tanto ello hace que determinados sujetos sean pasibles de ser rotulados como inmigrantes ilegales y luego detenidos y/o extorsionados.

Los procesos desintegradores que asedian las vidas de los inmigrantes ilegales, las formas variadas de fractura (del derecho al derecho, de unas condiciones posibles de vida que ni siquiera están ideológicamente prometidas, de una consideración de reconocimiento de la diferencia) no se agregan como en una especie de sumatoria de haces diversos de exclusión social, sino que esta descalificación múltiple tiende a potenciarse

exponencialmente. Si queremos sin embargo trascender la variedad infinita de las manifestaciones empíricas concretas, podemos concentrarnos en cómo se conjugan los procesos de apartamiento de base racial, económica y burocrática para producir un grupo escindido, cualitativamente distinto de otros excluidos. Procesos que contribuyen, sea o no el resultado de un cálculo explícito, a la heterogeneidad de los estamentos subalternos, que se fragmentan y contraponen entre sí en la medida en que están definidos por el entrecruzamiento de ejes diversos de apartamiento. La clase, la etnia, las posiciones estamentales, el origen nacional y la condición legal, conforman combinatorias infinitas de exclusiones, que se disuelven en identidades múltiples y frecuentemente enfrentadas.

Como en Barrio Mitre, sería un error suponer que todos estos procesos dominan a los inmigrantes como meras marionetas. Frente a esas formas de descalificación se alzan estrategias de los actores, orientadas a mitigar la segregación, a deslizarse entre normas y procesos. En primer lugar está teóricamente disponible la obtusa vía de la radicación legal. Sería el camino conformado plenamente a las normas, que en la práctica es desalentado, trabado, escamoteado de todas las maneras antes vistas. Pero ello no siempre es posible, ya que como advierte Goffman (1995), el mero deseo de actuar de acuerdo a la norma no es suficiente si no se tiene control sobre el nivel en que ésta se sustenta. Las posibilidades de escabullirse por los intersticios de este difícil camino están no sólo asociadas a variables personales, sino sobre todo a la pertenencia o interacción con redes de solidaridad. Aquí importan la solidaridad entre nacionales y familiares, y en particular la ayuda de organizaciones religiosas. Como en otros casos, estas organizaciones toman el lugar que no ocupa el estado. Son la alternativa no ya de una administración minimalista, retirada de la solución de los problemas sociales, sino más bien de un Estado productor de dichos problemas. La estrategia de recurrir a redes de asistencia no garantiza la documentación, pero su funcionamiento explicita un modo diverso de interacción, tiende a producir una inclusión incipiente de los migrantes.

En este escenario, la única salida que se refleja en muchos testimonios es esperar una providencial solución externa, y tratar de escamotear individualmente las contradicciones del sistema migratorio. En ellos vemos que el desarrollo o la adhesión relativa a una posible reacción transformadora está limitada por la estigmatización que sufren, el miedo a la detención, y en especial la heterogeneidad y falta de integración entre las diversas comunidades de migrantes. En forma consistente es más frecuente encontrar el desaliento y el fatalismo, como expresión de la imposibilidad de resolver las contradicciones estructurales a que están sometidos por vías legítimas o ilegítimas. También puede especularse con el potencial de algunas reacciones críticas por parte de la comunidad migrante. Estas tienen oportunidades de afirmarse colectivamente si trascienden su carácter de micro-resistencia ocasional, coordinándose en un movimiento de mayor alcance, como acciones comunitarias, organizadas y orientadas a la transformación de las condiciones que producen segregación y explotación.

4. Villeros e ilegales: una mirada comparativa

Muy frecuentemente tiende a asimilarse el concepto de exclusión social al de pobreza. Sin embargo, esta yuxtaposición tiene la desventaja de conducir a una conceptualización estática, que define situaciones y no procesos, compartiendo los mismos riesgos que conlleva hablar sólo de excluidos pero no de exclusión. Ser un excluido no significa tener más o menos recursos de cualquier clase, a lo cual sí remite más nítidamente el concepto de pobre, sino ser o haber sido un sujeto en una relación social determinada. La sustantivización del término puede ocultar implícitamente la acción de segregar, que es necesariamente previa desde el punto de vista lógico e histórico. La eficacia simbólica que puede tener dicha sustantivización para la lucha contra los procesos de exclusión puede encubrir que la misma es, como otras categorías sociales, históricamente concreta y variable. Pueden trazarse diversas imágenes límites de futuro en América Latina: por un lado de violencias de arriba y de abajo, fruto de una utopía tecnocrática, segregadora y fundamentalista del mercado, pero también

por otro de posibilidades de ampliación, de acciones promocionales con características democráticas, integradoras y participativas. Cualquiera que sea la tendencia dominante y el resultado de las luchas sociales y políticas, existe siempre una convivencia de las tendencias a la separación y a la inclusión. El llamado excluido siempre está en redes de inclusión, en sub-culturas de pares o con parte de los "integrados". El punto es ver cómo dinámicamente tienden a reforzarse esos puentes que unen lo que está separado, o se desarrollan muros que separan lo que podría estar unido.

Es también importante evitar la trampa de la simplificación teórica, que lleva a pensar en un único adentro y afuera, a una linealidad de la metáfora, en la que sólo se puede estar en una posición espacial dentro o fuera del círculo. La realidad de la exclusión pensada como proceso es variable y múltiple, pluridimensional. Los adentros y afueras se definen por procesos asociados al empleo, la atribución de normalidad en múltiples sentidos, la distribución de territorios y recursos, las formas establecidas para el control y la participación política, etc. Es diferente la situación del discapacitado, del adulto que no encuentra trabajo, del homosexual, del paraguayo ilegal o del menor en la villa miseria, y sin embargo todos ellos sufren de diversos procesos de exclusión. Son todos "excluidos" en términos generales, pero esta segregación es cualitativamente diferente. Por otro lado, a las desigualdades sociales estáticas propias de la pobreza estructural se les adicionan otras de tipo dinámico asociadas a los procesos de desafiliación de la relación salarial y de la ruptura o crisis de agentes mediadores, tales como escuelas y sindicatos. Estos procesos agravan las diferencias estructurales entre categorías sociales (de posición), pero además generan fuertes heterogeneidades al interior de las categorías (de trayectoria), produciendo situaciones muy diversas y suertes muy distintas para individuos pertenecientes a la misma posición social de origen. Esto implica que cualquier acción comunitaria o política social debe considerar la creciente diversidad de los actores que lo componen, de sus orientaciones recíprocas, de sus sub-culturas y valores.

Estas puntualizaciones no deben llevarnos a una dilución del concepto de exclusión que desconozca la presencia de los mismos muros, que no por múltiples dejan de actuar. La consideración de la variedad de las formas excluyentes propias de una sociedad crecientemente heterogénea está lejos de anticipar acríticamente un fin de la historia de la segregación social. Rechazar las imágenes simplificadas de la exclusión no significa dar concesiones a las visiones que le otorgan características prioritariamente, circunstanciales o pasajeras, cuando no ignoran su existencia. Se trata de reconocer la naturaleza compleja e históricamente inscripta de procesos que afectan de distinta manera y grado a sujetos y grupos que por extensión son denominados excluidos. En los casos discutidos, la heterogeneidad de los sujetos y procesos involucrados nos obliga a identificar una definición que pueda dar cuenta de la naturaleza proteica del concepto, sin dejar de caracterizarlo dentro de ciertos límites de significación y aplicación. Diremos que existen procesos de exclusión social cuando un conjunto de mecanismos enraizados en las estructuras de la sociedad provoca que determinadas personas y grupos sean rechazados sistemáticamente de la participación en la cultura, la economía, y la política dominantes en esa sociedad en un momento histórico determinado. La exclusión presenta aquí una relación no recíproca con la integración social, o dicho de otro modo, no toda falta de integración implica apartamiento, aunque lo inverso sea válido. Comparativamente, la anomia es una consecuencia mucho más asociada tradicionalmente a la crisis de los procesos de integración social. Es necesaria una revisión no sólo de cuáles son las circunstancias históricas que estimulan a una ú otra de las formas de la desintegración, sino sobre todo de cómo tienden a potenciarse mutuamente. Otra precisión relevante es que no siempre debe anticiparse acríticamente que cualquier modalidad de integración es deseable. La inclusión forzada a la sociabilidad dominante, producida coactivamente y negando la heterogeneidad de los actores involucrados, puede implicar formas de violencia y un apartamiento más sutil. No es la heterogeneidad en sí el fundamento del apartamiento, sino el modo en que se elabora socialmente la diferencia.

Pero ¿cuáles son los factores actuantes que llevan a la exclusión de un grupo de individuos del tejido social? ¿De qué clases de mecanismos o procesos podemos hablar? Los casos analizados muestran que es posible combinar tres vertientes diversas en la noción de exclusión social, integrando la mirada latinoamericana relativa a la pobreza, la europea que le agrega un elemento socio-político al centrarse en la idea de obstáculos a la ciudadanía y de goce de los derechos humanos, y la desarrollada por aquellos teóricos norteamericanos que analizan la desviación y el estigma con un mayor sesgo socio-cultural. Esto es, aquellos ejes que producen respectivamente pobreza, déficit en el status ciudadano, y estigma.

En la primera dimensión se encuentran los fenómenos tradicionalmente incluidos en una definición de pobreza en su caracterización socio-económica. Esta se vincula inevitablemente con las consecuencias de estilos de desarrollo poco integradores, asociados con la expulsión de mano de obra, la concentración del ingreso, el crecimiento de la desocupación, la informalidad y precariedad en el empleo, la absorción desigual de costos y beneficios de los ajustes. Los resultados desorganizadores de estos procesos profundizan la ausencia o precariedad de los canales estables de integración.

El segundo vector tiene que ver con la ciudadanía, o el ejercicio de derechos de tipo político en el sentido más amplio. Desde el punto de vista práctico, la exclusión implica una inhibición para el ejercicio de derechos de todo tipo: desde la protección policial, pasando por los derechos propiamente políticos (como es más visible en el caso de los indocumentados), hasta el acceso a bienes de gestión social tales como la salud, la educación o el trabajo, como ocurre en ambas situaciones. Implican subordinaciones y vulnerabilidades extremas a las decisiones tomadas por otros, ya sea el clientelismo en la gestión de la salud, o la humillación de una escuela para pobres o la inseguridad cotidiana para los mayores en Barrio Mitre, o la super-explotación de empleadores, o la extorsión de policías en el caso de los indocumentados. Poder tanto más asimétrico cuando estado, escuelas y sindicatos se retiran de su poder equilibrante, o lo que es peor, actúan a favor de la fractura, en contra del desplazado.

La tercera dimensión se refiere al estigma asociado a la pertenencia a un grupo determinado. Hace alusión a la significación denigrante adjudicada a las características físicas, étnicas, de legalidad, origen, localización ú otro tipo. El estigma derivado de la carga negativa adjudicada a una posición social segregada estructuralmente (pobre, villero, indio, cabecita negra, etc...) o al inicio de una carrera desviada (ilegalidad, delincuencia), puede potencialmente obstaculizar las posibilidades de integración a rutinas legitimadas, contribuyendo al inicio o manutención de prácticas transgresoras. Pobreza, estigma y transgresión se estimularían así mutuamente en un circuito perverso.

Por otro lado, desde una perspectiva más específicamente sociológica, estas especies diversas de fracturas sociales se refieren a medios diferentes de integración que o bien fallan o más precisamente se encuentran desplazados por formas de exclusión que operan en sentido contrario. Habermas distingue una integración sistémica, donde operan el mercado y el aparato político como mecanismos de coordinación, de una social, basada en la reproducción del “mundo de la vida” en la acción comunicativa. Podemos también hablar de modos análogos de segregación. La exclusión sistémica será aquella cuya constitución está definida por el funcionamiento desarticulador del mercado y el poder burocrático. Las acciones humanas que subyacen a estos mecanismos, básicamente estratégicas e instrumentales según la definición habermasiana, tienden a separar unos grupos de otros más que a incluirlos. Por el otro lado, una segregación de distinto signo, que podemos llamar simbólica, se configura a partir de ideologías e imaginarios. Si bien ésta depende en alguna medida de los mecanismos sistémicos, es conceptualmente diferente y su principio de construcción, y por lo tanto de transformación práctica, tiene una naturaleza específica. La pobreza y la subordinación resultan más específicamente de aquella exclusión que denominamos sistémica, mientras que el estigma, la discriminación o el prejuicio evidencian crisis en los mecanismos de reconocimiento mutuo. La exclusión social puede analizarse como unidad de relación social o como sistema institucionalizado. Cualquiera sea el caso, es importante

distinguir el carácter constrictivo del sistema, la definición institucionalizadora de lo legal-político y los hilos del tejido socio-cultural. La exclusión social surge de la interacción de un nudo complejo de dimensiones donde se yuxtaponen las coacciones de la economía con las diversidades culturales y sus consecuentes modos de acción comunicativos o prácticos, ya sean denigrantes ú orientados a la tolerancia, además de las formas de dominación, que incluyen pero exceden el marco institucional y legal, como terrenos donde excluyentes, no excluyentes y excluidos luchan por la configuración simbólica y fáctica de los apartamientos y las integraciones.

Se evidencia así la complejidad de las formas empíricas que adquieren los procesos de exclusión social, donde se mezclan e interconectan la pobreza, la precarización, la desocupación, el estigma, la producción social de carreras transgresoras, el apartamiento legal-institucional, la auto-exclusión y la diferenciación interna. Todo lo cual implica la necesidad de promover acciones comunitarias y políticas sociales generativas que se orienten no sólo a la asistencia a la pobreza sino a la remoción de estigmas, la integración interna a partir de la participación comunitaria, la multiplicación de alternativas de vida, y la tolerancia hacia la diferencia etaria, de localización interna, de antigüedad, de origen migratorio y de historias personales o grupales. Una política dirigida a la inclusión debe en cada caso partir de un diagnóstico adecuado, que, desenredando la madeja, identifique los ejes claves de segregación y las posibilidades de transformación práctica.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey, *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, New York, Free Press (1987). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial,* Barcelona, Gedisa (1992).

Barley, Nigel, *The innocent antropologist. Notes from a mud hut,* Londres, British Publications Museum (1983). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro,* Barcelona, Anagrama, (1989*)*

Becker, Howard S., "Labelling Theory Revised", capítulo agregado en una edición revisada de *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, The Free Press (1974).

Becker, Howard S., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, The Free Press of Glencoe (1963).

Blau, Joel, *The visible poor, homelessness in the United States*, New York, Oxford University Press (1992).

Bourdieu, Pierre, "Espíritus de estado. Génesis y estructura del campo burocrático", *Sociedad*, Nº 8 (Abril de 1996), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, p.7 y ss.

Bourdieu, Pierre, *Choses Dites,* Paris, Les Editions de Minuit (1987). C*osas Dichas,* Barcelona, Gedisa (1996).

Casaravilla, Diego y Sabarots, Horacio, "Historia de Excluidos", en Juan Villareal, *Los bordes de la sociedad,* en prensa, Buenos Aires, Ed. Norma-FLACSO (1998).

Casaravilla, Diego, "Convertirse en ilegal en Argentina", *Migración,* Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones, Buenos Aires, (Octubre de 1997).

Castel, Robert, "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso", R*evista Archipiélago,* Madrid, Nº21, (1995).

De Marco, Graciela, “Extranjeros en la Argentina: Cuantía y continuidad de los flujos inmigratorios limítrofes 1970-1985”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, Nº3 (1986), p. 323-350.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, España, Trotta (1995).

Druann, Maria Heckert y Best, Amy, “Ugly Duckling to Swan: Labelling Theory and the stigmatization of Red Hair”, *Symbolic Interaction*, vol. 20, Nº4, Estados Unidos, Michael G. Flaherty ed. (1997), p. 365-384.

Fitoussi, Jean Paul y Rosanvallon, Pierre, *Le Nouvel age des inegalites*, Paris, Seul (1996). *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial (1997).

Foucault, Michel, *Histoire de la folie a l´ âge classique*, París, Plon (1964). *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I y II, México, FCE (1990).

Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, Princeton, Basic Books (1973).

Geertz, Clifford, “Desde el punto de vista de los nativos. Sobre la naturaleza del conocimiento, antropológico.”, *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (1991).

Geertz, Clifford et. al., *El surgimiento de la antropología posmoderna,* Barcelona, Gedisa (1992).

Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Standford, Standford University Press (1987).

Goffman, Erving, *The presentation of self in everyday life,* Garden City, New York, Doubble-Day Anchor (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu (1993).

Goffman, Erving, *Stigma. Notes in the management of spoiled identity*, Enlewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu (1994).

Gorini, Jorge y Mármora, Lelio, “El impacto en las estructuras de seguridad en la Argentina”; Ameigeiras, Aldo, “El impacto en la estructura educacional”; Couto, Diana y Osorio, María Emilia, “El impacto en los servicios de salud”; Torales, Ponciano, “El impacto en la estructura habitacional”; *Síntesis Temática del Seminario sobre impacto de la inmigración en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Documento de la Secretaría de Población y relaciones con la comunidad, Subsecretaría de Población, mimeo, (1995).

Gulliher, John F., “Chicago´s Two Worls of Deviance Research: Whose side are they on?”, *A second Chicago school?*, compilado por Gary Alan Fine, Chicago, The University of Chicago Press (1995).

Habermas, Jurgen, *Teoría de la Acción Comunicativa, Estudios previos y complementos*, Madrid, Taurus (1981).

Jiménez, Florencio Burrillo y Clemente, Miguel (comp.), *Psicología Social y Sistema Penal,* Madrid, Alianza (1996).

Larregui, Susana, “Que vengan los buenos”, *Migración-* Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones, Buenos Aires, (Octubre de 1996).

Lattes, Alfredo E., “Tratando de asir lo inasible. Las dimensiones de la inmigración en la Argentina entre 1945 y el presente”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, Nº15-16 (1990), pp. 295-311.

Mármora, Lelio, “La amnistía migratoria de 1974 en Argentina*”, Organización Internacional del Trabajo*, Ginebra, Servicio de Migraciones Internacionales con fines de Empleo, Documento de trabajo (1983).

Mármora, Lelio, “Las regularizaciones migratorias y políticas de migración en Argentina”, *Revista Argentina de Política y Economía Social*, Buenos Aires, Nº1 (1984), pp. 97-109.

Marx, Carlos, “Population, crime and pauperism”, *Daily Tribune* (New York), 16 de setiembre de 1859 (reproducido por Taylor et al. 1973).

Mazattelle, Liliana y Sabarots, Horacio, “Poder, Racismo y exclusión”, en *Antropología*, compilado por Mirta Lischetti, Buenos Aires, EUDEBA (1994).

Minujín, Alberto (comp.), *Desigualdad y Exclusión*, Buenos Aires, UNICEF/LOSADA (1993).

Montoya, Silvia y Perticará, Marcela, “Los migrantes limítrofes: ¿aumentan el desempleo?”, *Novedades Económicas*, Buenos Aires, (Febrero de 1995), pp. 10-16.

Novick, Susana, *Ley y población en la sociedad argentina: 1870-1986*, Tesis de Maestría, Buenos Aires, FLACSO (Diciembre 1989).

Oppenhaim, Martín, *Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, FCE (1995).

Pérez Vichich, Nora, *Nosotros y los Otros. Las fronteras del trabajo en el Mercosur,* Buenos Aires, Ediciones Incasur (1995).

Quinti, G., *Análisis de la exclusión social a nivel departamental,* Costa Rica, FLACSO, UNOPS,PNUD, PRODERE (1995).

Ratier, Hugo E., *Villeros y villas miseria*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (1973).

Reason, Peter, “Reflection on the purposes of Human Inquiry”, *Qualitative Inquiry,* vol. 2, Nº1, California, Sage Periodicals Press, Thousand Oak (1996), pp. 15-28.

Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad*. *Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo (1991).

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

Roy, Nicole, “Inmigration. Les faits et les chiffres”, *Telerama*, París, (Marzo de 1987), pp. 18-21.

Sassone, Susana M., “Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Nº6-7 (1987), pp. 249-290.

Scaravelli, Volmar; “El via crucis del inmigrante irregular”, *Migración*- Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones, Buenos Aires, (Mayo de 1996).

Schutz, Alfred, The foreigner. An essay on Social Psychology*, Collected Papers II. Studies in Social Theory,* Brodersen, Arvid (1934). “El forastero. Ensayo de Psicología Social” (1934), *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu (1974).

Taylor, I. , Walton, P. & Young, J., *The new criminology: for a social theory of deviance, (*1973). *La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada*, Buenos Aires, Amorrortu (1990).

Velho, Gilberto y Alvito, Marcos (comp.), *Cidadania e violencia*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ (1996).

Villarreal, Juan, “Conocimiento, Exclusión y Acción Social”, *Documentos de la Facultad de Ciencias Económicas,* Buenos Aires, UBA (1995).

Villarreal, Juan, “Los de afuera”, *El Caminante*, Cuaderno 2, Buenos Aires (Junio de 1996a).

Villarreal, Juan, *La exclusión social*, Buenos Aires, FLACSO, Tesis-Norma (1996b.)

Notas

1 . El relevamiento que nos sirve de base fue realizado por un equipo de 8 entrevistadores quienes, en el marco de una materia en FLACSO, contactaron a 16 residentes del Barrio Gral. Bartolomé Mitre, ubicado en la localidad de Saavedra en Capital Federal.

2. Las variaciones en la familiaridad con relación a los trámites escrito por nacionalidad está indirectamente sugerida por las cifras sobre analfabetismo. Según datos del período 1990-1995, recogidas por el INDEC sobre la base de diversas publicaciones internacionales las tasas serían para Bolivia 20.2%, Brasil 17.9%, Perú 13.8%, Paraguay 9.2%, Chile 6.2% , Uruguay 3,5%. En Argentina el dato equivalente es del 4%.

3 Los procesos de desacoplamiento entre el crecimiento de la economía y el del empleo, la atomización que resultara de la represividad y la cultura del miedo que produjo la dictadura militar, la imposición de las políticas neoliberales durante el menemismo, muestran la provisoriedad de dichos límites, que se encuentran en un nódulo neurálgico de las luchas sociales.