



Revista de Filosofía y Ciencias

PROMETEICA

ISSN 1852-9488

Año I, número 1, mayo-agosto 2010

ARTÍCULOS

Juan P. E. Esperón

Señales de la identidad en el pensamiento de M. Heidegger

Betsabé Pap

Carl Schmitt. Teoría para una fundamentación de la autoridad soberana

Romina V. Pulley

Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume

Tamer Sarkis Fernández

Biopolítica de la diversidad y contribuciones antropológicas postmodernistas a la habilitación de identidades

ENTREVISTAS

Entrevista a Vita Fortunati

Espacios contemporáneos para la utopía

RESEÑAS

Leonardo D. Hirsch

Honor y duelo en la Argentina moderna, de Sandra Gayol

Nicolás Hochman

Los exiliados, de Silvina Jensen.

<http://www.prometeica.com.ar/>

info@prometeica.com.ar

PROMETEICA
REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Editor en jefe

Lucas Emmanuel Misseri
(UNLa, Argentina)

Editora adjunta

Thaís Cyrino de Mello Forato
(USP, Brasil)

Comité editorial

- Alberto Clemente de la Torre (UNMdP, Argentina)
- Fernando Santiago dos Santos (USP, Brasil)
- Graciela Fernández Mingrone (UNMdP, Argentina)
- Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil)
- Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil)
- Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina)
- Ricardo Guillermo Maliandi (UNMdP, UNLa, Argentina)
- Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia)
- Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil)

**Asesores
académicos externos**

- Leticia Basso
(UBA-CONICET)
- Paula Bedin
(UNMdP)
- Luciana Zaterka
(USJT, Brasil)

Asesoras de diseño

Victoria Reyes y Paula Gerena

Traductor

Juan Carlos Postigo Ríos
(UMA, España)
Inglés, Francés e Italiano

Formato Digital, *Adobe Reader* (pdf).

Idiomas aceptados Castellano (lengua de la publicación), Francés, Inglés, Italiano y Portugués.

Normas de publicación véase pág. 94

Contacto info@prometeica.com.ar

Responsable

Lucas E. Misseri, calle Rivadavia 2742, CP 7600, Mar del Plata, Argentina.

Filigrana de tapa:

*Prometeo crea il primo uomo, assistito da Atena,
de Felice Giani (1758-1823)*

CONTENIDOS

EDITORIAL

<i>Las esferas de lo humano</i>	4
---------------------------------	---

ARTÍCULOS

Esperón, Juan Pablo Emanuel <i>Señales de la identidad en el pensamiento de M. Heidegger</i> (Signs of Identity in M. Heidegger)	5
Pap, Betsabé <i>Carl Schmitt. Teoría para una fundamentación de la autoridad soberana</i> (Carl Schmitt. A Theory for a Foundation of Sovereign Authority)	14
Pulley, Romina V. <i>Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume</i> (Human Nature and Reason in the Philosophy of D. Hume)	32
Sarkis Fernández, Tamer <i>Biopolítica de la diversidad y la colaboración antropológica postmodernista en la habilitación de identidades</i> (Biopolitics of Diversity and Postmodern Anthropological Collaboration in the Enabling of Identities)	51

ENTREVISTAS

Entrevista a Vita Fortunati <i>Espacios contemporáneos para la utopía</i> (Contemporary Spaces for Utopia)	80
---	----

RESEÑAS

Hirsch, Leonardo D. <i>Honor y duelo en la Argentina moderna</i> , de Sandra Gayol	86
Hochman, Nicolás <i>Los exiliados</i> , de Silvina Jensen	90


EDITORIAL

Las esferas de lo humano

Con este primer número de **Prometeica** iniciamos el camino de intercambio interdisciplinar y pluritemático prefijado por nuestra intención de: ofrecer un espacio a especialistas de distintas áreas donde volcar los resultados y las problemáticas de sus investigaciones. Brindar al lector humanista con inquietudes científicas una publicación de acceso fácil, libre y gratuito a artículos de carácter divulgativo. Ampliar el diálogo interdisciplinario e intercultural acercando a especialistas de distintas lenguas y de distintas áreas del conocimiento en una misma publicación.

El límite de lo humano y de lo que le concierne en tanto tal es un límite difuso pero infinitamente interesante. En esta ocasión, Juan Pablo Emanuel Esperón expone algunas nociones de identidad en el marco del pensamiento heideggeriano. Por su parte, Betsabé Pap hace un abordaje de la teoría fundacionalista de la autoridad soberana tal como fue expresada por el teórico político Carl Schmitt. Mientras que Romina Pulley, analiza los conceptos de naturaleza y razón desde una perspectiva no canónica del pensamiento humeano. Por último, Tamer Sarkis Fernández pone en juego los aportes foucaultianos para nuevas perspectivas políticas y antropológicas.

En adición a los artículos mencionados, ofrecemos una entrevista a Vita Fortunati en torno a las posibilidades de subsistencia del pensamiento utópico en el siglo XXI. Además de dos reseñas sobre hechos de la historia Argentina realizadas por Leonardo Hirsch y Nicolás Hochman.

En resumen, este número cuenta con perspectivas filosóficas (ontológicas y gnoseológicas), politológicas, antropológicas e históricas. Muchas formas de referirse a las esferas de lo humano. A lo largo de los números siguientes esperamos que como en este **Prometeica** pueda decir, parafraseando a Terencio, “nada de lo humano me es ajeno”. 

Lucas E. Misseri, editor en jefe.

ARTÍCULOS

SEÑALES DE LA IDENTIDAD
EN EL PENSAMIENTO DE M. HEIDEGGER
Signs of identity in the thought of M. Heidegger

Juan Pablo Emanuel Esperón

UNLaM – CONICET

Resumen

El artículo se inscribe en la problemática actual sobre el status ontológico de la identidad, dado que ella se constituye como supuesto en la filosofía moderna permitiendo de este modo el dominio técnico de lo real a través de las ciencias, cuyas bases han sido puestas por Descartes. Siguiendo el análisis que Heidegger realiza en su conferencia de 1957 titulada "El Principio de Identidad" intentamos señalar cómo pensar la identidad quebrantando los límites establecidos por las categorías metafísicas, desde donde mostramos cómo ser y pensar están referidos el uno al otro en mutua pertenencia. Como conclusión, señalamos la necesidad de considerar a la diferencia ontológica para comprender la identidad entre ser y pensar.

Palabras Clave: Ontología, Supuesto, Ser, Pensar, Filosofía.

Abstract

The article is part of the current problems on the ontological status of the identity, since identity was constituted as a supposition during the development of Modern Philosophy allowing technical domain of reality through the Sciences, whose foundations have been released by Descartes. Following the analysis that Heidegger did in his 1957 Conference entitled "The Principle of Identity" we tried to point out how to think identity breaking the boundaries established by the metaphysical categories from which we showed how being and thinking are referred to the each other in mutual belonging. In conclusion, we note the need to consider the ontological difference to understand the identity of being and thinking.

Words Key: Ontology, Supposition, Being, Thinking, Philosophy.

I. Filosofía y Metafísica

En los albores del pensar griego la filosofía nace ligada a la pretensión de pensar y fundamentar la totalidad de lo real, y también como un discurso

verdadero sobre lo pensado y fundamentado, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta qué es el ser, como asimismo, “*por qué es el ser y no más bien la nada*” (Heidegger, 1969:39); dando lugar, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser anunciado por el hombre. Replantear estas preguntas entre nosotros es situarnos ante el asunto del pensar propio que asume la filosofía en cuanto tal.

Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas (Aristóteles, 1998:L. alfa), asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo porque caeríamos en un círculo de resolución indefinida, lo que destruiría su esencia misma. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no la requieren, dado que son absolutas, universales y necesarias, además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes.

La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales (Corti, 1985:56).

En su historia encontramos que la identidad se ha constituido como principio fundamental, es su pre-sub-puesto supremo. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado,¹ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento.

¹ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

Según Heidegger, al adoptar la identidad como pre-sub-supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito² constituyéndose en metafísica; de este modo, sólo podrá pensar lo ente y dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

II. El Principio de Identidad

En la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser humano piensa lo real y lo nombra, lo nombra solo identitativamente. Es por esto que en la proposición “S es P”, se comprende al “es” en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.³ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción (Aristóteles, 1998:L. delta) y tercero excluido (Aristóteles, 1998:L. gamma) -el primero señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto; y el segundo, señala que todo entes es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad- y los asoció a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “ser y pensar son lo mismo”. Pues, ¿qué nos significa esta fórmula leída desde la tradición metafísica?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula $A = A$ habla de igualdad, y no nombra a cada A como lo mismo. La identidad enunciada por Parménides no

² El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

³ La identidad en su sentido originario es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico, en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no.

dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero nuestra tradición ha confundido ambos sentidos. La palabra identidad deriva del griego *tò autó* que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad; por ejemplo $2+2$ es igual a 4 pero no es idéntico a 4. Esta fórmula encubre lo que en su origen la identidad anuncia en realidad.⁴ Lo que expresa el principio de identidad en la tradición es, entonces, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente. Este se constituye como supuesto del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e identidad en cuanto tal. Identidad y unidad es algo que pertenece a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si el rasgo fundamental del ser es la unidad y la identidad, este es concebido como fundamento de lo ente posibilitando su aparición y su permanente presencia como identidad y unidad consigo mismo. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia* con lo ente. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las investigaciones se aseguran el éxito de su dominio; es decir: a la ciencia moderna le está garantizada de antemano la unidad de su objeto.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) eînai te kai lógos*” (Eggers Lan, Juliá, 1994: 109), que Heidegger traduce: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”.⁵ Reparemos en la cita; *tò autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y

⁴ Cfr. Infra. Cap. 3.

⁵ Heidegger, Martin (1957) *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de (1990) *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, p. 69, “*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein*”.

pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *tò autó* en griego, *idem* en latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como identidad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. De este modo, la identidad, presupuesta en la metafísica, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy⁶. Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna está determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en

⁶ “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –**pienso, luego soy**– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba” (Descartes, 1999: 108). Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza⁷. Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.⁸ Así, desde la perspectiva de la identidad óptica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que este es sometido, dado que el yo pienso es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación ontológica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad, toda intersubjetividad resulta innecesaria. De este modo se abre el camino para que todo aquello que se constituya como sujeto (un pueblo, una cultura, una nación) violento lo real ya sea desde el dominio técnico a través de las ciencias o desde la violencia ideológica ejercida a través del poder político.

III. El Sentido de la Identidad

Habíamos dicho que la identidad es por primera vez anunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”, pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de

⁷ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda” (Descartes, 1999: 95). Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

⁸ Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí está en cuestión.

ésta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)⁹ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? “*La mutua pertenencia entre ser y pensar*” (Heidegger, 1990: 68-73). Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional – con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente – el ser-humano¹⁰ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria. No podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)¹¹ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹² objetivo¹³ y genitivo subjetivo¹⁴ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto “diferenciante”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es” en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en

⁹ Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cfr. (Heidegger, 1990: p 68-73).

¹⁰ En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).


¹¹ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada” (Heidegger, 1990:141).

¹² El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹³ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹⁴ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

lo ente al que llega, adviene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que “*sobrevenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra*” (Heidegger, 1990: 141). Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la identidad en cuanto mismidad, ser, hombres y entes se encuentran en un claro (*Lichtung*), en un lugar abierto en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos.

Esta nueva perspectiva nos dispone en la tarea de la construcción de este ámbito oscilante donde el pensar recibe del lenguaje su herramienta que equilibra el movimiento. Esto es, asumir la identidad en el sentido del término latino *ipsum* el cual indica la identidad de todo ser humano consigo mismo en relación de mutua pertenencia a lo otro como alteridad. Solo de este modo una actitud dialógica auténtica podrá hacer cuestión del pensar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad. La inter-relación acaecerá en la medida en que se libere al sujeto de la posesión de la verdad entendida como certeza absoluta de sí y sus representaciones. Por último, queremos señalar la dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte: “*la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico*” (Heidegger, 1990: 155). 

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Traductor: Calvo Martínez.

CORTI, Enrique. (1985). *La inteligencia y lo inteligible*, en Pensamiento y Realidad, Revista de filosofía. Bs. As.: el Salvador.

DESCARTES, René. (1999). *Discurso del Método*, Madrid: Alianza. Traductor: R. Frondizi.

HEIDEGGER, Martin. (2000). *¿Qué es Metafísica?*. Madrid: Alianza. Traductor: H. Cortés y A. Leyte.

_____ (1990). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos. Traductor: H. Cortés y A. Leyte.

_____ (1969). *Introducción a la Metafísica*. Bs. As.: Nova. Traductor: E. Estiú.

VV. AA. (1994). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos. Traductor: C. Eggers Lan y V. E. Juliá, tomo I.



Juan Pablo Emanuel Esperón es licenciado y docente de Filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Doctorando por la Universidad del Salvador, área San Miguel y becario de CONICET.

**CARL SCHMITT. TEORÍA PARA UNA
FUNDAMENTACIÓN DE LA AUTORIDAD SOBERANA**
Carl Schmitt. A Theory for a Foundation of Sovereign Authority

Betsabé Pap

UBA - Argentina

Resumen

El objetivo de este trabajo será profundizar en el problema central que nos plantea la obra de Carl Schmitt: al definir al soberano por su capacidad de declarar el estado de excepción, el autor nos enfrenta con el punto ciego de todo ordenamiento político; aquel que nos muestra que el sistema legal se vuelve superfluo ante la emergencia de lo inesperado. El enfrentamiento con una situación semejante no puede reglarse. La competencia del soberano es, ante ella, ilimitada. Normativamente considerada la decisión nace de la nada. Por tanto, desprovista de todo marco procedimental o sustancial, la decisión soberana nos enfrenta con el problema del valor de la misma y de sus consecuencias; tal vez único marco de referencia que resta. ¿Existe algún criterio para juzgarla? ¿Su finalidad de restaurar el orden puede servirse de cualquier medio? ¿Hay lugar para la afirmación de algún valor sustancial en esta teoría? Estas son preguntas que, al menos, intentaremos dejar planteadas.

Palabras claves: Soberanía, Estado de excepción, Decisión.

Abstract

This paper will focus in the main problem of Carl Schmitt's work: when he defines the sovereign as the one who has the power to decide the state of exception, Schmitt face us to the blind point of all political order: that point that shows us that all the legal system turns superfluous when something unexpected comes out. The clash with that kind of situation cannot be regulated. The sovereign's competence is unlimited then. The decision comes out of nothing. That is why, because of its lack of procedures, the sovereign decision leads us to problem of its value, and to problem its consequence's value; perhaps the only reference that lefts. Is there any criterion to judge the decision? Does its target of restoring the order justify any means? Is there a place for claiming any fundamental value in this theory? These are questions that, at least, we will try to left formulated.

Keywords: Sovereign, State of exception, Decision.

Introducción

De la trascendencia a la inmanencia: problema del fundamento de la autoridad moderna

La época moderna es descripta por los teóricos de la Ilustración como aquella en que se hace posible la liberación de las capacidades humanas. Según esta concepción, que acompaña a la Revolución Francesa, la razón es pensada como el motor de las acciones individuales y de la vida social. Y el proceso de racionalización es equiparado al de humanización. Estas capacidades liberadas posibilitan la creación de un orden por primera vez planeado conscientemente y pasible, por tanto, de mejoramiento.

Pero se plantea el problema de que la misma consciencia individual libre que llevó a los revolucionarios al derrocamiento del antiguo régimen y a la construcción del Estado moderno puede ser usada nuevamente en contra de éste. Por lo tanto será necesario poner coto a esa potencia, en aras de conseguir cierta estabilidad política. Para ello se deberá establecer un principio que sirva de fundamento último al nuevo orden –que ya no cuenta con una justificación extramundana-. Y en este sentido se orientarán mayormente los esfuerzos de los teóricos políticos de la modernidad.

La afirmación de la “conciencia libre” –y con ella, de la separación entre público y privado- hará que el Estado se deba limitar a reglar las conductas externas mediante leyes civiles, resignándose a gobernar las conciencias. El problema que se presenta entonces es que la libertad de conciencia y de juicio se transforman paulatinamente en libertad de opinión y de crítica, generando conflictos que influyen cada vez más sobre la esfera pública en general y sobre los principios de gobierno en particular. Este proceso da nacimiento al espacio público. A medida que éste se expande el gobierno requerirá cada vez más de su apoyo. Esto es lo mismo que decir que el problema de la legitimidad se volverá central.

La concepción moderna de representación política –que, en términos generales, implica la mediación entre planos diferentes- intentará superar la citada escisión entre el Estado y un espacio público potencialmente crítico. La

forma histórica que intentó dar respuesta a esta necesidad fue la democracia, donde los ciudadanos deben dar su consentimiento al gobierno.

La República de Weimar: oposición de Schmitt al liberalismo parlamentario

Carl Schmitt (1888-1985), filósofo político y filósofo del derecho alemán, vive una época de profunda crisis de las estructuras políticas y jurídicas; crisis que está en estrecha relación con los problemas generales de la modernidad ya planteados, pero que se ve exacerbada por un contexto especialmente vulnerable: Schmitt comienza su obra en el crítico período de entreguerras y la continúa hasta 1985, año de su muerte.

La situación particular de su Alemania natal durante la República de Weimar –régimen que nace en Alemania en 1918 y que se extiende hasta 1933– será especialmente crítica, consecuencia de suma de la guerra perdida y del impacto de la crisis del 30: época de hundimiento del orden monárquico, de violencia en las calles y crisis inflacionarias, reacciones racistas, alto y creciente desempleo, crisis de la industria, etcétera. Weimar funciona de algún modo como laboratorio donde se ven exacerbados los problemas y desencantos de la modernidad. La guerra destruye los sueños ilustrados de un progreso moral y civilizatorio indefinido, difundiendo una rebelión contra la tradición positivista y liberal de la historia y de la política. El mundo aparece a los ojos de sus contemporáneos más desencantado que nunca.

La República de Weimar nace con una doble ilegitimidad de origen: para la extrema izquierda representa la derrota de la revolución. Mientras que para la extrema derecha representa una “traición nacional” (por considerar a la República responsable de aceptar las humillantes condiciones del Tratado de Versalles). Ambas tendencias radicales terminarán por desestabilizar el régimen en pocos años, contribuyendo al ascenso del nazismo.

Schmitt participará fuertemente de los debates jurídicos que se dan a lo largo de la República y del ascenso legal de Hitler. Por sus fuertes críticas al Parlamentarismo liberal (Weimar, dirá el jurista alemán, dejó sin resolver el problema del orden político) se le atribuye en ocasiones haber ayudado a propiciar la llegada de Hitler al gobierno. El autor se suma, de hecho, a las filas

del nacionalsocialismo en 1933. En 1945 presenta sus elecciones políticas en términos de realismo. Se define entonces a sí mismo como alguien destinado a mostrar verdades crudas, pero no por eso menos reales. Como un *Epimeteo cristiano*¹, llamado a abrir y mostrar la caja de las sorpresas trágicas. Su enemigo principal es el liberalismo; y lo es porque enmascara el funcionamiento real del poder con fines netamente políticos. Por eso el interés principal de Carl Schmitt a lo largo de sus obras será oponérsele, analizando el núcleo duro de lo que él llamará *lo político*, base de su teoría y de su crítica.

1. Definición de lo político

Como se adelantó más arriba, Schmitt basa su crítica al liberalismo en la suposición de que éste oculta la esencia de lo político. Y para probarlo, se propone demostrar él mismo en qué consiste ésta. En tal sentido, Schmitt afirma que ante la –lamentable– extinción de todo fundamento trascendental propio de la era moderna, lo político debe hallar su propio criterio de diferenciación, una distinción que le sea propia. Éste es el desafío que asume en *El concepto de lo político* (1927).

El autor reconoce que existen diferentes esferas que agrupan actividades (como la economía, la moral o el arte), y que la política es una más de ellas. Comprueba entonces que cada una de tales esferas está conformada a partir de un criterio, una distinción de fondo que le es propia. Por ejemplo, la moral se distingue por el criterio bueno-malo; la estética por lo bello o lo feo; la economía por lo útil o lo dañino. La distinción propia y fundante de lo político, dirá, es la que separa al amigo del enemigo. Distinción irreductible –ya que el conflicto y la diferencia entre los hombres lo son– que marca el grado extremo de una relación de unión y de oposición. Schmitt encuentra así el átomo fundante de “lo político”, el cual habla de un determinado tipo de relación –intensa en extremo–, siempre conflictiva. No importa el contenido: siempre que un tema cualquiera agrupe a los hombres en amigos y enemigos, se convertirá en un tema político. Habrá politicidad como esfera autónoma, pues, allí donde un grupo de hombres se defina frente a otro grupo en términos de hostilidad. De esta manera, Schmitt

¹ Citado en IRIBARNE, Manuel Fraga (1962): *Carl Schmitt: el hombre y la obra*, en http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_122_005.pdf

pone en palabras lo que el proceso de secularización ha hecho de la política en la modernidad.

Definición del enemigo

Enemigo es aquel que me niega existencialmente. Mi decisión de oponérmele, por tanto, es una elección absoluta en el sentido del “o lo uno o lo otro”. Ante casos extremos, caben con él conflictos también existenciales y extremos. El liberalismo ha intentado disolver ese concepto con sus ideas de adversario moral, o competidor económico. Pero lo cierto es que es una constatación que dicha distinción siempre subsiste: los pueblos se agrupan de hecho según ese criterio. Lo que diferencia al “antagonista” agonal, o al adversario privado del enemigo es, entonces, que el enemigo es siempre público (*hostis*) y que su horizonte está marcado siempre por la posibilidad real de una guerra (es decir, de la eliminación física del oponente).

Dado que la existencia del enemigo es relativa a la mía (y la mía depende también de él, ya que las identidades sólo se afirman gracias a dicha oposición), su aniquilación implicaría mi autodestrucción. Es absolutamente necesario convivir con el enemigo. La existencia política de un pueblo, por tanto, implica una pluralidad de Estados. Toda unidad política presupone la existencia de otra unidad. El mundo político no es un *universum* sino un *pluriversum*. La suposición de un Estado mundial es absurda, desde el momento en que implicaría un modo único de existencia, sin política (la ausencia de enfrentamiento en todas las esferas, con una sola concepción de religión, moral, economía, nación, etc.). Esto es para Schmitt claramente imposible, pero además es indeseable. La constatación de la separación entre amigos y enemigos en el mundo político implica, para Schmitt, en el fondo, el reconocimiento de la pluralidad de modos de vida. Su negación, en cambio, abre el camino al totalitarismo. Sólo el reconocimiento de la enemistad, y la conciencia de su relativismo pueden contrarrestar dicho riesgo totalitario.

Concepto de soberanía

Ahora bien, ¿de dónde nace esa división entre amigo y enemigo?

Sólo en el marco del Estado -unidad política soberana- puede definirse el caso decisivo de distinción entre amigo y enemigo. Y dicha distinción requiere de una decisión. Pero ésta no puede derivarse de la Razón, ni de ninguna “verdad trascendente”. Desde Hobbes en adelante, es la autoridad y no la Razón la que hace la ley. De manera que el criterio decisivo que separa en amigos y enemigos sólo acontece a partir de la aparición de una figura personal (sea individual o colectiva, lo importante es que toman personas). De manera que al Estado (pensado como sistema jurídico) es necesario añadirle la persona del soberano. Soberano entonces aquel que monopolice la decisión.

Esta decisión fundamental acerca del enemigo, que funda lo político, permite a su vez la decisión acerca del “nosotros”, de los amigos. Crea una identidad, la homogeneidad interna decisiva (frente al otro externo), que posibilita la existencia de una comunidad política; es decir, del Estado y del sistema legal. Con lo cual dicha decisión no está “más allá” de los límites del Derecho, sino que nos permite acceder a la esencia del mismo. Siempre, por detrás del Derecho está la decisión que lleva adelante el “juicio en situación”. De hecho, dado que la soberanía no se ejerce sólo en el momento fundante, sino también de manera constante en el ejercicio del poder constituido –porque nunca la aplicación de la ley se puede deducir por completo de sus propias premisas- el orden jurídico se compone de ambos elementos (norma y decisión).

La guerra como horizonte de la enemistad

Toda distinción entre los miembros de dicha comunidad deberá subordinarse a aquel criterio divisorio primario para que la comunidad política subsista. El Estado se revela así como aquel que da forma a un modo de vida en común, con determinado contenido material. Sólo a él corresponde el *jus belli*, (es decir, esta responsabilidad de determinar el enemigo y combatirlo); debe suprimir el antagonismo al interior de su unidad, de manera de evitar que las distinciones secundarias se conviertan en una nueva división primordial y deriven en una guerra civil. En aras de mantener el orden, el Estado tiene, por un lado, el derecho de exigir la muerte a la población -o su disposición a dar muerte al enemigo, en caso de que acontezca una guerra-, en virtud del lazo que une a la protección con la obediencia; y por otro lado, la obligación de procurar

dentro del Estado y de su territorio, la completa pacificación, creando así la situación normal que es el supuesto de validez de las normas jurídicas.

La guerra, como horizonte posible siempre presente en la enemistad, es un conflicto que no admite solución (no hay posibilidad de acuerdo o compromiso, y menos de la discusión racional del liberalismo). Acontece cuando mi enemigo me amenaza efectivamente con la eliminación física. La posibilidad de guerra es así inherente al concepto de enemigo. Eso no quiere decir que la existencia política sea siempre sangrienta. Ni que los pueblos estén colocados ininterrumpidamente frente a los demás bajo la alternativa amigo-enemigo. La guerra no es la meta, el fin, ni el contenido de la política, pero sí su supuesto.

Estado de excepción

Probablemente dado el contexto de crisis extrema contemporáneo al autor, el concepto de estado de excepción se vuelve central en su teoría. Al definir al enemigo, el soberano determina el “nosotros”: la verdad política dentro de la comunidad, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, etc. Pero la decisión, la decisión soberana por antonomasia, es aquella que dicta el estado de excepción. Y lo es porque es la que pone al descubierto el núcleo profundamente arbitrario de todo ordenamiento político. Porque es la que muestra que siempre, por detrás del derecho, está la decisión, la voluntad particular. A partir de esta decisión se define si una situación ha de considerarse normal -y puede entonces regir el derecho-, o excepcional.

El estado de excepción siempre se define en relación a un orden preexistente (por ello se distancia de la anarquía, del estado de naturaleza, y de cualquier forma de caos). El soberano suspende el derecho ante alguna situación que, considera, no es posible resolver mediante el sistema legal vigente. Pero lo hace para salvar al Estado. Es decir que el trasfondo de dicha suspensión es la salvaguarda del orden. En palabras de Schmitt:

Cuando esto ocurre, es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se

libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el Derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto de “orden jurídico” se enfrentan uno con el otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual. Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila. Sin embargo (...) ambos elementos –la norma y la decisión- permanecen dentro del marco del Derecho. (Schmitt, 1998:24)

El objetivo final del estado de excepción debe ser “normalizar”. El soberano no sólo decide cuándo una situación es normal y cuándo no lo es. Él crea y garantiza esa normalidad constantemente.

Excepción y derecho

Es ante la excepción que el sistema de derecho -como presupuesto mecánico y automático del normativismo, del positivismo y del liberalismo- entra en crisis. La excepción no se subsume a la regla. Una norma nunca puede prever la excepción. Ni fundamentar a priori la decisión que la defina. Por lo tanto, tampoco pueden subsumirse a ninguna regla las decisiones que deban enfrentar a lo imprevisto para recrear la normalidad. Surge entonces el problema del sujeto de la soberanía ¿A quién otorgar facultades no regladas constitucionalmente? ¿Quién es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia? Este es un problema cuya solución perfecta –en palabras de Kant²- es imposible.

El soberano puede suspender la Constitución. Su poder ante la excepción es ilimitado. Su actuación, por tanto, imprevisible. Lo máximo que puede hacer la Constitución es designar quién debe actuar en tal caso. El de soberanía es un concepto claramente problemático, en la medida en que no hay posibilidad de control de los actos del soberano una vez que se suspende la Constitución; es decir, no hay forma de controlar que el soberano efectivamente suspenda el

² Kant se refiere al problema de la Soberanía en su libro Teoría y Praxis, donde afirma que el Jefe de Gobierno, es decir, el encargado de ejecutar las leyes, no puede estar sometido a su vez a ellas. Según su razonamiento esto es así porque siempre se requiere de un juicio que decida acerca de la legalidad o ilegalidad de una acción respecto de la ley. Ese juicio no se puede retrotraer al infinito, porque si no la misma idea de decisión se volvería una vana quimera y todo el sistema legal caería. Es por eso que el Jefe de Gobierno no puede a su vez estar sometido a la coacción de la ley –porque esto supondría la existencia de otra persona más que juzgue las acciones de ese jefe que aplica la ley, y así hasta el infinito- en términos políticos (lo está siempre, como todo ser racional, en términos morales). Éste es el problema, en última instancia, de la soberanía (cuya resolución perfecta, como dice Kant, es imposible): siempre debe haber alguien que aplique la ley al caso concreto mediante un juicio; y esta decisión no se puede prorrogar infinitamente sin contradecir el término mismo de decisión -y con ello el de soberanía-.

derecho para resguardar el Estado y no prolongue la excepción al infinito. Pero desconocer este problema, dice Schmitt, supone desconocer la eventualidad de una excepción (por tanto dicha omisión depende de una cierta fe metafísica), y con ello desconocer la naturaleza de la política, que al fin y al cabo, se ata fuertemente a la naturaleza humana en la medida en que la excepción pone al descubierto la radical libertad del hombre, y por tanto, su radical imprevisibilidad. Al respecto, el jurista alemán afirma:

La excepción es más interesante que el caso normal (...). No sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción hace la vida real con su energía saltar la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición (Schmitt, 1998; 27)

Al referirse a la problemática situación que atravesaba la República de Weimar, Schmitt se focalizaba en el defecto constitucional que podía constatar en el artículo 48 de dicha Constitución. Si bien el artículo preveía poderes de excepción para el presidente, le imponía al mismo tiempo controles, ya que la declaración del estado de excepción no dependía sólo de su propio juicio sino también de la aprobación de la medida por parte del parlamento. Este margen de censura sobre la decisión soberana anularía la soberanía misma, volviéndola impotente.

2. Críticas al liberalismo

El principal enemigo del autor es el liberalismo burgués, ya que, según su diagnóstico, él es el responsable de conducir -a través de la racionalización burocrática- a la neutralización y despolitización del mundo occidental, enmascarando y deslegitimando el funcionamiento de la política.

Fundamentos del liberalismo

Para proceder a su crítica Schmitt repasa los fundamentos en los que se basa el liberalismo. Y en ese sentido halla tres problemas fundamentales de la teoría: su concepción de una antropología positiva que le lleva a negar el conflicto en el mundo, y los supuestos de deliberación y publicidad -de los actos de gobierno- que funcionan como pilares de los sistemas de gobierno liberales

existentes. En este sentido Schmitt se referirá, para criticarlo, fundamentalmente al Estado liberal parlamentario.

Según Schmitt, el liberalismo no es una teoría política ya que todo el tiempo trata de ocultar la relación amigo-enemigo –sustituyéndolo por el competidor económico (para el liberalismo económico) y adversario moral, ideológico o religioso (para el liberalismo político)-. Oculta que lo que hay es gobierno sobre hombres. Esto es consecuencia de la concepción antropológica positiva³ de la que parte, la cual lo lleva a suponer la ausencia de conflictos y, por ende, la emergencia de un orden espontáneo sin necesidad de Estado. Éste según esta teoría, por tanto, no debería prescribirle fines al hombre sino, a lo sumo, servirle como un mero instrumento neutral. Pero el liberalismo nunca fue radical en cuanto a su aversión al Estado, lo que lo hace inconsecuente con su afirmación de la bondad humana y muestra en el fondo una desconfianza hacia su naturaleza. Queda, por ende, en una postura intermedia: ni niega al Estado radicalmente, ni ha logrado tampoco encontrar una teoría positiva que lo fundamente. En su lugar, sólo ha conseguido instrumentar críticas y frenos, como lo son la teoría de la división y del equilibrio de poderes.

En su libro *Sobre el Parlamentarismo* (1923), Schmitt afirmará que éste –el parlamentarismo- es un fenómeno histórico que resulta de la conjunción de los principios del liberalismo (principalmente el de discusión racional y publicidad) con la emergencia de la democracia de masas. Schmitt procede entonces a diferenciar conceptualmente a la tradición democrática del liberalismo parlamentario, para analizar luego los citados principios del liberalismo.

Desde su nacimiento, el parlamentarismo cobró sentido por las ideas de discusión y publicidad. Esos son sus principios. Pero la efectiva realización de ellos en la práctica, así como la afirmación de que en el Parlamento se forma una *élite* política, son dudosos. La política allí se vuelve de hecho, más bien, un botín.

La idea de *discusión* nació siendo pensada como un intercambio de opiniones cuyo objetivo es convencer al adversario con argumentos racionales

³ Bernard Manin refuta esta afirmación de Schmitt al recordar la concepción pesimista que Madison, uno de los pilares de la teoría del liberalismo, tenía sobre la naturaleza humana en su artículo *Carl Schmitt, ¿el "mejor enemigo del liberalismo"?*, en http://www.politicaygobierno.cide.edu/num_anteriores/Vol_X_N2_2003/Manin.pdf.

acerca de lo verdadero y lo correcto; o ser convencido. Las leyes según esta lógica debían generarse a partir de la lucha de opiniones (y no de intereses). Pero esto –refuta Schmitt- no es lo que sucede en la práctica. La discusión ha dado paso a la *negociación*, cuyo objetivo no es ya encontrar lo racionalmente verdadero “sino el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer los propios intereses” (Schmitt, 1990; 8), propio de los partidos políticos, y de los llamados “poderes intermedios” en general. La democracia de masas es la responsable de que esto acontezca. Ella arruina la discusión pública convirtiéndola en una formalidad vacía. Por eso, el parlamentarismo entra en crisis. El problema a partir de entonces ya no es convencer sino “gobernar”. Ya no es posible pensar que la verdad política surge de la deliberación racional, sino que a las claras surgirá la necesidad de una autoridad que determine qué es verdad y qué mentira. Según la interpretación de Schmitt, si se persiste entonces en aquella ingenua versión deliberativa es porque a través suyo se pretende eludir la responsabilidad de la decisión. En síntesis, el diagnóstico es que el Parlamento ya no responde a los principios fundamentales que le dieron razón de ser. Con lo cual, deben encontrarse nuevos fundamentos o ha de perecer.

La fe en el parlamentarismo, en el gobierno de la discusión, es propia del liberalismo. Nada tiene que ver con la democracia. Ésta se basa en criterios bien distintos; la democracia trata a lo igual como igual, y a lo desigual de forma desigual. Es decir, que lo propio de la democracia es, en primer lugar, la homogeneidad. Y en segundo lugar, la eliminación de la heterogeneidad. El poder político de una democracia radica justamente en saber eliminar lo extraño para afirmarse en su criterio de igualdad.

Mientras la democracia supone homogeneidad y unanimidad, el liberalismo supone diferencias entre los individuos. La idea –liberal- de contrato supone conflicto de intereses, y la necesidad de representación. Mientras que la democracia supone lo opuesto –homogeneidad de intereses, y eliminación de la representación a favor de la ‘voluntad directa del pueblo’, es decir: idea de identidad entre gobernantes y gobernados-. Estas incoherencias que se conjugan en el parlamentarismo llevan a la conjunción de tres crisis que se agudizan entre sí: la del Estado moderno, la de la democracia (que con su idea de voluntad directa del pueblo, no puede llevar a cabo ninguna forma de

Estado, ya la decisión requiere siempre de representación, es decir, de una voluntad personal), y la del parlamentarismo específicamente. Esta última crisis se debe a que la democracia y el liberalismo forman una unidad precaria. La idea de pueblo como mayoría aritmética del liberalismo choca con la idea democrática de voluntad directa del pueblo. Y todo ello redundando en un fortalecimiento de los poderes indirectos, que “toman” el Estado. “El sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos” (Schmitt, 1990; 25).

3. Diagnóstico

Legitimidad de las decisiones

Esta sucesión de crisis pueden pensarse como consecuencias de un problema de teología política irresuelto; esto es: el siglo XIX, con la secularización de la política trajo aparejado el paso de todo fundamento trascendente de los conceptos políticos, a fundamentos inmanentes. La Humanidad ocupa el puesto de Dios. Se terminan el teísmo y la trascendencia. A partir de entonces, el origen de los conceptos políticos no puede basarse ya más que en justificaciones humanas, artificiales. El poder del Estado soberano no emana ahora de dios, sino del pueblo: criterio inmanente por excelencia del orden político moderno en el que se basa la nueva legitimidad democrática. Junto con esta separación entre teología y política –que amenaza con destruir el Estado- se crea todo un sistema de identidades que remiten las piezas del rompecabezas político entre sí, sin hacer ya referencia a ningún *más allá*: los gobernantes se identifican a los gobernados y el Estado al orden legal, mediante el principio de la soberanía de la ley. El problema para Schmitt –el cual es abordado especialmente en su libro *Teología política* (1922)- es que este proceso de sustracción del sentido trascendente lleva a un vaciamiento del Estado en tanto se lo pasa a concebir solo como una máquina desprovista de espíritu. Con ello pierde vitalidad, en la medida en que pierde fuerza legitimante. Será necesario, por eso, reestablecer aquella unidad entre teología y política, de modo de dotar a la autoridad de algún tipo de creencia legitimante.

En *La tiranía de los valores* (1979), Schmitt hace referencia al surgimiento de las filosofías de valores como respuesta a dicha crisis nihilista del siglo XIX. Los sistemas de valores que se edifican surgen como respuesta ante un mundo desencantado, que se rige por el mero mecanicismo de las leyes causales de la naturaleza. Ante este panorama, los valores se alzan para rescatar la libertad y la responsabilidad del hombre. La diferencia entre ser y deber ser aparece en este marco como un intento sustitutivo positivista de lo metafísico.

Pero entonces Schmitt explicita el problema de esta sustitución: el valor, afirma, tiene su propia lógica. No tiene ser sino validez subjetiva, y afán constante de revalorización. Esto quiere decir, que el valor depende de un *quién*, de un individuo que valore. Es decir: en el fondo, sólo hay sujetos que “sienten valores”. Por tanto, los valores requieren de sujetos que los hagan valer; o sea, que los impongan. Cada valor es un “punto” de valor; siempre pertenece a un sistema de perspectivismo (incluso el “valor supremo”). Las reacomodaciones comprometen, por tanto, a cambios de situación. En este argumento el autor retoma los razonamientos de Weber y afirma: todo punto de vista subjetivo es siempre, por ello mismo, un punto de ataque. Es decir, desde el momento en que requieren un acto de valorización, los valores no sólo son *para* alguien; son también siempre *contra* alguien. Se ve en este reverso fatal la violencia potencial que encierran los valores. Se esfuman las ilusiones neutralistas. Las distintas valoraciones conducen a una guerra de todos contra todos. Renacen dioses pero ahora desencantados y con nuevas armas. Los valores se vuelven de esta forma el sustento de las más feroces enemistades.

En síntesis, la crisis nihilista no se soluciona finalmente con valores sino que se agrava con ello. Y esto por la lógica fatal de los mismos que hace que no se pueda valorizar sin desvalorizar: el valor supremo exige el precio supremo. Y el pensamiento de valores termina por autodestruirse. La lucha contra el enemigo se convierte en la lucha contra el sin-valor. En ese marco todo se justifica. Y el intento de superar el nihilismo no sólo no resuelve el problema de legitimidad de los ordenamientos políticos, sino que se traduce en el mejor fundamento para la peor de las guerras.

Schmitt opone entonces su lógica de oposición entre amigo y enemigo a la lógica de oposición, más radical, del valor frente al no-valor. Mientras en la lógica del valor todo se justifica *-el valor, como tal, tiene toda la razón de*

aniquilar el sinvalor como tal. Esto es claro y sencillo y tiene su fundamento en la esencia del valorizar. Esta es precisamente la “tiranía de los valores”, que entra poco a poco en nuestra consciencia. (Schmitt, 2009; 75)-, en su lógica política de amigo-enemigo la oposición se relativiza. Tal vez, la contraposición amigo-enemigo pueda resultar menos cruenta que las del tipo vida-sinvida. O valor-sinvalor. En síntesis (si bien todo valor implica un sin valor), la separación entre amigo y enemigo –que es una negación relativa, aunque pueda adaptarse a la lógica absoluta del valor- es capaz de hacer más justicia al relativismo de la que nace de la oposición entre valor supremo y sin valor absoluto. Al respecto, Schmitt comenta:

En todos los idiomas hay muchos sustantivos de sentido negativo, que se forman mediante prefijos de negación. Un ejemplo capital es *amicus-inimicus*. Pero no todos estos sustantivos de negación (tampoco *inimicus*) expresan semejante voluntad de destrucción como las antítesis que tienen su origen en el contraste de valor supremo y sin valor absoluto. De este contraste específico resultan negaciones radicales, como humano contra inhumano, espíritu contra sin espíritu (Schmitt, 2009; 78)

Y concluye que si hasta 1920 pudo esta lógica estar velada, luego de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial esto ya no es posible.

Ahora bien, en el marco de la teoría de Schmitt, es el soberano ese *quién* que valora y en función de ello define cuestiones políticas. El autor afirma esto y a la vez opta por no adherir a ningún valor sustancial (como podía serlo el concepto de vida en Nietzsche) en función del cual adoptar decisiones. Nada se puede decir en materia de contenido al respecto. Y, dado que las decisiones más relevantes en relación al orden político se toman ante la excepción, en nada puede ayudar el procedimiento decisorio. El único valor que parece rescatar el autor es el de orden; es decir: aquello que conserva la unidad del Estado. Pero tal concepto se revela tanto o más vago que el de vida –por caso- desde el momento en que todo orden político puede ser utilizado para múltiples fines.

Proceso de neutralización técnica del Estado

Las leyes se independizan de preconceptos sustantivos para pasar a depender de una decisión estatal. Pero (como afirma el autor en *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, 1938) “*auctoritas, non veritas*”; esto es:

no se fundan en ninguna verdad objetiva trascendental, sino en la mera discreción de la autoridad. Retoma en este texto, por lo tanto, el problema de la legitimidad de tales decisiones, que, mientras sigan desprovistas de una creencia legitimante, pasan a depender meramente de su eficacia para resolver problemas:

Un Estado técnico neutral de esta especie puede ser tolerante o intolerante; en ambos casos sigue siendo neutral. Su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica (...). La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento (Schmitt, 2002; 44)

A esto se refiere Schmitt cuando habla del paso de la trascendencia a la inmanencia: la máquina halla ahora su derecho y su valor en sí misma; en su propia eficacia para resolver la paz y seguridad de la unidad política. Pero el criterio de eficacia en la era moderna –es decir, luego de que Hobbes abriera paso a las reservas individualistas de libertad de conciencia- es siempre discutible, lo cual vulnera la legitimidad de cualquier régimen. De modo que, el riesgo que trae aparejada esta inmanentización es que se termine erosionando la autoridad del soberano. Este riesgo se ve exacerbado ante la emergencia del estado de excepción, porque allí el soberano –justamente por estar fuera de la legalidad- pierde fácilmente su legitimidad. Es decir, en ese momento, puede haber conflicto en cuanto a quién debe fundar un nuevo orden que represente al pueblo.

A resultas de todo este proceso, el Leviathan se convierte en una máquina sin espíritu, sin capacidad de decisión política. Y su falta de eficacia hace que pierda legitimidad. El efecto histórico de este proceso ha sido el siguiente: todos los grupos que se diferencian entre sí al interior del Estado se unen en su hostilidad hacia él. Partidos políticos, sindicatos, etc., como poderes invisibles e incontrolados -por lo tanto peligrosos, en la medida en que tienen poder pero no responsabilidad de gobierno-, se sirven del Leviathan para destruirlo. Con lo cual, las instituciones del liberalismo se convierten en poderes antiliberales que se alían contra el Leviathan. Así es como el pluralismo de partidos destruye al Estado liberal.

Representación- necesidad de una autoridad personal

Schmitt se lamenta de que no haya, como en el antiguo régimen, un fundamento sustancial para la representación en base al cual pretender legitimidad. La idea de la ley, aunque pueda ponerse como fundamento último, no tiene la misma fuerza que aquel otro. Junto con el pluralismo de valores propio de la modernidad y la independencia de juicios surgen múltiples conceptos que pueden ocupar ese lugar.

En la democracia moderna es necesario un concepto de soberanía que trascienda las voluntades individuales y que encarne de una forma específica el principio de identidad del pueblo. Pero la manera de canalización de este principio, por ser inmanente, ya no es indiscutida como antes. Por eso, la soberanía viene a resolver –aunque siempre precariamente- la tensión entre identidad y representación. La Constitución que surja representará una idea trascendental: el principio de identidad del pueblo.

Sobre la necesidad de un principio trascendental de autoridad

Para Schmitt el orden no puede depender de actores individuales porque sucumbiría a causa del conflictivo pluralismo de valores (que no se resuelven con acuerdos de compromiso). Por ello requiere de un trasfondo institucional que no sea el mero reflejo de los intereses de la sociedad. Las instituciones se articulan entre sí y responden a un centro de poder. Dentro del Estado de derecho las instituciones delimitan funciones en cierta jerarquía. Las decisiones, por lo tanto, serán tomadas por individuos sólo en su rol de funcionarios de la ley. Por ello no serán por completo arbitrarias, en el sentido de emanar sólo de una voluntad personal, sino que brotarán de un “cargo” institucional.

Dado que el vacío de sentido del poder representa el mayor problema para Schmitt, el autor considera que el Estado moderno necesita fundar un principio trascendental de autoridad de manera de emanciparse del conflicto faccioso de intereses y conservar su unidad. Dicho principio depende de una decisión que determine una determinada representación de la “voluntad del pueblo”. Esa decisión se plasma en una Constitución. Ésta institucionaliza esa representación y al hacerlo la hace valer como fuente de autoridad. De esta

forma se articula el sistema institucional y legal con la capacidad de decisión, y se resuelve el conflicto de intereses mediante la jerarquía.

Conclusiones

Carl Schmitt nos enfrenta con el punto ciego de todo ordenamiento político: la excepción y la soberanía. Lo trágico de estos conceptos es que nos demuestran que el sistema legal en el que creemos resguardarnos de la contingencia, salta por los aires en el momento en que más vulnerables somos: ante la emergencia de lo inesperado. Cuando esto acontece, afirma Schmitt, no se puede contar ya con el derecho sino sólo con la voluntad personal de quien ejerce la autoridad. El riesgo de una apuesta voluntarista tal es, claramente, que deriva en un problema de confianza: ¿A quién delegar un poder ilimitado? ¿Qué nos garantiza que ha de usarlo para resguardar el orden y no para convertir la excepción en regla? Ante estas preguntas, parecieran caber sólo respuestas vagas: o bien la ligazón entre el acto soberano y el resguardo del orden estatal sólo se corrobora *a posteriori* y en tal caso -dado que las competencias del soberano ante la excepción son irrestrictas por su esencia- la conversión de la excepción en regla no se puede prever ni evitar. O bien lo que legitima –y obliga a obedecer- la decisión del soberano es que la ejecute desde una función estatal (es decir, habilitada por la Constitución), más allá de lo que decida y del tiempo que dure la excepción... Y en este caso, no sólo tampoco hay límite temporal ni de contenido a sus decisiones. Sino que además de imprevisibles e inevitables éstas se tornan irrefutables *a posteriori*. Hasta aquí el costado angustiante al que nos arrima la soberanía. Pero este enunciado trágico contiene también un costado de profunda afirmación vital. Sólo la excepción instauro la novedad en el mundo. Sólo gracias a la excepción es posible la radical espontaneidad. De manera que la imperfección del hombre –aquella que hace saltar sus propios sistemas de previsión- es el reaseguro de su libertad y de su creatividad. Cuando lo excepcional irrumpe el hombre se ve obligado a la inevitable e incesante tarea de reconstruir un orden a partir de la nada.

El autor comprueba de manera teórica y vive en carne propia los terribles resultados que el ejercicio de un poder sin controles puede acarrear. De ello no nos salva, claro está, la afirmación de ningún valor absoluto, sagrado e

inviolable, como comprueba en *La tiranía de los valores*. Pero, sin embargo, tal vez la apuesta por algún contenido sustancial que sea capaz de poner coto a los usos inhumanos del poder sea todavía necesario, aun siendo conscientes del relativismo de todos los valores (o, mejor aun, admitiendo el valor arbitrario y relativo de todo valor). En este sentido no queda claro cuál es el criterio primordial para Schmitt a la hora de definir una postura política. Tal vez podría deducirse que la prioridad para él debe ser siempre la mantención del Estado, es decir, la persistencia de un orden eficaz. Pero, ¿con qué fin? El criterio de orden –y más aún el de eficacia- es tanto o más ambiguo que, por ejemplo, el de vida (que fue tergiversado por el racismo al punto de convertirlo en causa de muerte del enemigo) y puede llevar a las mismas atrocidades.

Es síntesis, el problema del valor persiste aunque se lo trate de eludir. 

Referencias bibliográficas

IRIBARNE, Manuel Fraga (1962): *Carl Schmitt: el hombre y la obra*, en http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_122_005.pdf

KANT, Immanuel, *Teoría y práctica* (1999), Tecnos, Madrid.

MANIN, Bernard (2003): *Carl Schmitt, ¿el “mejor enemigo del liberalismo”?*, en http://www.politicaygobierno.cide.edu/num_anteriores/Vol_X_N2_2003/Manin.pdf

SCHMITT, Carl (1990): *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid.

_____ (1998): *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.

_____ (2002): *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Editorial Struhart & Cía, Buenos Aires.

_____ (2006): *El concepto de lo político*, Editorial Struhart & Cía, Bs As.

_____ (2009): *La tiranía de los valores*. Hydra, Buenos Aires.



Betsabé Pap es licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora asistente del Programa de Historia Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) desde 2007, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria de nivel inicial de ANPCyT. Investigadora asistente en el proyecto PICT 2007. Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA).

ARTÍCULOS

NATURALEZA HUMANA Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE D. HUME

Human Nature and Reason in the Philosophy of D. Hume

Romina V. Pulley

UNMdP – CONICET

Resumen

En general, se reduce la doctrina humeana a un escepticismo radical basado en la crítica y el consecuente rechazo de ciertas nociones fundamentales de la metafísica tradicional tales como sustancia, yo o causalidad. Sin embargo, esta lectura implica una reducción de los matices propios de la filosofía de Hume. En efecto, Hume no propuso simplemente una crítica de los conceptos metafísicos sino una nueva concepción de la razón basada en la idea de una naturaleza humana más cercana a lo pasional e instintivo que a lo racional. En este trabajo se explora la concepción humeana de la naturaleza del hombre a partir de ciertas características que Hume presenta como propias de ella: la uniformidad, la existencia de ciertos principios originales y la relación de la razón con las pasiones. Esto permitirá observar que la crítica humeana a la razón en el sentido tradicional maneja una concepción de 'razón' diferente. En el contexto de su filosofía, la razón es naturalizada, orientada por las necesidades propias de la especie humana y no un instrumento ajeno a lo pasional e instintivo.

Palabras claves: Naturaleza humana, Razón, Pasión.

Abstract

In general, Hume's doctrine is reduced to a radical skepticism based on criticism and the consequent rejection of some fundamental concepts of traditional metaphysics such as substance, self or causation. However, this reading implies a reduction in the nuances of the Hume's philosophy. In fact, Hume did not propose simply a critique of the metaphysical concepts but a new conception of reason based on the idea of human nature closer to the passionate and instinctive than rational. This paper explores the humean conception of human nature from certain characteristics that Hume presents it as their own: uniformity, the existence of certain original principles and the relationship of reason and passion. This one will notice the humean critique of reason, in the traditional sense, manages a different conception of 'reason'. In the context of his philosophy, the reason is naturalized, guided by the needs of the human species and not an instrument outside the passionate and instinctive.

Keywords: Human Nature, Reason, Passion.

Introducción

Las primeras repercusiones del *Tratado de la Naturaleza Humana*, publicado en 1739, aparecieron cerca de veinticinco años luego de su publicación con las críticas de los representantes de la *Escuela Escocesa del sentido común*, en especial Thomas Reid y James Battie. Ellos comenzaron la interpretación de Hume como un filósofo escéptico cuyos razonamientos sólo eran la culminación lógica de los argumentos presentados por Locke y Berkeley. Esta lectura de Hume se mantuvo hasta mediados del siglo XX con la publicación de la obra de Norman Kemp Smith “*La Filosofía de David Hume*” (Kemp Smith, 1941). Allí, Kemp Smith respondía a las críticas de la lectura tradicional de Hume argumentando que tal interpretación no tenía en cuenta un elemento central de la filosofía humeana: el naturalismo, esto es, la apelación a cierto dinamismo propio de la naturaleza humana que nos impulsa a formar creencias tales como la referida a la existencia de los objetos exteriores o en un yo simple y continuo sustrato de todas nuestras percepciones, a pesar de la impotencia de la razón para justificarlas mediante argumentos. Como es sabido, Hume ataca los conceptos de sustancia, causalidad y yo al sostener que ninguno de esos conceptos respeta el principio empirista de derivación según el cual toda idea, para ser significativa y relevante, debe, en última instancia, referirse a una impresión¹. Esto significa que, conforme la crítica humeana, ni la idea de sustancia ni la de un yo o la de causalidad cuenta con el respaldo de una impresión y esto es puesto en evidencia por la razón.

Sin embargo, no podemos evitar formar esas creencias y esto se debe, no a la razón, impotente en estos casos, sino al dinamismo de la naturaleza humana, pasional o instintiva y no racional. Esto significa que Hume invirtió los papeles que tradicionalmente se adscribían a la razón y a las pasiones y en su doctrina, a la primera le corresponde someterse a las segundas. De ahí que Kemp Smith proponga, como clave interpretativa de la filosofía humeana, el principio de subordinación. Este principio se apoya en la afirmación humeana de que “*la razón es y debe ser, sólo esclava de las pasiones*” (Hume, 1984: 415)

¹ En el esquema humeano, las impresiones, salvo las pasiones, provienen siempre de la afección de los sentidos, no se trata de ningún tipo de intuición de la razón.

y, por lo tanto, que la formación de las creencias fundamentales en los procesos cognitivos o en los juicios morales es producto del aspecto instintivo de la naturaleza del hombre y no de la razón.

Ahora bien, a pesar de que la interpretación de Kemp Smith representa un enorme avance con respecto a la lectura tradicional en lo que hace al estudio de la filosofía humeana, deja sin explicar adecuadamente a qué se refiere Hume con ‘naturaleza humana’. Sin embargo, el propio Hume, a pesar de su intención de fundar una filosofía moral cuyo objeto es justamente la naturaleza del hombre y de su insistencia en comprenderla y establecer sus límites y capacidades, no define nunca claramente lo que entiende por ‘naturaleza humana’. De ahí que el objetivo de este trabajo sea explorar esa noción a partir de de ciertas características que Hume presenta como propias de ella: la uniformidad, la existencia de ciertos principios originales y la relación de la razón con las pasiones. Esto permitirá observar que la crítica humeana a la razón en el sentido tradicional no se limita a sostener que debe ser esclava de las pasiones sino que Hume maneja una concepción de ‘razón’ distinta. En el contexto de su filosofía, la razón es una razón naturalizada, orientada por las necesidades propias de la especie humana y no un instrumento ajeno a lo pasional e instintivo.

La uniformidad de la Naturaleza Humana

La empresa filosófica de Hume no se reduce a criticar y rechazar los conceptos de la filosofía anterior, en especial la racionalista, sino que involucra también un proyecto cuyo objetivo es estudiar y comprender la naturaleza humana y establecer principios generales respecto de ella.

Para lograr tal objetivo, ha de suponerse que existe cierta uniformidad en la naturaleza del hombre pues si no fuera así difícilmente podrían establecerse esos principios generales. Esto, a su vez, implica concebir esa naturaleza humana de un modo determinado lo cual, a primera vista, podría significar una dificultad para Hume habida cuenta que parece no poder evitar cierto sustancialismo al concebirla como algo uniforme e inalterable, tal como deja entrever en pasajes como el siguiente:

La humanidad es a tal punto igual en todos los tiempos y lugares que la historia no nos informa nada nuevo o extraño acerca de este tema. Su función principal es sólo la de descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana (...) y llegar a conocer las fuentes regulares de la conducta humana. (Hume, 1939: 97- 98)

Declaraciones como esta última provocaron la objeción a Hume de carecer de sentido histórico al sostener que la gente no cambia a lo largo del tiempo. Sin embargo, Hume no afirma que la naturaleza humana nunca cambie sino que cualquier cambio puede ser explicado apelando, como se verá luego, a ciertos principios naturales que permanecen constantes.

Por otra parte, si se atiene a lo descrito en los párrafos anteriores, podría pensarse que la tan mentada naturaleza humana, aunque observable siempre en la experiencia, es algo estático, permanente, una especie de sustrato que se manifiesta en el curso de la historia general.

Sin embargo, Hume no presupone un concepto metafísico, una esencia material o espiritual invariable pues esto obviamente equivaldría a adoptar el concepto de sustancia al que atacó de forma contundente sobre todo, a lo largo del *Tratado*.

En efecto, una de las críticas más importantes a la metafísica es la llevada a cabo contra la noción de sustancia entendida como un sustrato permanente e inalterable. Partiendo del principio de derivación o copia según el cual una idea, para ser verdadera, en el sentido de referirse a algo existente, debe provenir siempre de una impresión, Hume argumenta que la noción de sustancia carece de inteligibilidad. Esto es así porque no nos es posible tener una impresión de ningún sustrato, de modo tal que ese concepto no tiene, finalmente, asidero alguno en la experiencia y es sólo una ficción ideada por los filósofos.

Por el contrario, cuando Hume se refiere a la “naturaleza humana” siempre lo hace a partir de observaciones empíricas y no de un concepto a priori. Esto es, cuando analiza la naturaleza humana aplica el método experimental de las disciplinas científicas de su tiempo lo cual equivale a rechazar las hipótesis racionalistas acerca de cualquier sustancia material o espiritual y al mismo tiempo evitar cualquier juicio a priori acerca de la naturaleza del hombre. Por otro lado, se refiere a tendencias regulares, constantes, en especial a ciertos principios generales que denomina “principios naturales” los cuales explican la conducta de los hombres aunque no

completamente, pues también influyen en el comportamiento de los individuos otros factores como las costumbres de la sociedad en la que viven, el sexo, la edad, etc.²

De modo que el concepto de naturaleza humana de Hume no permite hablar de sustancialismo aunque es necesario aclarar a qué se refiere con ‘natural’ y, sobre todo, cuáles son esos principios generales, observables en la experiencia y responsables de ordenar la vida humana al empujar a la mente de una idea a otra y formar ciertas creencias que no resisten el análisis escéptico de la razón pero que son inevitables. En este sentido, aunque Hume define de modos diferentes ‘creencia’, todos ellos tienen en común sostener que se trata una idea que se vuelve más vívida al asociarse a una impresión presente y que se distingue de la mera concepción o ensoñación de la imaginación. La creencia es, dice Hume, *“una cierta afección o sentimiento; es decir, algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder”* (Hume, 1984: 624)

A lo largo de sus análisis, Hume habla de varias creencias como ‘naturales’ y esto lleva a pensar en inconsistencias pues utiliza el adjetivo ‘natural’ para tanto a creencias imprescindibles e inevitables para nosotros (por ejemplo, en la existencia del mundo externo) como a otras que, él mismo afirma, son evitables (la creencia en la existencia de Dios). En este sentido, las creencias son naturales en la medida en que sus causas y fundamentos se hallan en la propia naturaleza humana.

Sin embargo, esta descripción es aún muy vaga y no explica la relación con esos principios que dan uniformidad a la naturaleza del hombre. Para Hume, existen muchos principios naturales, es decir, tendencias de los hombres a actuar de cierta manera frente a determinadas situaciones; pero sólo algunos son, además, principios originales y universales³. Y en relación a esto, sólo las creencias que resultan de esos principios originales son naturales en un sentido fuerte, esto es, generales, inevitables e imprescindibles y, por esto, inseparables

² Cf. Hume, 1939: 101. Allí Hume sostiene que incluso es posible hallar acciones que *“parecen no tener ninguna conexión con cualquiera de los motivos conocidos y que son excepciones a todas las normas de conducta establecidas para el gobierno de los hombres”*

³ En rigor, se trata de principios generales, compartidos por todos los seres humanos en cuanto pertenecientes a la misma especie aunque pueden admitir excepciones o su influencia en la formación de creencias puede verse disminuida o suspendida momentáneamente por acción de otros factores.

de la especie (Cf. Hume, 1984: 484) lo cual las ubica más allá de cualquier duda escéptica. De ahí la utilidad de distinguir esas creencias fundamentales⁴ a fin de acceder a la noción humeana de “principio original”.

En esta línea interpretativa, fue Kemp Smith quien utilizó por primera vez la expresión ‘creencia natural’ en relación a la existencia del cuerpo y afirmó que se trata de una creencia en tanto “*se debe a instintos o propensiones últimas que constituyen la naturaleza humana*” (Kemp Smith, 1941: 151); una creencia de este tipo no depende en absoluto de la razón y forma parte de un conjunto más amplio de creencias naturales en el sentido fuerte (entre las que se incluyen, en especial, la creencia en la relación causal y en la identidad o unidad del yo). Sin embargo, Kemp Smith no explica cuáles son los criterios que debe satisfacer una creencia para formar parte de este grupo, es decir, cómo determinar si se trata de una creencia fundamental. De ahí la necesidad de considerar las diferentes formas en que Hume utiliza la palabra ‘natural’.

Él mismo acepta que este término se utiliza de los modos más diversos (Hume, 1984: 474) y existen en Hume al menos tres usos de esa palabra: en el sentido de ‘normal’ o ‘común’; para referirse a ‘parte de la naturaleza’ y, por último, como ‘inseparable de la especie’.

En el primer sentido, ‘natural’ equivale a ‘común’ como opuesto a lo raro o poco habitual (Cf. Hume, 1984: 474) de manera que una creencia que fuera natural de este modo podría muy bien no ser inevitable.

En el segundo caso, Hume utiliza la palabra ‘natural’ como opuesta a ‘artificial’ cuando se trata de ciertas invenciones que, por estar estrechamente relacionadas con rasgos de la naturaleza humana, pueden ser denominadas, justamente, ‘naturales’. Tal es el caso de la justicia que es un “*artificio de los hombres*” (Hume, 1984: 484). No obstante eso se trata de un artificio imprescindible para la vida humana. Los individuos no podrían, por su constitución física, sobrevivir aisladamente y sólo a través de la sociedad ellos pueden mejorar su situación de indefensión. La justicia, en tanto establece las reglas de obediencia que permiten la convivencia, es una invención aunque indirectamente se convierte en “*absolutamente necesaria*” y en ese sentido

⁴ Llamaré a estas creencias ‘fundamentales’, esto es, si cumplen con el requisito de ser inevitables, imprescindibles, generalizadas a todos los seres humanos en cuanto pertenecientes a una misma especie.

puede decirse que “*es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originales*” (Ídem).

Esos principios originales a los que se refiere Hume y que dan uniformidad a la naturaleza humana son los principios naturales y, además, últimos, en tanto no es posible ir más allá de ellos en la experiencia, es decir, no podemos “*explicar sus causas*” (Hume, 1984: 624) ni “*dar explicación alguna de ellos*” (Hume, 1984: 590).

Pero no todas las creencias son inevitables, imprescindibles y universales sino sólo aquellas que surgen exclusivamente de la especie humana. Y este es el tercer modo en que Hume utiliza el término ‘natural’; como propio o inseparable de la especie.

Si una característica es inseparable de la especie, se sigue que cualquier miembro de ese grupo debe poseer esa característica y que no podría prescindir de ella sin dejar de ser miembro de dicha especie. Una creencia natural en este sentido sería entonces fundamental, puesto que derivaría directamente de ciertos principios o características originales de la especie humana que aún quedan por establecer.

Por empezar, parece claro que un principio de este tipo debe ser último, general y debe asimismo explicar los aspectos centrales de la vida humana. Sin embargo, resulta muy difícil determinar de manera exacta cuántos y cuáles son esos principios; el propio Hume, a pesar de mencionarlos en varias oportunidades no brinda una enumeración de ellos. Un intento por catalogar los aspectos de la naturaleza humana que Hume considera ‘originales’ fue llevado a cabo por Christopher Berry (1982:59) quien enfatiza la importancia de clarificar aquellos elementos que en la filosofía humeana aparecen como principios constantes. Con este propósito, Berry enumera cerca de treinta rasgos de la naturaleza humana que Hume, a lo largo de sus obras, considera constantes aunque la lista no es exhaustiva. De ellos, veinte aparecen en el *Tratado* e incluyen la simpatía, la solidaridad, la benevolencia, el resentimiento, el egoísmo, el amor a la vida, la bondad hacia los niños, la credulidad, la curiosidad, el apetito general del bien y la aversión del mal, el desagrado por los cambios repentinos y bruscos, la preferencia por lo cercano sobre lo lejano, la inclinación a la verdad, la formación de hábitos, el sentido de la moral, la inferencia de relaciones causales (esto es, la tendencia a asumir que lo no

experimentado se asemeja a lo experimentado, pues a partir de esta tendencia es que, finalmente, se llevan a cabo las inferencias causales), etc. Entre los que aparecen en el resto de los trabajos de Hume es posible hallar referencias a la arrogancia, el deleite por la libertad, la tenacidad de la memoria, la atracción entre los sexos, etc (Berry, 1982:60). Otro principio, aunque no mencionado por Berry, es la tendencia a asociar ideas.

Como puede notar el lector, se trata de principios extraídos sólo de la experiencia, esto es, características del comportamiento humano que aparecen regular y constantemente. Sin embargo, entre los rasgos mencionados existe una diferencia importante que Berry no parece tener en cuenta. Algunos de ellos sólo son meros rasgos comunes a gran parte de los seres humanos como en el caso de la credulidad. Otros no funcionan como principios originales dado que pueden ser explicados apelando a otro principio como sucede con el sentido de la moral pues éste puede ser explicado a partir del principio de simpatía dado que *“la simpatía es la fuente principal de distinciones morales”* (Hume , 1984: 618). Del mismo modo, la curiosidad es derivada del desagrado que nos provocan los cambios bruscos y repentinos porque generan en el hombre una duda, *“una modificación del pensamiento”* (Hume , 1984: 453) y este malestar se asocia a la novedad que nos lleva a interesarnos por él.

Por otra parte, en la enumeración de Berry existen algunos principios originales en el sentido de que no pueden, a su vez, ser explicados por otros: el egoísmo, la simpatía y la tendencia a formar hábitos. El egoísmo, en tanto cuidado de sí, es inexplicable en sí mismo aunque a su vez, da cuenta de muchos aspectos de la vida humana, por ejemplo, el origen de la sociedad y la justicia. Del mismo modo, la simpatía, un elemento clave para la moral humeana, también explica la mayor parte de nuestras pasiones y decisiones morales pero no puede, a su vez, ser explicada por otro principio.

La tendencia a formar hábitos, por su parte, adquiere relevancia cuando se trata tanto del conocimiento como de la acción. El hábito o costumbre es quien finalmente lleva a la imaginación a formar creencias.

Ahora bien, para Hume, las creencias que resultan de estos principios originales serán naturales en el sentido de inseparables de la especie humana, tal como sucede con la creencia en la existencia del mundo externo. Esta creencia en particular, argumenta Hume, no proviene de nuestros sentidos o de

la razón. De hecho, esta última nos dice que sólo somos conscientes de una serie de percepciones aisladas y dependientes de la mente e incluso es incapaz de darnos “*seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos*” (Hume, 1984: 193). Hume concluye que no es otra cosa sino la imaginación la responsable de esta creencia fundamental. Cuando nos hallamos frente a objetos que poseen ciertas cualidades, la imaginación nos lleva a atribuirles una existencia externa. Del mismo modo, cuando observamos constancia y coherencia atribuimos a los objetos una existencia distinta e independiente de nuestras representaciones. Tenemos, dice Hume, la tendencia o propensión a unir percepciones aisladas en la representación de una existencia continua y constante. Si careciéramos de tal propensión, nunca podríamos atribuir identidad a ningún objeto. De modo que hay una tendencia natural de la imaginación a conducirnos a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Sin embargo, a continuación Hume explica que a pesar de tal propensión sólo hace falta una pequeña dosis de razonamiento para socavar la idea de existencia continua. Pero incluso este ejercicio de la razón no puede sostenerse durante mucho tiempo pues nunca puede extraerse completamente la creencia en la existencia del mundo externo.

Esta opinión está tan profundamente enraizada en la imaginación que no es posible desarraigarla, y ello no lo conseguirá nunca ninguna forzada convicción metafísica de la dependencia de nuestras percepciones. (Hume, 1984: 214)

Queda claro que esta propensión o tendencia a creer en el mundo externo es natural en el sentido del “inseparable de la especie”. La mente está constituida de tal modo que cuando se encuentra frente a ciertas circunstancias, se inclina a asignar a las percepciones similares una existencia externa. La propensión que genera tal creencia es uno de esos últimos e inexplicables principios naturales y, de este modo, estamos en condiciones de establecer un criterio para distinguir principios originales de aquellos que no lo son: será original aquel principio que sea último, es decir, inexplicable, a su vez, por otro principio y que dé por resultado una creencia fundamental.

Estos principios originales dan uniformidad a la naturaleza humana, la orientan, conducen a los hombres actuar de determinada manera en ciertas circunstancias. Sin embargo, es preciso recordar que se debe ser prudente al

respecto pues estos principios, si bien ordenan el comportamiento de los individuos ven modificada su influencia conforme a toda una variedad de particularidades, como las costumbres de la sociedad, la edad, etc. Además, es necesario aclarar que la uniformidad de la naturaleza humana es ella misma también contingente; los principios originales son propios de la especie pero nada impediría que cambien en el proceso de evolución, por ejemplo. Dicho de otro modo, la naturaleza humana es *de hecho* de una forma pero podría haber sido de otra y sus principios y tendencias más generales son contingentes. En ese sentido, el programa filosófico de Hume adopta la uniformidad de la naturaleza como una hipótesis que se deberá contrastar constantemente con los datos de la experiencia. Al mismo tiempo, la teoría gnoseológica humeana deberá incluir la acción de esos principios naturales en la formación de las creencias lo cual llevará a criticar el papel de la razón respecto de la parte más instintiva del hombre.

Razón y Pasión

Otra de las características sobresalientes de la naturaleza humana de acuerdo con Hume es la referida a la relación entre la razón y la pasión. Las pasiones son para Hume impresiones pero, a diferencia de las sensaciones que son externas en tanto provenientes de los sentidos, pertenecen a la experiencia interna y abarcan toda clase de sentimientos y emociones. El hombre, al enfrentarse con el mundo desde el conocimiento y la acción, cuenta no sólo con un aspecto racional. También dispone de pasiones, sentimientos y emociones irreductibles a la razón y que participan de manera activa en lo que hace a la formación y justificación del conocimiento así como también a la fundamentación de los juicios morales.

Esos elementos distintos de la razón son comunes a todos los seres humanos en tanto pertenecientes a la misma especie y obligan al hombre a formar inevitablemente creencias, a actuar o a formular determinados juicios morales.

Sin embargo, la relación entre uno y otro ámbito de la naturaleza humana- la razón y las pasiones- no es simétrica. Es bien conocida la declaración de Hume, llamada el “*slave-passage*”, en la que manifiesta que el

papel de la razón no es otro que el de someterse a los dictados del aspecto pulsional del hombre: *“la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”* (Hume, 1984: 415)

Sin embargo, esto requiere ciertas aclaraciones respecto a qué aquí el término ‘razón’ y para ello conviene reseñar brevemente el contexto en el que se inserta la concepción humeana.

Hume menciona el combate entre pasión y razón y afirma que en tal disputa por lo general se toma partido a favor de la segunda *“afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón”* (Hume, 1984:413) Entre los filósofos que por ese entonces participaban en la discusión respecto del papel de la razón y los sentimientos en los aspectos teórico y práctico de la vida humana, se encuentran, por un lado, los “racionalistas” y por otro, los “sentimentalistas”. En el primer caso se trató de pensadores como Ralph Curdworth y Samuel Clarke quienes consideraban a la razón como una facultad intuitiva y ordenadora que captaba las leyes del orden físico y humano. En ese contexto, no es de extrañar que consideren los aspectos pulsionales del hombre como prescindible en la explicación tanto del conocimiento como de la moral; más aún, como contrarios a la razón y por tanto a la naturaleza humana real, aquello que lo distingue de otras especies.

Por su parte, los sentimentalistas, entre los que se encontraban Shaftesbury, Butler y Hutcheson, promovían, en especial en lo que hace a las cuestiones morales, la concepción del hombre como un ser movido por sentimientos. Hutcheson, por ejemplo, considera que la benevolencia es el disparador de cualquier acción moral y que todos los hombres comparten en algún grado ese sentimiento aunque la principal característica de la naturaleza humana es el egoísmo entendido como el cuidado de la propia persona.

Hume, aunque más cercano a los sentimentalistas, conserva un papel para la razón en los asuntos morales y con eso evita caer en un irracionalismo extremo; le quita el dominio absoluto en las acciones y le reserva sólo la función de comprobar la adecuación de los medios a los fines. Sin rechazar totalmente a la razón, pues reconoce, además, que puede influir en las acciones brindando información fáctica, la limita respecto del papel que tradicionalmente se le había asegurado.

Esta posición fue extendida por Hume de la esfera moral a los ámbitos restantes de la actividad humana, en especial al conocimiento. En este sentido, Kemp Smith sostiene firmemente a lo largo de su obra que la filosofía de Hume tiene por característica principal la total subordinación de la razón al instinto o sentimiento.

Esto, sin embargo, no es totalmente correcto pues Hume le asigna a la razón un papel en las funciones cognitivas que no sólo se limita a las ciencias demostrativas y a las relaciones entre ideas. Por el contrario, influye en las acciones y en las cuestiones de hecho aunque, como veremos luego, a partir de un concepto de razón diferente del que mantenía la tradición racionalista. Conviene, entonces, tener presente que si bien Hume otorga a la pasión y al sentimiento un papel central en su filosofía, esto no significa que la razón quede completamente al margen de las cuestiones gnoseológicas o de aquellas de orden práctico. Se trata de funciones diferentes y no le corresponde a la razón operar como guía en la vida práctica ni tiene la última palabra en lo que hace al conocimiento. Sin embargo, esto esconde un problema. Cuando se dice que en la filosofía de Hume la razón no tiene un papel predominante o, mejor aún, cuando se afirma que la razón debe supeditarse a los dictados de la pasión, es necesario tener presente a qué concepto de ‘razón’ se refiere Hume. Esto adquiere especial relevancia cuando se considera que el filósofo escocés nunca define explícitamente a la razón salvo como “*un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas*” (Hume, 1984: 179) y que sólo la contrapone a otras funciones como la imaginación y la pasión o a la experiencia.

En este sentido, considero que Hume amplía el concepto de racionalidad o, más exactamente, lo naturaliza y lo contrapone a la razón de la tradición, sobre todo, cartesiana. La razón, para Hume, no está comprometida con lo puramente deductivo sino que se incrusta en la vida humana, responde a las necesidades vitales de los hombres, a sus pasiones y afectos. El conocimiento razonable es aquel que se conforma a los principios originales y su finalidad está dada por la necesidad de controlar el medio en el que el hombre se desenvuelve. La razón ya no es un don de la divinidad y fuente del conocimiento cierto e indubitable.

Esto equivale a cambiar diametralmente la concepción del hombre pues ya no se tratará de un ser ordenado por la razón y obligado a luchar contra aquello

que lo asemeja a las demás criaturas; la existencia humana ya no debe ser vista como un conflicto entre pasión o deseo y razón. De ahí que Stroud (1986: 172) sostenga:

Lo que está intentando mostrar es que la razón, como se la entiende tradicionalmente, no es la fuerza dominante en la vida humana. Si lo fuera, toda creencia, todo discurso y toda acción desaparecerían y la naturaleza pondría fin en poco tiempo a la miserable existencia del hombre.

Se trata, entonces, no de investigar si los hombres conocen y actúan conforme a una imagen a priori sino cómo funcionan de hecho. Pero, reitero, esto no significa que Hume niegue a la razón un papel en lo que hace al conocimiento y la acción pues el hombre es *“un ser racional, y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde”* (Hume, 1939: 7).

De modo que la doctrina humeana respecto del conocimiento se encuentra comprometida con la limitación del papel de la razón, es decir, con una concepción diferente de la misma relacionada con las pasiones. Éstas últimas tendrán una influencia mucho mayor que en cualquier otro filósofo moderno y llegará a los sitios en los que la razón es impotente. Resta, sin embargo, aclarar a qué se refiere Hume con el término ‘razón’ y ese será el objetivo del apartado siguiente.

La naturalización de la razón

Como notará el lector, es tema de controversias el rol que la razón juega en relación a la creencia y la acción. Existe en lo que hace a esta cuestión, una interpretación tradicional conforme a la cual Hume argumenta que la razón no puede determinar ninguna creencia o acción en la vida humana y que cualquier decisión o juicio sólo proviene de la parte instintiva del hombre. Sin embargo, esta interpretación trae como consecuencia ciertas inconsistencias en la filosofía de Hume, es especial en el *Tratado*. En efecto, en el libro I del *Tratado*, Hume se dedica principalmente a mostrar que nuestras creencias fundamentales- en el mundo externo o en la identidad y unidad del yo, por ejemplo- no son adquiridas a través de la razón sino por la imaginación bajo la influencia del hábito o la costumbre. En este sentido, puede citarse el siguiente pasaje:

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. (Hume, 1984: 92)

Por otro lado, en el libro III y en la parte III, sección tres del libro II, Hume argumenta que la razón por sí sola no puede producir ninguna acción o dar origen a volición alguna. Luego, utiliza la conclusión de este argumento en el libro III, parte I, sección primera para mostrar que cualquier regla moral no es una conclusión proveniente de la razón.

Para quienes sostienen la lectura tradicional, el *Tratado* constituye un continuo ataque a la razón al mostrar que no puede ser causa ni de nuestras creencias fundamentales ni de ninguna acción o juicio moral. Sin embargo, esta lectura conduce a inconsistencias pues Hume parece no tener en cuenta, en los libros II y III del *Tratado* las conclusiones a las que llegó en el libro I. En efecto, el primer libro culmina rechazando que la razón cumpla un papel determinante en las inferencias causales. No obstante eso, en los dos libros siguientes, a la razón le cabe, en las cuestiones prácticas, la tarea de informarnos acerca de las cuestiones fácticas referidas a la adecuación de los medios a los fines que se persiguen y con respecto a los posibles efectos de las acciones. Sin embargo, esto último exige inferencias causales que, conforme el libro I del *Tratado*, la razón no puede hacer.

Pero Hume, aunque parezca extraño, realiza la siguiente afirmación en el libro III:

En sentido estricto y filosófico la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta en objeto adecuado para aquella o *descubriendo la conexión de causas y efectos*, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión. (Hume, 1984: 459)

Por otro lado, en el libro II Hume afirma que la razón no sólo produce juicios acerca de causas y efectos sino que incluso no es nada más que el descubrimiento de tales conexiones.

De este modo, en los libros II y III Hume parece negar lo que había afirmado tan vehementemente en el libro I; esto fue lo que llevó a muchos

críticos de Hume a denunciar inconsistencias entre las partes del sistema filosófico humeano.

Frente a estas críticas, Kemp Smith (1941) propuso una clave interpretativa según la cual el primer libro del *Tratado* fue escrito con posterioridad a los otros dos y que en el pasaje cambió su concepto de ‘razón’. Pero aunque se aceptara que Hume no fue capaz de notar las inconsistencias, la explicación de Kemp Smith no parece adecuada porque existe un conflicto similar entre las dos *Investigaciones*⁵ las cuales fueron ambas escritas luego del *Tratado*. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume afirma nuevamente lo establecido en el libro I del *Tratado*: “Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Su origen proviene totalmente del hábito y la experiencia” (Hume, 1939: 64). En la *Investigación sobre los principios de la moral* (1945), Hume repite el argumento de que la razón no es causa de la acción aunque sostiene que tiene un rol en la producción de creencias acerca de relaciones causales.

Pero más allá de esto, si se acepta esta lectura tradicional el conflicto no se limita a las discrepancias entre las *Investigaciones* o entre los libros del *Tratado*. En el propio libro I existen dificultades alrededor de términos relacionados a ‘razón’ tales como ‘razonamiento’ o ‘inferencia’ o el verbo ‘razonar’. En efecto, por un lado la razón es incapaz de formar creencias, pero por el otro, describe la transición a la creencia acerca de lo no observado como una “inferencia”. Por ejemplo, Hume afirma que “luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro” (Hume, 1984: 88).

A esto se agrega que Hume dedica toda una sección del *Tratado*, denominada “De la razón en los animales”, al modo en que los animales, al igual que nosotros, razonan e infieren la existencia de objetos exteriores. Las acciones de los animales, sostiene Hume, “proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios que el que aparece en la naturaleza humana” (1984: 178). Tanto para ellos como para nosotros, debe haber en primer lugar una impresión inmediatamente presente a la memoria o a los sentidos, para que sirva de fundamento de sus juicios.

⁵ Esto es, entre la *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre la moral*.

Ahora bien, ¿cómo explicar estas ambigüedades de la doctrina humeana? Una manera sencilla es atribuir a Hume cierto descuido en sus argumentos y afirmar que utiliza términos como ‘razonamiento’ de un modo muy vago.

Sin embargo, resulta de poca utilidad esta solución habida cuenta que son muy numerosos aquellos pasajes en los que Hume parece ser descuidado y contradictorio. En lugar de eso, conviene considerar una lectura distinta de la tradicional conforme a la cual la razón incapaz de formar creencias en el libro I es la misma que lleva a cabo inferencias acerca de relaciones causales en los libros II y III. Esto significa asumir que Hume maneja dos concepciones diferentes de ‘razón’. En algunos casos, se refiere a la razón en el sentido clásico, tal como se la concebía en la filosofía racionalista. En otras oportunidades, naturaliza la razón, esto es, la adapta a la naturaleza del hombre, revela sus raciocinios como procesos naturales y la coloca dentro del horizonte humano.

A lo largo de todas sus obras, Hume intenta desacreditar la concepción clásica o tradicional de la razón. Un exponente paradigmático de este punto de vista es Descartes aunque, en general, puede ser atribuida a todos los racionalistas. Para ellos, la razón es un rasgo característico de los hombres y los distingue de los animales. Se trata de una capacidad que permite distinguir lo verdadero mientras que los impulsos, las pasiones, son fuente de error en los juicios. La razón, por otro lado, sólo procede a través de argumentos y a partir de premisas indubitables. A través de este método, es posible llegar a la verdad y por lo tanto, sólo debe asentirse a las proposiciones deducidas de este modo pues únicamente en ese caso tendríamos razones ciertas e indubitables para pensar que estamos en lo correcto.

Contra tal concepto de ‘razón’ se rebela Hume y afirma que si la razón fuera como imaginan los racionalistas, no podría determinar nuestras creencias fundamentales, no generaría convicción, pues las creencias y los fines últimos de la vida se asocian a impulsos involuntarios, pasiones y sentimientos. Estos elementos naturales son previos a cualquier intento de justificación de la conducta o de las creencias fundamentales. Esto significa que todas nuestras ideas acerca de la realidad así como todas nuestras conductas y preferencias se dan siempre dentro de un marco más amplio y dependiente de la parte afectiva del hombre.

De modo que Hume no se detiene en un ataque a la concepción tradicional del papel de la razón. Por el contrario, él intentará explicar cómo llegamos a tener las creencias que de hecho tenemos y para ello, propone una concepción diferente y naturalista del modo en que razonamos, basada en observaciones extraídas de la experiencia.

En relación con esto, Hume no niega que lleguemos a nuestras creencias a través de la razón sino que rechaza la concepción tradicional y propone, en su lugar, una caracterización diferente, esto es, una explicación de la naturaleza de la razón acorde a su concepto de naturaleza humana.

Y de acuerdo con su programa filosófico, Hume considera que la observación revela ciertos rasgos de la razón. En primer lugar, se trata de algo que comparten todos los hombres, incluso los niños y la gente corriente:

El defecto común de los sistemas empleados por los filósofos para explicar las acciones de la mente, estriba en que ellos suponen tal sutileza y refinamiento en el pensamiento que éste excede la capacidad (...) de los niños y gente corriente de nuestra propia especie. (Hume, 1984:177)


Si bien en el modelo cartesiano, al menos en potencia, todos los seres humanos razonan, muchos, si no la mayoría, carecen del método con el cual razonar correctamente y en esto se aleja de la concepción humeana de la razón.

Otra característica del modo en que razonan los hombres es que tales razonamientos no proceden de creencias firmemente justificadas. No tenemos ‘buenas razones’-ciertas e indubitables- para nuestras creencias y sin embargo, continuamos realizando inferencias y razonando en este sentido.

Partiendo de lo que la razón naturalizada no es; estamos ahora en condiciones de determinar lo que sí es. En relación con esto, Hume sostiene que existen ciertos principios naturales que llevan a la imaginación a unir determinadas ideas, procedimiento éste que resulta, finalmente, en una creencia. Cuando el pasaje de la imaginación de una idea a otra es el producto de la acción de esos principios naturales, Hume lo llama ‘razonamiento’ y de ahí su afirmación:

Según mi sistema, todo razonamiento no es otra cosa que efecto de la costumbre (...) Nuestro juicio y nuestra imaginación no pueden ser nunca contrarios y la costumbre no puede actuar sobre ésta última facultad de un modo que la haga oponerse a la primera. (Hume, 1984: 149)

La razón tradicional no será, en el esquema humeano, operativa, pues no explica nuestro conocimiento en las cuestiones de hecho. La razón tendrá un papel importante en la legitimación de las creencias y en la formación del conocimiento en las cuestiones fácticas, pero será una razón naturalizada, esto es, acorde a los principios naturales que ordenan la vida del hombre y no contraria a las pasiones e inclinaciones. De ahí que el conocimiento no se asocie a la deducción a partir de principios ciertos e indubitables al estilo cartesiano sino a principios naturales, propios del hombre. Esto no equivale a sostener que no existe una fundamentación del conocimiento sino que tal fundamentación no podrá ser considerada a partir de los estándares racionalistas, en especial, los vigentes durante la época en que Hume elaboró su doctrina.

Al mismo tiempo, esto significa que debe revisarse cuidadosamente la clasificación de Hume como un filósofo escéptico puesto que su doctrina no se reduce a una simple crítica a los conceptos metafísicos clásicos. No propone simplemente que es imposible conocer el yo o la causalidad sino que el conocimiento al que como hombres podemos aspirar, no está basado en una razón ordenadora y alejada de las pasiones y sentimientos. La fuerza de la crítica humeana radica en la presentación de una concepción distinta del hombre basada en la convicción de que la vida humana es demasiado compleja y rica para ser reducida al su aspecto racional. En ese sentido, cualquier explicación del modo en que conocemos, juzgamos y actuamos, debe tener en cuenta esa naturaleza humana que aunque uniforme, no es estática, inmutable o necesaria y debe asimismo naturalizar la razón, esto es, alejarla del ideal divino y darle su lugar en el horizonte humano. 

Referencias bibliográficas

BERRY, C (1982) *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague, Martinus Nijhoff.

HUME, D (1939) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires, Losada.

_____ (1945) *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires, Losada

_____ (1984) *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires, Ed. Orbis.

KEMP SMITH, N. (1905) “The Naturalism of David Hume I y II” en *Mind*, XIV, pp. 149-173 y 335-347.

_____ (1941) *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan.

STROUD, B. (1986) *Hume*, México, UNAM.



Romina V. Pulley es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y becaria doctoral de CONICET.

**BIOPOLÍTICA DE LA DIVERSIDAD Y LA
COLABORACIÓN ANTROPOLÓGICA POSTMODERNISTA
EN LA HABILITACIÓN DE IDENTIDADES**
*Biopolitics of Diversity and Posmodern
Anthropological Collaboration in the Enabling of Identities*

Tamer Sarkis Fernández

UAB – España

Resumen

Mi artículo es el fruto de articular las nociones foucaultianas de "capilaridad" y "prácticas discursivas" en su engarzamiento real, pues ellas componen la pinza que me permite captar las líneas actuales de acción y desarrollo del poder burgués:

La "inter-culturización" capitalista de procesos productivos y de orden, siendo potenciado un bagaje "pre-capitalista" técnico, jurídico o de consumo, en la fábrica y sobre el ámbito "comunitario" en desmembración o en formación.

El estudio de las identidades entrantes en los espacios y en los ámbitos de movilidad territorial adscritos a tales procesos.

El cultivo, la promoción, la represión o el control -y, en cualquier caso, la asignación de espacios y el estudio- de las "identidades de adaptación" que emergen y se extienden socialmente en correlación a los procesos de movilidad poblacional, precarización, exclusión laboral y lumpenización hoy abiertos en los denominados "centros capitalistas".

Las remodelaciones jurídicas y legislativas necesarias a la tarea de politización de todas esas identidades, a su conjunción, a su integración y a des-problematizar su particularidad.

Abstract

My paper was produced by articulating two Foucaultian notions -capilarity and discursive practices- in their real linking, because they both compose a tool that allows me to win over the actual ways which burgess power takes action and development with:

Capitalist "inter-curturalitition" of production and ordering processes, by the fact of empowering technical, legal and consumption "pre-capitalist" background, inside the factory and also at breaking or shaping "communitarian" level.

Study of identities entering in spaces and in territorial movility levels which are appointed to those producing and ordering processes.

Cultivation, promotion, represion or control -but always allocation in spaces and exam- of all those "adaptation identities" which emerge and take social wideness beside several processes opened nowadays in the such named "capitalist centers" (population movility, growing precariousness, labour exclusion and "enlumpenment").

Legal and legislation remodelings necessary in order to catch politically all those identities, as well to their conjunction, to integrate them and to put their particularity out of problem. The process of producing -and stablishing as paradigmas- certain

La producción y elevación paradigmática de unas Antropologías, unas Sociologías..., especializadas en articular objetivamente a los grupos humanos y al capitalismo que los contiene, en una especie de “juego de prestaciones y de contra-prestaciones” -jurídicas, de atención, de reconocimiento, de “puesta en reserva”, etc. Su exaltación de la particularidad como horizonte de lo “real”, con que estas nuevas modalidades cognitivas ocultan el *ser social objetivo* compartido, junto con su relativización idealista de las identidades, son un curioso nuevo modo de esencializar los tipos sociales originados (fetichismo del hecho subjetivo).

anthropologies, sociologies..., specialiced about linking human groups and their capitalist mark, into a sort of common “game of emisions and takings” - concerning on legality, on atention, on recognaizing, on “putting under reserve”, etc. Their exaltation of particularity as the horizon of reality, in order to hide common *objective social being* -and beside their idealist relativitation of identities-, both compose a curious new way to esentialize the originated social types (fetichism of subjective fact).

Palabras clave: proletarización, práctica discursiva, *performance*.

Keywords: Proletariation, Discoursive practice, Performance.

El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad (Foucault, 2000: 145).

Algunas intenciones

Me propongo con este artículo mostrar la *retro-alimentación* solidaria que existe entre un conjunto de paradigmas -en boga y en desarrollo- etnográficos, antropológicos, sociológicos, jurídicos, urbanísticos, geográficos, y el despliegue de una ingeniería social y científica ocupada en afrontar el reto capitalista de encajar y articular a poblaciones, a territorios, a grupos, a identidades, en dos conjuntos distintos de procesos sociales. El primero consiste en los nuevos cursos de proletarización y de lumpenización abiertos por la fase actual de disección de los procesos productivos en fases separadas y por su distribución planetaria. El segundo conjunto, relacionado con el primero, está compuesto por las coetáneas problemáticas ecológicas urbanas, de gestión de recursos, de tratamiento de conflictos, de dinamización de paliativos “intra-comunitarios”, de cálculos y análisis de perfiles migratorios, y de competencia inter-imperialista por *ordenar* operaciones de pacificación regional. Esos

paradigmas postmodernos -dialógica, etno-desarrollo, etno-eco-desarrollo, mediación, *empowerment*, Etnografía del etnógrafo y de la distorsión etnográfica sobre el sujeto de estudio...- son paradigmas que emergen con vocación de *ceñir* sus investigaciones a “recolectar” y a transcribir “el hecho subjetivo”, es decir, la voz y la auto-percepción manifestada por los grupos estudiados. Tal vocación es la de *ceñirse* también a catalizar y a estimular un supuesto fluir de energías e iniciativas intersubjetivas de auto-construcción y auto-re-definición.

Me propongo mostrar, así mismo, cómo la función de ser “correa de transmisión” de necesidades, demandas, protestas..., que estos estudiosos dan a sus trabajos y a sus intervenciones en Foros, en Cumbres y ante los gabinetes institucionales de Política Social que les contratan, es una función en perfecta sintonía con la matriz científico-política de intervención. Esta última tiene que tomar conocimiento de esa multiplicidad real, y al tiempo asesorarse sobre los óptimos de uso y de manipulación *práctica* de tal surtido de riqueza descubierta como “recurso cultural”. Tengo, indisociablemente a lo dicho, el propósito de mostrar cómo aquellos paradigmas regentes en “el nivel teórico” de la Antropología, la Sociología, etc., tienen que re-emerger sobre *el terreno* de la implementación de planes y proyectos socio-culturales presidiendo las miras de los interventores, los asistentes, los cooperantes, las agencias de recursos y la Antropología *aplicada*.

Pretendo mostrar, en fin, cómo la coartada perfecta para gran parte de este nuevo “universo paradigmático”, así como la válvula de escape con que *ilusionar* a tantos trabajadores de campo, viene consistiendo en remitir la cuestión identitaria a la *performance*. Cristalización subjetiva del lenguaje y de otros códigos de mensaje habría de ser la identidad, cuya lucha defensiva, reivindicación por su conservación y por su respeto, *remake*, negociación, “deconstrucción” efectiva o subversión dependerían de un portador y escenificador de “la Idea”. El teórico habría de fijarse en la eventualidad de esos movimientos en tanto que “desenvolturas al gusto”, que “el buen antropólogo” transcribe y vehicula, desapareciendo así, del campo crítico, no “solamente” *la base* histórico-objetiva de la sujeción, *sino la cualidad objetiva también de la sujeción misma*.

Atiendo, a lo largo del texto, a las cuestiones presentadas, empleando en

ello *el sistema* conceptual que fue armado por Michel Foucault. Pero también, e inseparablemente, pongo empeño en practicar el análisis sobre esas herramientas teóricas mismas y en exponerlo. Ejercicio tanto más interesante, cuanto que me ayudará a demostrar la profunda adversidad existente entre, de un lado, el subjetivismo performativo y, del otro, la obra, el pensamiento y las propuestas en que éste dice hallar sustentación.

I. Retomar a Michel Foucault y el lugar del Estado en sus análisis del poder, a contracorriente de los estereotipos al uso

Cuando se pretende emplear a Foucault, es frecuente aludir al tópico según el que convendría, al analizar el poder, olvidarse del Estado en su definición total de clase dominante políticamente organizada –o arrinconarlo-, pues el elemento central serían unos “micropoderes” cotidianos, a lo sumo circunstancialmente estatales¹. Esto no es así: distinguir el Estado como núcleo de enfoque de su mirada teórica, fue para Foucault un acto *fundamental*; punto de anclaje precisamente para el despliegue de esa mirada suya hacia una multiplicidad de ámbitos extra-estatales que acabaron siendo “Factores de Producción” estatal. Esa atribución de importancia inspiró al pensador en su confección de los parámetros para un análisis estratégico de las relaciones de poder. Y no digamos en qué medida *distinguir* la especificidad del Estado le sería hoy fuente de inspiración: control de proporciones o tasas de origen en las poblaciones; vigilancia de la correspondencia electrónica; ingeniería genética; inyecciones presupuestarias y saneamiento de empresas; inversión estatal en cualquier sector y presencia bursátil del Estado como una empresa cuyo Capital son sus arcas y el fondo tributario; preparación masiva organizada para aceptar una guerra o manifestarse en su contra; etc. El capitalismo de Estado va actualmente más allá de los primeros esbozos hitlerianos y stalinistas. Lo que sí afirma Foucault es que el Estado no crea nada (es un monstruo que no tiene entrañas, metaforizó Nietzsche²); sus mecanismos los adopta todos de la vida

¹ · Padres sobre hijos, adultos sobre niños, cuerdos sobre locos, médicos sobre pacientes, funcionarios sobre ciudadanos o sobre presos, hombres sobre mujeres, maestros sobre pupilos, militares sobre soldados, soldados y cooperadores sobre refugiados, heteros sobre homos...

² “Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas” (Nietzsche, 1998: 87).

política *a priori* foránea al Estado³: policía, prisión, antigua forma esclavista de trabajo hoy estatalizado en las prisiones o como voluntariado y prestaciones penales, dispositivos de control fabril, sistemas religiosos para el archivo y seguimiento de la pobreza, correccionales, etc. Una laguna en Foucault fue obviar el peso que tuvieron las estructuras obreras en el proceso -captativo de realidad, digestivo, metabolizador y re-organizador- a través del cual la burguesía fue “armando” a su Estado: escuela obrera organizada por los sindicatos, los sindicatos mismos, cajas de resistencia, fondos de pensiones, mutualidades obreras, etc. Podríamos pensar en completar dicha carencia, narrando cómo fue produciéndose esa absorción estatal de la vida anti-capitalista proletaria.

Para otros pretendidos empleadores de Foucault (algunas corrientes del anarquismo de ahora, y las anarco-insurreccionalistas en especial), el pensador habría descubierto la esencia del Estado como una especie de *mana*, que está en todo en distintas proporciones (es nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestra mirada, nuestro deseo...). Según ellos, Foucault habría dicho que el Estado no es un aparato, sino una carga energética y definitoria que lo atraviesa y posee todo, siendo inadecuado preguntarse por una maquinaria generadora de esa energía porque ésta no empieza ni acaba en un espacio y porque no se sabe qué fragmento de realidad ha colonizado y “estatalizado” a qué. Eso es erróneo: lo que sí hace Foucault es tomar el Estado como una especie de fuerza de condensación que aglutina, coordina, relaciona, potencia, dispositivos políticos de origen variopinto y que no tenían porqué guardar relación originaria entre sí. Por otra parte, Foucault advierte del error que supone definir el poder como una *exterioridad localizable*, asaltando a una sociedad “asediada”, “tomada”, “manipulada”, “corrompida”, pero a la vez pura “de esencia” contra aquella entidad política “oriunda de otra esfera”.

Sin embargo, si nos previene de adoptar esta conceptualización, y nos dice que, en cambio, el poder *de normalización* discurre a través del cuerpo social, no es en el sentido del “todo es poder”, ni de una identidad política subyacente a cualquier relación social, ni, por último, de suponer al poder como

³ Mecanismos que forman parte de lo que Michel Foucault denominó “poder capilar” (Foucault, 1980: 91-113).

a una especie de ejercicio auto-referencial⁴. Foucault niega que tal poder mismo yazca encerrado por unas fronteras que sólo habría de saltar cuando “golpea”. Y lo niega en el sentido preciso de que, igual que el “individuo” externo a la socialidad es ficción de la Economía Política, el “sujeto” exterior a ser políticamente impactado con violencia, coacción, ideología o seducción es una ficción jurídica (es la ideología del Estado mismo pensando el poder, y anunciándose a la población como si eso fuera meramente o principalmente⁵). Por ejemplo, el proceso de proletarización que afecta hoy en Turquía a las mujeres hilanderas de alfombras policromas y de tapices, podrá parecer a primera vista un Hecho económico “puro y despiadado”: la producción fabril se lleva al grueso de la demanda de esos productos y, sin el mercado mínimo indispensable que les procurase ingresos suficientes a la subsistencia familiar, esas mujeres abandonan su máquina doméstica para asalariarse en fábricas. Pero la visión economicista olvida que, si la burguesía ha llegado a detentar también los Medios de Producción -y no tan sólo el Capital dinerario y el comercial-, dando paso, así, a la época de la industria, ello aconteció sobre una *base política* compuesta por procesos de sustracción de tierras, de maquinaria doméstica, de herramientas, por procesos de internamiento *formativo* y de examen en *Work Houses*, así como por procesos de internamiento correctivo y nuevamente de examen en instituciones donde eran ingresados “Casos” procedentes de la calle (no asimilados por el nuevo sistema laboral) o procedentes de las *Work Houses* según su diagnosis de seguimiento. Esas instituciones correctivas producían/examinaban/conocían/aplicaban tal saber a su actividad productiva /perfeccionaban el saber/re-examinaban... a esos proletarios habiéndolos *identificado* previamente y prosiguiendo con su descomposición identitaria en pobres, refractarios, perversos, niños débiles, locos, alcohólicos, huérfanos, perdidas, adúlteras, infantes anormales, necesitados, enfermos, inoperantes, negligentes conyugales, etc. Y tal proceso

⁴ “[...] no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (Foucault, 2003: 115).

⁵ Porque a través de esa imagen de contra-fuerza respecto de una Libertad abstracta primordial, el poder es capaz de hacerse tolerar a pesar de todo, dado que es así concebido como “límite” o “encarrilamiento” que ignorar, que engañar, que desobedecer, del que desencadenarse con un acto de fuerza. Aun así, esta imagen no es una artimaña de embaucamiento sin más: el Estado sólo pudo nacer en la historia sustentándose realmente sobre un poder vehiculado a través de formas y de figuras jurídicas. Los dos pies de sostenimiento fueron: 1. La unicidad de la Ley. 2. La pacificación del territorio estatalizado. Para mayor detalle en relación a la genealogía de esta forma de poder efectivamente cifrada en mecanismos jurídicos, Foucault, 2003: 105-111.

multiplicador, a su vez, suministraba el motivo para la gestación de nuevos espacios de intervención *adecuada* y de nuevos saberes *especializados* que, operando *conjuntamente*, producían nuevos *Tipos* de sujetos, refinaban las Tipologías existentes y multi-dimensionaban las identidades en una “complejidad de facetas”. Esta *base política* del Modo de Producción estuvo integrada también por procesos de agrupación urbana y vigilancia, y finalmente por procesos de ruptura de agregados, desmembración de solidaridades de parentesco y comunitarias, y liquidación de unidades domésticas que rebasaban el perímetro “familiar”. Sólo así pudo haber, no solamente un proletariado, sino también el tránsito de las viejas clases pre-capitalistas -de que las familias hilanderas forman parte- hacia la cuerda floja de no poder competir con el Capital y así precipitarse hacia el proletariado. Pues no es que esos pequeños productores intenten competir en ventas “por vocación”: es que ese conglomerado de procesos políticos de base *ha hecho* de su subsistencia una cuestión de tener que ingresar medios de cambio. Ese es el reverso inextricable - en el contexto de la pequeña burguesía superviviente- respecto de la proletarización del grueso de la sociedad: ni los circuitos de reciprocidad, ni el intercambio mercantil pre-capitalista, garantizan la adquisición de producto suficiente, y tampoco dan, al producto doméstico, una salida con que reunir dinero para acudir luego al mercado capitalista. No importa que, mientras continúen siendo pequeños propietarios, esos productores permanezcan fuera de la relación económica Capital-explotación: no hay sombra a la que guarecerse -no hay un aparte-; esos mismos procesos históricos *políticos* que han atado a esas mujeres a una identidad *objetiva* precaria e inestable, conforman la infraestructura política de unas relaciones económicas que las desplazan hacia la pertenencia a otra identidad *objetiva*, proletaria ahora. El aparato jurídico bien podrá legislar a estos sujetos lo intocable, advertirles, castigarles, surtirles de unos derechos y de unas libertades indispensables para el funcionamiento, en sociedad, de aquella identidad que esos sujetos son, nuclearmente y con arreglo a contextos cotidianos distintos. O bien podrá darles, al menos, garantías legisladas de que pueden intentar sobrevivir en la identidad *real* que esa infraestructura histórica política hizo de ellos ya antes de que nacieran, y garantías de que pueden legítimamente hacer méritos de entrada en otra identidad. Para toda esta habilitación jurídica *funcional del sujeto* no van a

ahorrarse leyes de amparo, leyes reguladoras del crédito a familias, expertos, asistencia, abogados, fiscales y prisiones. *Pero los sujetos mismos -su clase, su actividad concreta, debida a su posición en la estructura de propiedad, y así su complejidad de facetas y dimensiones al atravesar etapas y condiciones-de-ser específicas- son el efecto de un poder.* Veamos:

A pesar de que, obviamente, un hospital no es una prisión, ni una escuela es un psiquiátrico, ni un orfanato un hospital..., etc., en cuanto a las especies de sujetos –reales, objetivas- a que *dan lugar*, todas ellas coinciden en alojar unas técnicas comunes de poder, y por tanto en alojar un modo común de generar conocimiento. Una empresa de *telemarketing* producirá trabajadores “honestos” disuadidos de “inventarse las llamadas” y con una eficiencia *normalizada* en la realización de encuestas por unidad de tiempo; una prisión bombeará a la calle con una intensidad rítmica y periódica *normal* a una “reserva” de desempleados, a *lumpen*, a policías, a infiltrados, etc.; un IES⁶, con sus tutorías de orientación sexual y su CV⁷ de “Sexualidades y drogodependencias” producirá alternativamente homosexualidad y heterosexualidad; un “centro de retención de inmigrantes” producirá un volumen de “acogidas” y de “denegaciones”⁸ acorde a las necesidades de una burguesía nacional, tanto en número como en ajuste de “perfiles” a la “capacidad económica de integración laboral”, es decir, a un uso utilitario de Fuerza de Trabajo; un psiquiátrico tenderá a hacer enfermar realmente a sus internos; etc. Pero las estrategias desplegadas⁹ efectivamente recorren esa

⁶ Instituto de Enseñanza Secundaria.

⁷ Crédito Variable.

⁸ Crea, por tanto, “ilegales” hasta su deportación, o “recién llegados” poseedores de “particularidades” o de “rasgos de diferencia” a conocer y con que operar, no necesariamente desde aquel paradigma integracionista *demodé*, sino ahora desde ideas basadas en la interculturalidad como recurso y fuerza sociales. En Cataluña, sin ir más lejos, ha aflorado todo un surtido discursivo antropológico, geográfico, demográfico, sociológico, psicosocial, asistencial, de Relaciones Laborales..., a partir y alrededor de esa categoría de “nou vingut”. Tal aislamiento epistemológico, que sirve de punto de arranque y de apoyo a saberes varios en cooperación, en rivalidad y en discusión, es a su vez el producto humano de prácticas político-cognitivas anteriores: Política Económica; políticas gubernamentales de migración; reagrupación y segregación en el espacio urbano; legislación específica en lo que se refiere a la relación de la categoría con las “prestaciones sociales”; Etnografía e investigación social en todo el mundo y circulación de sus frutos textuales; etc., lo que da lugar a la fragmentación de la categoría-matriz en nuevas categorías de sujetos sobre los que intervenir diferencialmente, y que son con ello elaborados y fijados a “sí mismos”. La demarcación de sujetos acostumbra a ser, en el giro consecutivo mismo de la espiral poder-saber, hallazgo de otros sujetos y complejización de tipologías.

⁹ Un visionado sistemático de los sujetos y de sus evoluciones, una archivística de consulta poblada de casos, un régimen de castigos y recompensas, una prospectiva de peligrosidad o de potencial para cada caso o en relación a situaciones generales posibles dentro del espacio de poder.

multiplicidad de “paisajes de existencia”. Y esas estrategias, aunque previas en la historia al Gobierno de la burguesía, fueron “hechas Estado” por tal clase, y reorganizadas en el mismo llenando a esa pluralidad de instituciones que pasaban a ser *dirigidas* por la nueva clase dominante. Esas mismas estrategias serían también aplicadas a instituciones inéditas.

El hecho de que parte del anarquismo presente confunda los conceptos filosóficos de “esencia” y de “participación fenoménica”¹⁰, y encima invoque en esto a Foucault, posee consecuencias nefastas para el planteamiento de modos de conocer integrados en el movimiento histórico que tiende a abolir las condiciones de existencia actuales (el planteamiento, por ejemplo, de una Antropología). Primero porque el Estado es desdibujado entonces en la más absoluta *in-distinción* (a partir de constatar su huella e influencia en ámbitos variopintos, se deduce erróneamente que el Estado se ha transubstanciado “en todo”). El Estado emerge así como una Idea Espectral de la que liberarse cambiándose a uno mismo, disintiendo (sintiendo diferente¹¹, pensando diferente), con cierta forma de entender la okupación (buscándose otra vida), pasando del Estado, “desobedeciéndolo” –o creyéndolo así- civil o cívicamente. Segundo, porque cuando el Estado no “se nos revela” como vida entera, desde estas consideraciones emerge en tanto que un gigantesco molino, origen de todo Mal y cuya interrupción desmantela *per se* toda voluntad y toda capacidad políticas. Y, de esta concepción segunda, emanan dos postulados de expectativa erróneos: 1º. Todo cambio en las relaciones sociales se fía a ser consecuencia mecánica del mañana radiante de la gestión común, en que no sean unos cuantos quienes administren la sociedad entera para beneficio de otros pocos. Y 2º. Si la destrucción del Estado en sí misma acaba con la política, no es preciso ejercer un poder organizado contra los partidarios de seguir conservando la posición social que el Estado les garantizaba y, por tanto, partidarios de reconstituirlo. Pero sabemos que Foucault afirmó que las relaciones de poder pueden aparecer y reaparecer desconcentradas poblando cualquier espacio decisivo para una racionalidad política que necesita tomar su funcionamiento, por ejemplo en la producción, en los procedimientos, criterios y forma de distribución, en la fuerza militar de clase o en los Consejos obreros mismos.

¹⁰ Es decir, el Ser del Estado, con su estar, su intervenir, sus presencias.

¹¹ Este es justamente el significado etimológico del término “disentimiento”.

Una tercera cuestión más o menos relacionada con las anteriores, corresponde al tópico –éste muy al uso en Etnografía, en la Antropología para el Desarrollo y del Desarrollo- según el que Foucault habría postulado que el poder no lo tiene una clase y que, por tanto, la Teoría genuinamente marxista del Estado habla de éste en términos míticos o anacrónicos. De modo que estos investigadores rigen sus consideraciones metodológicas y sus pasos en relación con el objeto de estudio, su elección de variables, en el axioma de un Estado que no sería un cuerpo unitario con una racionalidad política -reproducir unas relaciones de clase-, y unos fines y funciones intrínsecos. Y que sería, por contra, un conjunto desarticulado de fragmentos burocráticos o tecnocráticos barriendo cada uno para su casa, intentando beneficiarse y sobrevivir, estableciendo alianzas y cooperaciones utilitarias entre sí y contra otras micro-estancias, etc. Foucault no postula un Estado sin *una* lógica objetiva más allá de lógicas subjetivas –éticas o utilitarias- propias de camarillas, sujetos y corporaciones de interés. Foucault dice que, contrariamente a modos anteriores de Estado, quienes funcionaron auto-anunciándose ruidosamente, el panoptismo sistemático y organizado que es el Estado burgués busca más bien su propia invisibilidad al tiempo que la visibilización y *definición* (cognoscitiva y productiva, material) detalladas de los sujetos. La vocación totalitaria de este modo de operar define un ejercicio interclasista del poder (por una legión filantrópica, honesta y cristiana de hormigas laboriosas operando con modestia y en el anonimato, a menudo con mucho más poder sobre los sujetos, del que poseen burgueses “de condición” como un juez o el presidente del gobierno)¹². Pero ello no significa que el Estado carezca él mismo de definición por parte de una clase que produce la realidad necesaria a su orden de producción.

II. El concepto de biopolítica en la médula del sistema foucaultiano de pensamiento en torno al poder: fragmentación internacional de los procesos productivos, sumisión poblacional a nuevas identidades reales y atención política a la diversidad cultural

¹² “[...] ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar)”, (Foucault, 2003: 115).

Foucault es el ejemplo perfecto de cómo aquello que él llamaría Régimen de saber, neutraliza e incluso se beneficia de un pensamiento dañino para el orden de cosas, no reprimiendo, silenciando o suprimiendo ese pensamiento, sino privilegiando su edición, premiando y publicando ciertas formas de aplicación, estimulando su popularidad académica y poniéndolo en todas las salsas. Como pasó con los surrealistas, quienes abominaban el museo, la obra como centro de gravedad de la actividad artística, la separación entre texto y contexto, la compensación literaria de la fealdad real, y quienes acabaron siendo los reyes del museo e iconos de la “cultura de masas”. Como ocurrió con los situacionistas, duplicados ellos mismos en su imagen espectacular por un Régimen de saber trivializador de sus conceptos teóricos clave. Con Foucault se opera haciéndole pedazos para pasar a idolatrar cada fragmento desconectado. La clave es negar su unidad sistemática de pensamiento, aduciendo que no se le puede “etiquetar”; que no fue, contra otras clasificaciones, ni estructuralista ni postmoderno. Seguro que no, pero produjo *un* pensamiento. Se recuerda también, en desconexión, que él mismo decretó “la muerte del autor”, y se le representa como a una especie de diletante, tan profundo y potente que donde se metía revolucionaba el modo de analizar la cuestión (una u otra). “Fue un todo-terreno”, repiten las clases magistrales y los libros de texto -el feminismo, los homosexuales, la antipsiquiatría, las relaciones laborales (cierta formación empresarial o de Psicología para gestores y cuadros lo toma también como base), los inmigrantes, los movimientos de descolonización, las minorías “raciales”-, a quien análisis posteriores y tantos grupos sociales respectivamente tanto le deben. Perfecto: surcó innumerables terrenos, pero fue *un* todo-terreno. Aplicó a cuestiones dispares –o dispares en apariencia- unos parámetros epistemológicos, unos conceptos y una auto-consideración¹³ en lo que se refiere a la intervención política del teórico.

Pongamos por caso su concepto de biopolítica. En su acepción foucaultiana real, significa que la vida es el nutriente, el *input* de manufacturación, la riqueza inseminadora, de la propia vida que el poder produce, y que esta vida política cuida, aseptica, “descontamina”, sexualiza y fortalece por tanto a esa fuente de energía suya. Esta relación global del poder

¹³ Una concepción de las relaciones entre teórico y grupo social.

con la vida se aprecia claramente en el modo de producción actual del sujeto homosexual. Un contingente de psicólogos en las escuelas, de psicopedagogos, de sexólogos, de profesores, de educadores sexuales, en tutorías personalizadas y en asignaturas (créditos variables), operan no celebrando juicios represivos o aplicando terapias conductistas contra unas preferencias¹⁴, sino animando al chico o a la chica a “ser él mismo”, a “salir del armario”, a expresar aquello que es y a conocerse. Hablándole de sus especificidades psicológicas, de sus tipos y grados de inteligencia o de sensibilidad diferenciales, de sus aptitudes e inclinaciones de aprendizaje, e incluso de unas probables llamadas interiores “suyas” respecto de profesión o de trabajo. Tratando de desentrañar, de registrar y de estudiar unas etapas “características” de la “homosexualidad adolescente”, con unos estados de ánimo, una vida interior, unos modos de relación. O de aplicar, a la dimensión orientativa de su tutoría, saber previamente elaborado sobre “la cuestión”. Al final el sujeto reaparece atado a su identidad lo más sana, utilitaria y aconflitivamente que sea posible, dotado de una psicología estimulada y solidificada por profesionales y que habría de pertenecerle por su “condición”. Ya no será más un chico o una chica con gusto afectivo y aliciente atractivo hacia homónimos, y sencillamente con unas conductas, sino un “caso” al que se le ha hecho ver claro, y que reaparece soldado a “su sexualidad” e incluso explicado por ella.

El poder se comporta atravesando los datos de atracción, de ternura, de excitación, de cierta predilección por contactar con otros cuerpos, y subsume a estos datos en la cuestión de “el sexo”. ¿Es éste el hecho bruto básico al que se puede reducir una multiplicidad de manifestaciones corporales, de sociabilidad, pulsionales, etc.? ¿O es “el sexo” la lectura política de todo eso? ¿Y qué significa esa lectura? ¿a qué responde históricamente? ¿A qué se debe que a partir de determinado momento la burguesía y sus estamentos médico y punitivo se formulen un planteamiento del siguiente tipo?: Se acabó consentir la represión de la carne y de su inquietud; ella es sexo. Según se comporte el sujeto y lo indiquen una serie de signos (inconsciente, asociación de ideas, presentación

¹⁴ Como el condicionamiento negativo que médicos “soviéticos” suministraban, al aplicar descargas eléctricas sobre los genitales del sujeto tratado, simultáneas a la muestra de fotografías que contenían relaciones homosexuales o desnudeces coincidentes con el sexo del sujeto. Otra de las principales intervenciones consistía en la muestra de una fotografía de una mujer, acompañada de una inyección con substancia eufórica, que iba seguida de otra fotografía, de un hombre esta vez, con su “correspondiente” inyección aversiva (Foucault, 2000: 146).

corporal, relación con el padre y la madre, uso del lenguaje...), ése es su sexo, y, según sea su sexo, eso es el sujeto. Y, más adelante, el planteamiento se verá ampliado, admitiéndose que, eso que el sujeto sea, no importa qué, eso debe ser: el sujeto debe ser él mismo.

En este sentido –la biopolítica-, dice Foucault que poder y libertad, aunque acostumbran a ser vistos como antinomia, son en realidad una unidad solidaria. La lógica *ideal* del poder de normalización es dar libertad *a la identidad*¹⁵: asegurar su expresión, su reconocimiento y evitar su no-funcionamiento (darle unos derechos) o su disfuncionalidad (proveer al grupo de espacios y de momentos para la “comunalización” identitaria de rasgos, así como para la emisión, hacia “el resto” del “universo plural”, de los valores de uso propios¹⁶ o de mensajes en torno a esos valores de uso¹⁷). Esta lógica se distingue muy bien en la configuración capitalista actual de la división del trabajo a escala planetaria (fragmentación de los procesos agrícolas e industriales). Contra cierta ideología que pinta la llamada “Globalización” como aculturación y homogeneización, el proyecto es justamente preservar una disparidad identitaria y potenciar su expresión, darle foro, voz, autogestión. Porque esta diversidad supone una riquezapreciada tanto (1º.) productiva (técnicas ancestrales de producción que incrementan el valor de cambio de la mercancía o su vendibilidad; nuevas mercancías que sólo se obtienen

¹⁵ Aunque esto no pueda realizarse completamente y ni siquiera mínimamente en muchos casos, dadas unas contradicciones intrínsecas a la realidad socioeconómica misma que produce esas cosificaciones objetivas y que tiene que amarrarlas a su seno en calidad de “diferencia”, “particularidad”, “grupo social”, “grupo de atención”.

¹⁶ Prácticas, Instituciones sociales, modos de relación, formas de conciencia, etc., útiles tanto 1. a la reproducción del orden que articula al grupo social, como 2. a la articulación del grupo mismo en el orden productivo mundial englobante, y útiles, en fin, 3. a otros “contextos sociales” de ese orden material “compartido”, receptores de esos valores de uso. En *síntesis* (1 & 2 & 3, no mera suma de las dimensiones), es la parte social dominante en ese orden material de la división, quien se beneficia de las utilidades social-reproductivas que presentan esos valores de uso extraídos, puestos en circulación, puestos “en contexto”, etc., mediante esa expresión llamada “diálogo entre las culturas”, con las antropologías de su sello y propiedad, y con las prácticas discursivas en que ellas se funden.

¹⁷ Las antropologías dialógicas dentro del postmodernismo llegan para justificar epistemológicamente esta necesidad capitalista de organizar la separación social por clasificaciones cósmicas, tanto como para formalizar este proceso en el nivel de la teoría, y para ejecutarlo a través de determinados planteamientos a propósito de lo que habrían de ser formas admisibles y no admisibles de trabajo de campo. Tienen por ello que autodefinirse (y definir normativamente la práctica antropológica), en términos de ser el escriba de auto-retratos –sumisión al *hecho* desde el subjetivismo. Por lo mismo, definen al antropólogo como catalizador de una construcción interactiva de la diferencia por los sujetos de estudio, por ejemplo a través de reforzar la compartición de experiencia. Y en términos de contribuir a ganar espacios y momentos para la misma. También en términos de dar consistencia escrita y fuerza ante la Administración a las auto-representaciones en pugna con las representaciones externas. Finalmente, en términos de ser canal de unas demandas de atención –o de no injerencia administrativa- formuladas a partir de modos de autodefinirse vueltos tan visibles en la “arena política” como capaces (*empowerment*).

protegiendo y alojando a esas técnicas esta vez en la fábrica); como (2º.) en la gestión de conflictos multiplicados por una precariedad e inaccessibilidad de recursos cada vez mayores (potenciación del “Derecho” consuetudinario, identitarización *folk* de los códigos jurídicos estatales); como (3º.) en el consumo (adopción por las mercancías de una morfología culturalista y diversificación productiva según variables culturales definitorias de la demanda por mercados regionales: la muñeca con *shador*, el mobiliario montable como metáfora de interculturalidad a la carta, té “oriental” en bolsitas exportado a Oriente Medio por empresas británicas); como (4º.) antídoto a la ruptura del equilibrio subsistencial (proyectos de activación de redes de solidaridad a nivel de parentesco y de vecindario “étnico” o “multiétnico” entre los indígenas llegados a los suburbios y convertidos en proletarios urbanos); como (5º.) de cohesión social detrás de cada burguesía nacional (reivindicación de una diferencia; de una grandeza pasada; de una cultura; de unos Mitos; de una prosperidad y un Bien Común “precoloniales”¹⁸). Por eso, entre otros, el *Fòrum* de Barcelona. Presentar a las Antropologías dialógicas y a la mediación antropológica como formas disidentes de actuación, depende de hacer triunfar la imagen del poder como un ciclópeo taponador, contenedor, represor de las identidades, contra el cual se erigiría –o habría de ser erigida- una Antropología para el desarrollo socio-cultural. A fin de redondear esta última premisa, regresemos al ejemplo de las productoras turcas de alfombra y tapiz tradicionales: La sujeción al mercado capitalista en lo que se refiere a adquirir producto subsistencial, y la determinación a concurrir con su propio producto en el mercado capitalista a fin de obtener ingresos, son condiciones generalmente incompatibles con el valor de cambio que esas productoras pueden generar trabajando en su taller doméstico. Se ven forzadas, pues, a proletarizarse. Pero, evidentemente, ello no les garantiza su proletarianización efectiva, sobre todo en un contexto de relativa libertad de circulación de Fuerza de Trabajo tanto como de grandes posibilidades abiertas a la automatización y simplificación de procesos. Si el Capital -y justamente el Capital de la alfombra y el tapiz, y no cualquier otro sector- las prefiere a ellas, eso se debe al Valor añadido que a la mercancía llega a través de sus saberes

¹⁸ Sin poder ejercido desde la división social y para la reproducción de la misma (así intenta auto-sublimarse, ser inadvertido en su esencia), o de poder magnánimo y beneficioso que los nuevos gobernantes “propios”, vestidos policromamente de tradición y de “Pueblo”, estarían pretendiendo resucitar.

productivos tradicionales, de su hábito de producción y paciente regularidad en tareas de tiempo largo, de su conocimiento en torno a las policromías, a los efectos de brillo tonal y a las texturas genuinas de uso campesino, a través de las características somáticas diferenciales de sus manos de mujer, etc. De modo que el Capital turco, en lugar de ponerse a competir en cantidad con el sudeste asiático, consigue posicionarse en una cuota de mercado específica y fidelizarla, gracias a la integración industrial de procesos artesanales con los que, más que emular al producto original, se puede afirmar que lo consiguen (aunque los ritmos y condiciones de trabajo que pesan sobre estas mujeres indudablemente trastocan algo el producto). Hay, pues, comparativamente a otras técnicas de producción con que este Capital compite, mayor densidad de trabajo (o gasto de Fuerza de Trabajo por unidad de tiempo) depositado en la mercancía resultante. Esa mercancía contiene, así mismo, mayor proporción de Fuerza de Trabajo -y mayor importancia de ésta- con arreglo al papel que juegan las máquinas: no hay máquina que pueda lograr los acabados típicos de superficie con tonalidad ondulante según sea peinado el hilo al pisar o al pasar la mano. Finalmente, esa Fuerza de Trabajo contiene mucho más valor que la del trabajador que simplemente activa y controla una máquina, pues mucho mayor ha sido el tiempo y el sustento necesarios para su formación y para su perfeccionamiento de destreza, todo lo cual es transferido a la mercancía. Así que las industrias turcas pueden vender a un precio mucho más alto, al tiempo que diversifican la oferta con modalidades paralelas más baratas: las industrias turcas alcanzan siempre a medirse con su competencia, pero ésta última no las alcanza a ellas. Queda expuesto cómo en este caso -y en otros miles- la especificidad y la diversidad llamadas “culturales” son insertas en sí por el Capital en calidad de una Fuerza Productiva más. Sin embargo, esta operación no pueden agenciarla por su propia mano, ni las organizaciones de empresarios ni los fríos tecnócratas de Estado tradicionales. Esas mujeres van y vienen de la urbe a cada jornada laboral, o acaban por establecerse en ella, trayendo con ellas a marido, hijos, padres y otros parientes. Muchas de ellas hablan un turco “real”, rural, que preservó gran cantidad de léxico y de expresiones árabes, allí donde la “renovación” lingüística kemalista llegó débil. Los recién llegados deben entender los códigos escritos de su sujeción, en la empresa, en la urbe, ante la prensa, ante el trabajador de campo recolector de peticiones e identificador de

puntos para la intervención, ante las oficinas del Estado. Resulta funcional, también, la preservación e incluso la recuperación de mecanismos de origen -o viejos y ahora rescatados- en lo que respecta a la crianza, al cuidado y la rectificación de la prole, a los itinerarios de ayuda, a las transferencias de producto y a la asistencia a la manutención, etc. Todo esto deberá reaparecer, a su manera, en el suburbio de “acogida”. Para la fracción más *progresista* -más acorde con las exigencias reales que *sus* tiempos le deparan- y más visionaria de la clase dominante internacional, se trata tanto de *capitalizar* el patrimonio socio-cultural y productivo humano, como de “multi-culturizar” los modos de intervención política sobre los grupos humanos en proletarización, adoptando y centralizando estatalmente esos recursos de relación averiguados, y al tiempo que la práctica y despliegue de estos recursos por “sus propios sujetos culturales” es estimulada y potenciada. El *boom* de las Antropologías dialógicas es el reflejo epistemológico -financiado, enseñado y becado, obviamente- de este nuevo marco de necesidades: la bisagra-*star*. Pero claro: movilizar a un material humano antropológico -a menudo de disposición netamente crítica- atrayéndolo hacia tales prácticas científicas cuya cosecha cognitiva recogerán y usarán también otros expertos, dependerá ineludiblemente de desenfocar la propia crítica. Dependerá de englobar los ojos de la crítica en aquella matriz ideológica en torno al poder, que lo “distinga” a éste -y lo acuse, lo critique- como al adversario de la afirmación, expresión, potenciación y amparo de las divergencias y de las multiplicidades de identidad. Justamente porque el poder, *en su racionalidad* actual, no es ese adversario, sino, al revés, el paladín de las *valorizaciones* utilitarias y las contribuciones sobre bases de identidad. Auto-anunciarse como “adversario” y auto-ocultarse como “paladín” es la jugada maestra para encuadrar, al ánimo crítico y a los intereses de realización profesional, en el segundo polo de esa falsa dicotomía, siempre perteneciente al poder sea en una u otra racionalidad suya con arreglo a estadio histórico capitalista.

Esos sujetos atravesados por el proceso actual de diseminación planetaria de unas u otras secuencias en la producción de mercancías, justamente por eso mismo son fundados como identidad proletaria, con unos derechos *de verdad* – o al menos inspirados por una intención política verdadera-, *como proletarios que son* y que deben ser con el mínimo grado de disfuncionalidad identitaria

posible. El despojado de todo salvo de su cuerpo productivizable necesita poder leer y escribir porque tiene que responder, como miembro de la sociedad civil, en su relación con la Administración (derecho a la educación), igual que en un futuro deberá hacerlo su prole; al proletario rural se necesita darle una salida mínima de subsistencia como Fuerza de Trabajo que es, velándose por que no sea extorsionado por cualquier burócrata corrupto cuando va a la ciudad a declarar impuestos; igualmente, los campesinos indígenas no proletarizados – que antes vendían fuera de relaciones capitalistas¹⁹-, pero que ahora necesitan dar salida mercantil urbana a sus cosechas porque están compitiendo con otras Unidades productivas, son sujetos que quiebran, y con ellos el sostén económico y presupuestario de la acumulación de Capital, si quedan expuestos al abuso de poder de tal o cual individuo. En todos estos casos, la burguesía como totalidad de clase –el Estado- se protege a sí misma tratando de garantizar a la cosificación humana su participación equilibrada en las relaciones sociales, en su lugar correspondiente, contra excesos individuales de tal o cual burgués o administrador.

Lo importante del análisis foucaultiano de las identidades, contra lo que suponen y practican ciertas antropologías “disidentes”, no es que las identidades sean ideología, o “discurso”²⁰, que el poder formula y que son admitidas e interiorizadas como auto-pensarse y como experiencia de sí –subjetividad-, “tomando cuerpo” (*embodiment*)²¹. Identidades a pesar de todo negociables, redefinibles, transgresibles (identidad como *performance*). Eso es una verdad

¹⁹ Vendiendo sus productos, conseguían dinero para adquirir otras mercancías.

²⁰ En una acepción de lenguaje o relato, nada foucaultiana, por cierto. Conviene recordar aquí cómo *no* emplea Foucault el término: “discurso”, ni es la palabra que el poder inventa a fin de persuadir a ver con sus ojos, ni es tampoco una potestad que el poder se auto-arrogaría en monopolio, relativa a mostrar, mediante el habla, una realidad prohibida, censurada, estigmatizada, por el acto mismo de referirse a la realidad como aquello que no debería ser o que debe cesar. “Discurso” es en Foucault, por el contrario, una latencia siempre adscrita a la realidad; realidad ciertamente no externa o contrapuesta *en substancia* al poder, sino *consustancial* a éste. Pero tampoco producida fundamentalmente mediante la representación, sino mediante prácticas materiales, lugares contenedores de relaciones objetivas que la afectan, y fijaciones situativas que provocan modificaciones en la realidad y su inserción en una historia “propia”. Un modo concreto de politización de una realidad, aconteciendo en un momento preciso de esa “historia”, estudia a aquélla, pero también la suscita, la provoca a manifestarse y a actuar, la estimula a auto-exponerse, a hablar de sí. El resultado de todo ello es discurso.

²¹ Concepto clave en los análisis de Judith Butler, pero en cualquier caso tremendamente recurrido; ocurre con él algo así como llegó a ocurrir con la moda de referirse a “discurso” e incluso reducir todo al mismo o explicarlo todo desde el mismo. Ello desde su mal-comprensión idealista tomándolo como lenguaje o visión en desconexión a su marco formativo, y que actores e instituciones *incorporarían* definiendo –con actos y con una comprensión idealmente determinada- la realidad a partir de esa especie de “Ontología lingüística”.

superficial²².

La grandeza de la aplicación de Foucault a la Antropología para la articulación de disidencias es justamente el ejercicio contrario a la visión postmoderna: constatar que la ideología –la (auto)credulidad, la representación, el “discurso”, el lenguaje- es el último eco del proceso material subyacente: de cómo y de para qué los cuerpos son políticamente objetualizados tanto en espacios distintos²³, como por normativas, derechos y libertades múltiples, que validan a los cuerpos como cosificaciones humanas concretas y como a tales los protegen.

El tipo de loco producido por los psiquiátricos no es una etiqueta ni una autosugestión (una adopción de rol, como postulaba C. De La Campagne²⁴): es el resultado objetivo de unas prácticas políticas²⁵. Ha sido terapeutizado y producido a nivel neuroquímico y sináptico, de modo que la base material de su adopción y su adquisición de ideas, de emociones y formas de tomarse la realidad, se halla configurada no al nivel de la conciencia, o de la ideología, sino al de sus condiciones orgánicas de posibilidad. También es un autista de la razón, o tiende a volverse así: es “irrazonable”, sin sentido de la realidad, porque está realmente alienado de ella; vive en sí mismo; en su propio reducto, y se pudre en esa falta de contacto y esa ignorancia correlativa.

El niño infantilizado por la escuela no es una *performance* y – literalmente- *no tiene* nada que afirmar y redefinir en ese espacio. No ha sido apartado, alienado, privado de “sí mismo”, privado de un ejercicio de autodefinición. Sencillamente, jamás ha estado inmerso en las relaciones sociales que pudieran haber hecho de él un niño –radicalmente de otra especie-

²² Menudo descubrimiento hacen estas “Nuevas Antropologías” de la *performance*... Desde el Renacimiento se acabó la idea de un Mundo y un “Hombre” definidos por dios, inalterables salvo por “su voluntad” (Providencia) y cuyas bases substanciales de funcionamiento son inaccesibles (Dogmas de Fe, Misterios, Doctrina). El Renacimiento es el nacimiento del sujeto de conocimiento. Ya se sabe que, cuando conocemos y creemos aquello conocido, estamos en un ejercicio de autocredulidad; de creernos al narrador que somos hacia nosotros mismos.

²³ Mediante disciplinas: vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, examen. Mediante ajustes a unos estándares de capacitación, de habilidades y de rendimientos. Mediante dispositivos de aislamiento y de estimulación regulada de las relaciones en el espacio compartido. Mediante una mecánica de optimización utilitaria de posturas, movimientos, rutinas corporales.

²⁴ De La Campagne, 1997: 58.

²⁵ Por tanto, tampoco se trata fundamentalmente de un “personaje” confeccionado por el propio actor que decide encarnarlo como único medio de adjudicarse una identidad reconocida y por tanto atendida, huyendo, a través de la “acción dramática”, del *horror vacui* de la propia disolución. Véase este “goffmanianismo” de fondo, por ejemplo, en Butler, J. *Performative acts and gender constitution*. En: *The Routledgefalmer Reader in Gender & Education*. Volume 1, Part 3 July 2006, páginas 61-71.

en un mundo sin “adultos” y sin “niños”. No participa de las decisiones en la unidad doméstica, no participa de la gestión de los recursos y problemas de su entorno inmediato, no propone actividades y contenidos que lo vinculen al “mundo adulto” de por ejemplo su barrio, no debe escuchar de política, no entiende del mundo, tiene sus programas infantiles. Esa identidad real producida, de la fantasía, la imaginación, el egocentrismo, el ocio, el aprendizaje y la inocencia, dispondrá de un Día Mundial establecido por la ONU. Freud analizó los modos de sexualidad en la pre-pubertad. Determinada antropología postmoderna hará la crítica de Freud y, sustentándose presuntamente en Foucault, denunciará el sexo reprimido de la niñez. Como si pudiera existir un inconsciente pulsional “adulto” no socializado –reprimido–, fuera de la subjetividad adulta. Estos críticos “de última generación” van por detrás de Freud: toman el Ello como una reserva animal, en lugar de verlo como producto de su dialéctica con la totalidad identitaria²⁶.

Un proletario rural es un proletario rural: es la subjetividad resultante de la alienación de los Medios de Producción y de los medios de vida, y de su formación para poder “ir por la vida” como tal. Es la identidad que actualmente están produciendo los procesos interdependientes de capitalización de la tierra y de dislocación, en redes fabriles mundiales, de Unidades productivas antes concentradas. No tiene, como identidad proletaria, nada que afirmar, que auto-recalificar o que negociar; “solamente cadenas que perder”. Si disiente de los procesos de habilitación en que la burguesía lo inserta, será un proletario igual, sólo que productivamente deficitario y por ello en desempleo, o sin capacidad de manejarse cuando viaje a la capital en su deber de registrarse y de relacionarse con el Estado. Impermeable a la ideología dominante escrita en prensa y libros, y también impermeable a las lecciones y aprendizaje histórico de clase, escritas y editadas. Si no disiente de su formación como identidad tendrá mejor

²⁶ Preciosa la reflexión de Foucault en una entrevista de antología con Bernard Henry-Levi (Foucault, 2000: 154-155):

Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree usted que este tipo de discurso es efectivamente liberador?. ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual?. ¿Y si todo eso les importase un comino, después de todo?. ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad?. ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfas con las cosas, las personas, los cuerpos?. [...] Lea usted el libro de Schérer y Hocquenghem, que demuestra bien claramente que el niño tiene un régimen de placer para el que la cuadrícula del “sexo” constituye una auténtica prisión.

garantizada la supervivencia en su condición miserable, y estará más férreamente atado a esa condición. Si reivindica y participa en el amparo político de “sus” recursos e Instituciones “culturales”, practicará su medicina autóctona, sus mecanismos punitivos y jurídicos autóctonos, sus sistemas tradicionales de redistribución de subsistencias coordinados esta vez por mediadores en los casales de los tugurios. Y con todo ello libraré al Estado de parte de su carga en la función de reproductor de las relaciones entre las clases. En este panorama totalitario, no existe disidencia tal y como podemos idealizarla. Tan sólo la necesidad proletaria de hacerse pedazos como cosificación histórica, negando aquella privación material que define a esta última.

III. Nueva Acumulación de proletariado, y habilitación de éste para su funcionamiento en contextos sociales varios. Planteamiento de posibles líneas antropológicas de estudio y disidencia, a partir de un Michel Foucault des-postmodernizado

Si nos proponemos abordar disidencias²⁷ desde la Antropología, y hacerlo desde una perspectiva que sea, ella misma, disidente²⁸, debemos empezar asumiendo el compromiso por distinguir las solidaridades entre ejercicio del poder, y requisitos, retos y problemáticas de la producción capitalista en este

²⁷ Con ellas me estoy refiriendo a las obstrucciones, cortocircuitos, imposibilitación funcional, que los objetos de poder interponen -o se plantean trazar- frente al despliegue de la maquinaria política que opera regularizando su existencia a modo de cosificaciones reales. No cabe, por tanto, en el concepto que manejo, la disidencia concebida como auto-vivencia, auto-experiencia, auto-definición, auto-comprensión, auto-afirmación, potenciación “de grupo”, empoderamiento..., en esa clave identitaria. Esas operaciones para la auto-fijación objetiva, curiosamente siempre se despliegan acompañándose de un “lado subjetivista” de las luchas, centradas las últimas en el plano de la redefinición de la “visión social” frente a las imágenes formuladas por la ideología dominante, o en el plano de la asunción de parte de lo dicho en esas imágenes al tiempo que recalificando su valor, sus connotaciones, etc.

²⁸ Una Antropología que describa y analice cómo, a pesar de la mistificación de los sujetos a modo de *identificación* –dialógica: como generación, acumulación y uso de conocimiento científico, y como auto-asunción de aquellas categorías en que nos divide el orden de la producción-, existen tendencias a auto-reconocerse en el Ser social común de clase. Y por tanto, a trazar relaciones desde una nueva perspectiva: derribar la racionalidad económica que ordena a todos los *identificados* en esas opresiones y precariedades “particulares” de cada uno. Una antropología, así, antagónica a aquellas postmodernas que no sólo reproducen mecánicamente en el nivel textual esas reificaciones identitarias, sino que las estimulan constantemente a actuar como *sí mismas* a la vez que las procuran espacios o “intersticios” donde *emplazar* su solidificación. Se da así por sentado, 1º. Que la auto-asunción dentro de los parámetros exclusivos del hecho fenoménico identitario no es ella misma representación que oculta participaciones más profundas en un Ser social compartido que trasciende a ese hecho..., y 2º. Que el Antropólogo que no se limita a “evocar” –quien no se somete postmodernamente al hecho subjetivo contado-, está ya representando desde un “afuera”, cuando esa “foraneidad” meramente fenoménica a lo mejor les está importando “un pimiento” a quienes pueden estar usando el marco de la dinámica etnográfica para establecer posicionamientos y luchas desde el Ser social compartido con el Antropólogo.

contexto transitivo desde el mercado-Tierra a la fábrica-Tierra. Ello empieza por identificar el pensamiento de Foucault como un constante dar cuenta del entrelazamiento complejo entre tres variables: 1ª. Prácticas, dispositivos, procedimientos de poder; 2ª. Racionalidad política (para qué se ejerce poder; qué persigue éste); 3ª. Racionalidad de la Economía (mantener la vida distintiva de una clase dominante, como por ejemplo en el Feudalismo; desarrollar constantemente los Medios de Producción necesarios para poder ganar la guerra de mercados a la competencia y absorberla o destruirla, en el capitalismo). Esta Antropología debe tener en cuenta aquello que Foucault llamó la “espiral poder-saber”; tiene que conocer también cómo otras Antropologías están conociendo a estas identidades inscritas a las Relaciones de Producción, y la manera en que ese saber circula hacia otros estamentos especialistas y se reinyecta en el espacio de poder del que ha emanado, marcando directrices de ejercicio político. Debe ser una Antropología que analice cómo, en qué espacios, con qué tecnologías –igual que la Acumulación británica tuvo sus *workhouses* y sus *slums* y la estaliniana sus *gulag*, *koljoses* y *souvjoses*-, está teniendo lugar esta nueva Acumulación primitiva del proletariado sin la cual la Acumulación de Capital no sirve de nada, porque no asegura rendimientos competitivos. Y, por eso mismo, tiene que explicar qué identidades objetivas se generan:

De cooperativista que se auto-explota; que autogestiona una parcela y aumenta así la productividad y la capacidad estatal de recaudación y reinversión. A quien se le reconoce como un dato pintoresco y entrañable sus conocimientos ancestrales sobre momentos estacionales de plantación y mejoramiento de las cosechas, o su capacidad de anticipar cultivos más o menos propicios según su previsión de la pluviosidad ese año a partir de los signos que lee en la naturaleza. Pero a quien es necesario suministrarle “conocimientos serios” porque se trata de normalizar su trabajo en unos estándares productivos. Conocimiento de modos de roturación, manejo de Medios de Producción, uso de fertilizantes, información de la elección correcta del monocultivo según rentabilidad de mercado y salida internacional. Por ello, ingenieros agrónomos, misiones pedagógicas al campo, ONGs, técnicos en aprovechamiento de aguas.

De ciudadano con voz y voto en planes de desarrollo, en dotación de recursos, en planes de higiene, potabilización, autocontrol y control sanitario

del vecindario.

De para-policía allí donde la policía no se atreve o no se arriesga a operar.

De soldado que en el cuartel es producido como “indígena”, y a quien le “recuerdan” antepasados y se le vincula con batallas, se le da un enemigo, se le atribuye una diferencia, un orgullo, un victimismo “nacional” frente a poderes siempre “extranjeros”, etc.

De refugiado, de socorrido, que debe deponer las armas si quiere ser nutrido por los directores de los campos de concentración (ONGs, FAO, Cascos Azules, OTAN).

De estudiante expuesto a un cambio de orientación en el suministro de conocimientos (por ejemplo, tránsito desde la historia de las élites y del proceso de “civilización”, “educación” y “modernización” del “pueblo”, hacia una historia en claves culturalista, indigenista, etc.).

En fin, una Antropología que analice cómo se configura la réplica jurídica de estas figuras humanas emergentes; a qué derechos quedan adscritas, no como “ideología” (falsedad esencial del enunciamiento del derecho), sino como necesidad funcional.

Una Antropología de las disidencias con atención real a Foucault debería centrarse también en ver la afectación, respecto de la permisividad relativa de usufructo en el campo, respecto de la ocupación de parcelas, respecto de los pequeños hurtos de cosecha, por parte del proceso de subyugación progresiva de las élites locales rentistas a la burguesía autóctona o a otras burguesías nacionales más fuertes. Es decir, sería interesante etnografiar de qué manera a medida que la capitalización de la tierra llega a través de expropiaciones, reformas agrarias, reparticiones, etc., ello da paso a una aplicación punitiva real de las leyes privativas de la propiedad. Y debería ser analizado cómo el fin de la permisividad *de facto* en relación a unas apropiaciones de producto y de tierra, o en relación a un nomadismo al cobijo de una y otra tierra, es el reflejo jurídico de un cambio de racionalidad productiva: la tierra, de ser fuente de Renta, pasando a ser Factor de Producción de Capital, lo que dictamina el cerco a los desvíos de producto y de terrenos, a la vez que el ocupante y el vagabundo deben ser proletarizados, siendo el fin de su liminalidad.

En lo que se refiere a los éxodos rurales y traslados de población, no verlos como un movimiento apolítico, y que se resuelve y se concreta sólo o

fundamentalmente por la fuerza automática de la miseria que se instala en otro lugar donde intentar sobrevivir. Tampoco evaluarlos desde el apriorismo de una burguesía desentendida, centrada en la Economía, de modo que dejara hacer a un proletariado que va amontonándose amorfamente en espacios donde construir sus chabolas y casas, mientras la burguesía se complace viendo “el propicio curso de los acontecimientos” y maximizando su ahorro mediante un absentismo inversionista en la miseria. Ver estas reubicaciones, por el contrario, como procesos políticos activos. Primero, como organización política del territorio, con sus fronteras, sus enrejados, sus cámaras, sus respiraderos y reglamentación de las distancias entre viviendas, proscripción de materiales, etc. Segundo, como policía de las relaciones, que las segmenta y las agrega a partir de imperativos de salud pública; de imperativos de eliminación de costumbres disfuncionales al mantenimiento familiar (frecuentación de tabernas, juego, apuestas); de imperativos de control o impedimento de circunstancias proclives a la comunicación y a la adquisición de conciencia de clase por identificación mutua en base a experiencias compartidas, a reclamos de ayuda y solidaridad; etc. Así, ver cómo el control sobre la arquitectura de las viviendas hace inviable materialmente el mantenimiento urbano de los modelos campesinos de convivencia transparenteral en una sola unidad doméstica, y cómo las alternativas propiciadas por organizaciones para la cooperación y el desarrollo, las casas baratas, Arquitectos sin Fronteras, etc., se muestran funcionales a imperativos de nuclearización familiar. Analizar, en este sentido, cómo la nuclearización familiar y la reserva del rol de padres sociales (mantenimiento, crianza, educación) exclusivamente a los progenitores biológicos, pasa por asegurar la responsabilidad del proletario en el gasto del salario, la vida ordenada de éste, su descanso, su cuidado doméstico, su recogimiento que lo aleje de relaciones con otros proletarios y por tanto de desarrollar camaraderías. Distinguir antropológicamente, *como reverso simétrico* del proceso, la producción de nuevas figuras de mujer²⁹, su blindaje y protección jurídica (el reconocimiento de sus derechos, de las obligaciones del marido, etc.), el papel del Estado como promotor de concienciación mediática e *in situ* (campañas de repartición de folletos, charlas, etc., en esas áreas de la

²⁹ La prescripción de sus “responsabilidades”, de su maternidad, de sus “auto-exigencias” para su “auto-realización”; la atribución de tener una “sensibilidad diferencial” para la crianza y la protección; etc.

urbe), sin olvidar la función objetiva que en la producción de esta identidad tienen ciertas Antropologías y grupos de presión. Obsérvese y analícese también la forma que tiene la burguesía, desde sus altavoces mediáticos y a través de sus agentes “sociales”, de dirigirse a las mujeres ex-campesinas cuyas economías de procedencia han sido presionadas y arruinadas, y que han sido así arrojadas a las urbes a su proletarización fabril y tallerista. Contándoles a ellas -y a la “opinión pública”- su condición social en términos de “igualdad” y de “derechos”, trata de rebajar el potencial reivindicativo e incluso de crear “noción” de la fortuna que se tendría por “beneficiarse del avance”, procurándole óptimos de exigibilidad al explotador y “estabilidad empresarial”. Todo ello significa, transmutar en Antropología, eso que entiendo por axioma sintetizador del pensamiento foucaultiano en relación al poder: hay una producción política del orden productivo y una ordenación del ejercicio del poder desde la racionalidad productiva.

En síntesis, no reproducir tan sólo ni fundamentalmente el tipo de crítica que practicó Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*: una descripción profundísima de la inhumanidad del *slum* y de las condiciones de existencia que alojaba. Investigar, por contra, desde la consciencia de la interdependencia existente entre condición proletaria y el cuidado político que se le presta a esta condición. Cuidado que tiene por fin reproducir la Fuerza de Trabajo en condiciones mínimas de fortaleza (valga la aparente redundancia) y evitar su anulación por endemia, su lumpenproletarización masiva, la creación de economías de *ghetto* paralelas al salariado, el abandono de la identidad proletaria por inviabilidad de supervivencia como tal y la deserción hacia identidades extralegales que restan al Capital su fuente de adición de valor.

Si el compromiso político de nuestra Antropología va más allá de difundir la realidad investigada y teorizada; si nuestra Antropología quiere consagrarse a idear y a practicar, con los sujetos, mecanismos de resistencia a la identitarización y puesta en funcionamiento de estos, entonces no debemos caer en la siguiente trampa. La de creernos el estereotipo que designa a Foucault como un negador del sujeto (decretador de su fin), quien habría visto la posibilidad de luchas reactivas, pero no la posibilidad de dotarlas de una teoría que diera a estas luchas la capacidad de encarnar alternativas de vida. En realidad, sí pensó en la capacidad de esas luchas para cortocircuitar el

funcionamiento de la institución o del espacio albergador de relaciones de poder específicas –para subvertir las relaciones de poder. Pero piensa, al mismo tiempo, que ni la metodología de resistencia en su conjunto ni las alternativas vitales a ensayar o a buscar, pueden ser propuestas por el intelectual. Han de serlo por los sujetos “vividores”, quienes detentarían una posición epistemológica privilegiada. En síntesis, si él se niega expresamente a asumir la función de proponer recetas, ello no se debe a una incredulidad suya del sujeto, sino a todo lo contrario: ve la dialéctica negativa inherente a la producción política de los sujetos, de modo que un intelectual “faro” sólo podría estar distorsionando un proceso de constitución de respuesta organizada que va siendo configurado por las relaciones de poder mismas. Luego, no es un “weberiano extremista” que hubiera cargado las tintas de los conceptos de “racionalización de la vida” y de “jaula de hierro”, a diferencia de cómo lo representan no pocos de sus comentaristas y supuestos empleadores.

Donna Haraway ha contextualizado esta “auto-restricción” en las funciones del intelectual, en su concepto de “conocimiento situativo” (Haraway, 1978). De su vida, atravesada por unas prácticas de poder concretas, por una racionalidad política que los toma y por un contexto espacial de su propia producción, extraen los sujetos el estímulo de conocer “desde su interés subjetivo por ello” y de actuar, así como unas oportunidades ventajosas de relación, de comunicación, de adquisición de lecciones y por tanto de fortalecimiento, de identificación y de proyección práctica como grupo. El pensador o el Antropólogo pasa a ser un analista, un expositor sistemático de la situación, por ello clarificador, y un participante en la acción, pero no un director experto en las luchas de los demás. En esa clave intervino Foucault en luchas anti-psiquiátricas, con el GIP (Grupo de Información sobre Prisiones) o contra la supervisión de personas inmigrantes, pongamos por ejemplo.

Si pretendemos una Antropología que aborde los procesos educativos en conexión con el actual despliegue industrial que coloca pedazos de la producción en uno y otro territorio según criterios de especialización poblacional selectiva para ganar productividad, abaratar costes, habilitar mercados asalariando a población antes sin ingreso dinerario constante, etc., entonces servirnos de Foucault implica lo siguiente. Analizar la expansión de instituciones educativas, la implementación de proyectos formativos, la acción

de organismos internacionales, de la cooperación al desarrollo, las campañas televisivas de recaudación para la apertura de escuelas, el reclutamiento de voluntariado educativo, la exportación de modelos educativos cívicos y para la ciudadanía adaptados a viejos urbanitas, o a nuevos llegados portadores de referentes rurales, y, sobre todo, la Escuela Nacional. Y analizar este entramado *no* como uno de los aparatos ideológicos de Estado (Althusser, 1970), destinado a producir una masa adscrita a una serie de valores correlativos al aparato de producción³⁰. Tampoco como un aparato ideológico de Estado destinado a procurar cohesión entre las clases (aprendizaje de una historia “común”, de unos descubrimientos científicos y técnicos de trascendencia “común” para el Bienestar “común”, para “la Humanidad...”; silenciamiento y tergiversación del pasado de clase, su experiencia, sus luchas, sus lecciones, sus instituciones pasadas erigidas fuera del Estado y contra él). Tampoco analizarlo como una declaración de derechos vacua e hipócrita, sin interés real de aplicación, en contraste con una voluntad real, más allá de la propaganda, en someter a las masas a la ignorancia, a la manipulabilidad que el analfabetismo aseguraría, etc. Y sí analizar esta expansión como un proceso no fundamentalmente homogeneizador de los sujetos en una “masa”, sino individualizante; un proceso donde el estudiante –cada uno *in situ*, y no sólo como figura genérica- es constantemente estudiado a fin de saber quién es él –ése en concreto-, qué facilidades posee, cuál es su potencial, qué se puede esperar de él y hacia dónde orientar su adiestramiento según una especie de esencia latente suya *identificada*, procurando darle la libertad de ser “él mismo”. También hay que analizar cómo se dan los procesos formativos en la fábrica misma y en escuelas técnicas destinadas a producir Cuadros, ligando la vigencia de estos procesos formativos al hecho de que la actual descomposición territorial de los procesos industriales³¹ requiere dispositivos provisos de versatilidad y de reciclabilidad de los obreros. Ello porque, según altibajos de rentabilidad, traslados inversionistas desde sectores productivos en declive a sectores que se mantienen a flote todavía, fuga de capitales, absorción de unas empresas por otras y substitución de unas plantas fabriles por otras, quien produce hoy un fragmento

³⁰ Esfuerzo, jerarquía, resultados, cultura, conocimientos, propiedad, pauta horaria de actividades, competencia entre alumnos, progresión individual y contribución de ella al Progreso “social”, concentración, constancia, planificación de un calendario, puntualidad, etc.

³¹ Y, más radicalmente, el desarrollo en la División del Trabajo que esta descomposición refleja.

de la mercancía total mañana produce otro, o interviene en una operación técnica distinta.

IV. Volver a afilar la crítica foucaultiana, superando sus interpretaciones idealistas, es ser capaz de registrar las Variables en cuya relación Foucault fundamentó su análisis del poder

He dicho anteriormente que Foucault acostumbra a ser tratado como relativista, quien dijera que, por ejemplo, cordura y locura son aquello que luego otros han llamado *performance*: “discurso” y escenificación admitidos, rigiendo prácticas de poder y sus instituciones. Bien teniendo detrás un interés maquiavélico del poder mismo en dominar las mentes y las experiencias de las personas con sus propias demarcaciones y antinomias (locura/cordura), bien teniendo detrás, por fuente de inspiración, a variables poco estratégicas como unas concepciones compartidas, una “cultura”, una “civilización”, un imaginario, etc. Este nihilismo transfigurando copernicanamente a Foucault es la mejor herramienta para mellar su filo auténticamente crítico, porque, si cualquier criterio de distinción entre realidades *vale lo mismo*³², entonces la disidencia parece deber consistir en no jugar a ese juego, descreer, pasar³³. Pero las realidades continúan existiendo y marcándoles la ruta a nuestras vidas, sin que movilizemos en ese caso voluntad alguna de *re-conocer* estas realidades y de *re-tomar* la realidad en su conjunto.

³² E incluso crea a estas realidades por entero; sólo hay criterio, no siendo éstas más que “experiencia sensible”, “experiencia reflexiva”, “experiencia de sí”. No hay realidad; sólo conciencia.

³³ Por ejemplo, si las asociaciones y contraposiciones actuales dominantes entre salud mental, locura, cordura y enfermedad mental, son meras estrategias que el “enfermo” *in-corpora* –tal y como cierto postmodernismo define la cuestión-, en ese caso para qué ponerse a analizar estas cuatro variables, y las asociaciones y parentescos trazables entre ellas, desde una perspectiva radicalmente distinta. Si se da por descontado que no hay Ser –sino sólo vivencia de la clasificación-, con un análisis tal no estaríamos más que emprendiendo un “ejercicio totalizante” y “jugando al poder”. La teoría debería supuestamente centrarse, por el contrario, en dar premisas y ofrecer tablas auto-evaluativas al “etiquetado” contribuyendo a que éste abandone una experiencia de sí sufriente, turbulenta y hasta dramática, a medida que “subverta” la noción de “problema” a partir de la cual el poder médico está induciéndole a *sentir-se*. ¿Pero, es esa categoría de “ficción desproblematizable” el núcleo del asunto?. ¿O, junto a una ideología dominante de “lo sano”, “lo cuerdo”, “lo inadecuado”, “lo enfermo”, “lo inmaduro”, “lo inestable”, etc., el orden de producción capitalista está efectivamente produciendo enfermedad mental no importa si se la observa –o justamente más aún si se la observa- desde unos valores radicalmente distintos en torno a “lo razonable”, “lo sano”, “lo desacomplejado”, etc.?. ¿Y los sujetos sufrientes e institucionalizados, terapeutizados, etc.?. ¿se trata en su caso meramente de ayudarles a “invertir su experiencia” a liberarse de los “parámetros de performatividad en que están atrapados”?. ¿O son ellos los correlatos subjetivos de su Ser social objetivo, resultado de padecer una violencia hacia la mente inscrita a sus condiciones de existencia, igual que otros sujetos –o ellos mismos- llevan consigo el padecimiento de otros tipos de miseria, como la material, la laboral, la relacional, la ideológica, etc.?.

A estos ontólogos lingüísticos de la realidad asimilada a “subjetividad conforme o disconforme con las narraciones existentes, y con capacidad de narrar alternativamente”, poco les importa –o nada saben de- que Foucault llama “puesta en discurso” a la emergencia de una cuestión, de una potencialidad a controlar o a suscitar, de un proyecto o de un grupo social, en la agenda del poder, lo que se traduce en una labor de visibilización y, por ende, de producción de conocimiento. Conocimiento que se constituye en el seno de una política, y que regresa a ella para ser empleado, siendo, por estas operaciones de aplicación científica y técnica, producidos tipos de sujetos –o fijados a sí mismos- y solidificados espacios de realidad por donde va a transcurrir la existencia. Así, la puesta en discurso es una dimensión siempre activa de la práctica discursiva a que pertenece.

A fin de afrontar con perspectivas el reto de interrumpir unos *mecanismos reales de cuya continuidad la losa de las identidades depende*, y el reto de apropiarnos de otros, mecanismos todos en última instancia responsables y explicativos de esa propia ideología nihilista de las identidades como representación subvertible desde el lenguaje, hay que empezar por distinguir en Foucault *un* sistema de análisis político. Se arma éste sobre el hecho de reconocer una dependencia, de los dispositivos de poder y del ejercicio del poder, respecto de una u otra racionalidad política concreta, y ésta última respecto del sentido del Modo de Producción. Sentido siempre coincidente con la racionalidad económica diferencial de una u otra clase dominante en la historia: la burguesía o el “poder de Soberanía” en las sociedades de tributación.¹⁰

Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, Louis (1970). *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona, Anagrama.

BAUDRILLARD, Jean (1993). *Cultura y simulacro*. 2ª edición. Barcelona, Kairós.

BITOT, Claude (2002). *Investigación sobre el capitalismo llamado triunfante*. París, Espartaco Internacional.

BUTLER, Judith (2006). “Performative Acts and Gender Constitution”, *The Routledgefalmer Reader in Gender & Education*. Parte 3ª (Julio), Vol. 1. pp. 61 a 71.

DE GAUDEMAR, Jean-Paul (1981). *La movilización general*. Madrid, La Piqueta.

DE LA CAMPAGNE, C. (1997). "Lo normal y lo sano". En: PONS I ANTÓN, Ignasi (editor). *Sociologia de la salut mental. Lectures*. Barcelona, Departament de Sociologia de la Universitat de Barcelona. pp. 53 a 59.

FOUCAULT, Michel (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

_____ (1981). "La gubernamentalidad". En: VARELA, Julia y ALVAREZ-URÍA, Fernando (edición y dirección de la colección "Genealogía del poder"). *Espacios de poder*. Madrid, La Piqueta. pp. 9 a 26.

_____ (1990). "La sociedad punitiva". En: VARELA, Julia y ALVAREZ-URÍA, Fernando (edición y dirección de la colección "Genealogía del poder"). *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta. pp. 47 a 68.

_____ (2000). "No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levi". En: MOREY, Miguel (introducción y traductor). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza. pp. 146 a 164.

_____ (2003). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

GOFFMAN, Erving (1998). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (2008). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.

HARAWAY, Donna (1978). "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part I: A Political Physiology of Dominance", *Journal of Women in Culture and Society*. N° 1, Vol. 4. pp. 21 a 36.

MARX, Karl (2000). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I-Tomo III*. 2ª edición. Madrid, Akal.

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza.



Tamer Sarkis Fernández es Licenciado en Sociología (UB), licenciado en Antropología Social y Cultural (UAB) y becario FPU del Departament de Prehistòria de la UAB.

ENTREVISTAS

ESPACIOS CONTEMPORÁNEOS PARA LA UTOPIA

Contemporary Spaces for Utopia

Entrevista a la Dra. Vita Fortunati

UniBo – Italia



Doctora en literatura y profesora de literatura inglesa en la Universidad de Bolonia, Italia. Se ha especializado en la temática del utopismo a la cual ha contribuido con creces. En 1989 fundó el Centro interdepartamental de estudios sobre la utopía en la mencionada universidad.

De todos los sentidos de utopía, ¿cuál es el que prefiere?

Bueno, sí, la utopía ha sido interpretada de muchas maneras diferentes a lo largo de los siglos. Creo que una de las definiciones que más me gustan es la de considerar la utopía como un tipo de actitud mental que estudia las posibilidades laterales de la realidad en la que vive el escritor. Y por tanto, digamos, el escritor utópico, en mi opinión también en los siglos anteriores, ha tenido esta capacidad de mirar con ojos extraños la realidad que lo rodeaba. Es decir, la posibilidad de ver así los males de la época en que vivía y poder criticarla. De esta manera, por un lado, considero muy importante el aspecto, llamémoslo deconstructivo, de la utopía; o sea, la utopía como crítica del presente en el que vive el escritor utópico. Pero por otro lado, también me parece que todavía sea interesante en la actualidad, porque en realidad el escritor utópico siempre ha tenido la atención para crear proyectos alternativos. Luego, en mi opinión, hoy necesitamos pensamientos y proyectos alternativos, la capacidad misma de pensar en proyectos que cambian de manera radical la realidad. Creo que ésta es, en parte, la definición que más me gusta de utopía: por un lado utopía como crítica y por otro, en cambio, utopía como posibilidad de proyectar mundos alternativos que se basen en el análisis de la realidad contemporánea del escritor.

¿Cree que hay espacio para la utopía en este siglo?

Sí, creo que hay mucho espacio. Por una parte creo que se necesita eliminar la idea de que nuestra sociedad consumista da motivos para la utopía, es decir, la utopía como un tipo de paraíso terrestre, de Edén. Si miras también el reclamo de los viajes turísticos, estos viajes son siempre presentados como la posibilidad de alcanzar países edénicos sin tener presente sin embargo grandes contradicciones que estos países tienen y por tanto, obviamente, es un tipo de gran falsificación de la realidad de estos países que son vistos como países exóticos, paraísos edénicos. Entonces, una parte necesita deconstruir la idea naturalmente que la sociedad postmoderna haya dado de la utopía a nivel de masas, o sea, la utopía como Edén, como paraíso. Y por otra parte, hay todo un pensamiento de derechas que continúa viendo la utopía como una amenaza de la democracia, es decir, la utopía como sociedad totalitaria. Justamente me gustaría decirte que cuando salió nuestro volumen en París (*Histoire Transnationale de l'Utopie Littéraire et de L'Utopisme*), una revista de derechas lo vio como un volumen importante porque decía «nosotros, los pensadores de derechas, tenemos que conocer a nuestros grandes enemigos, que son precisamente los utopistas». Y bien, creo que es necesario en primer lugar eliminar todos los estereotipos que han nidificado en torno al concepto de utopía, o sea, hacer un tipo de tabula rasa, para luego intentar con la ayuda de economistas, sociólogos, humanistas y científicos, recuperar este filón tan importante que hay en la utopía, como decíamos antes sobre educar a la gente para que piense de manera crítica y tenga, naturalmente, proyectos de futuro. Sé que hoy es muy difícil, es muy difícil, pero pienso en economistas como el indio Amartya Sen, en toda una serie de estudiosos, intelectuales como Édouard Glissant, que se han revaluado muchísimo hoy en la sociedad en la que vivimos. No sólo la posibilidad de criticar el presente, sino también la de proyectar nuevas posibilidades para crear formas comunitarias, porque otra hipótesis muy importante es la de estudiar el concepto de comunidad, ya que hoy falta la idea de nación, el concepto de comunidad está muy presente.

Se me ocurren muchas ideas: Popper, la utopía ecológica...

La utopía ecológica, es cierto, sí. Pero también podemos recordar, por ejemplo, lo que decíamos antes de cómo introducir en la utopía contemporánea el mensaje de la memoria histórica, de la memoria. Porque, todo sea dicho, en la actualidad la utopía vive de la crítica del pasado y no sólo de la crítica sino también de la recuperación de lo que era válido en determinados pensamientos del pasado. Por tanto, quizá se trate de la revisión del concepto de utopía.

¿Considera que hay alguna evolución en el género utópico?

Sí, sí, muchísima. Siempre hay una conexión entre la forma y el contenido, ésta es mi hipótesis de trabajo. Los proyectos políticos se han expuesto a lo largo de los siglos de manera diversa. Los dos aspectos, la forma y el contenido, están estrechamente relacionados, esto es un punto muy interesante porque en otro tiempo era muy importante la escritura, la metáfora, el aspecto funcional; hoy creo que una gran ayuda puede venir del cine, de la música, etc. Pienso que desde este punto de vista, el género utópico ha cambiado mucho, es decir, ahora hay una conexión también en el género utopía, entre los diferentes géneros literarios ya no es como se pensaba. El asunto del viaje, el asunto de la deslocalización, pero ahora hay tantos otros géneros, por ejemplo los grandes utopistas hoy contaminan su escritura de cine, música y esta conexión entre literatura alta y baja, entre otros medios de comunicación. Realmente ha cambiado mucho.

¿Cómo considera que serán las utopías que lleguen este siglo? Por ejemplo con la posibilidad de vivir en la Luna, este avance tecnológico o la globalización. Desde la perspectiva formal ha respondido...


Por la perspectiva de contenido. Yo creo que es muy importante, es decir, que los escritores que se quieran aventurar en este género tengan competencia sobre los descubrimientos científicos actuales. Hablo de esto porque me parece que uno de los estereotipos que ha tenido la antiutopía es el de tener frente a la ciencia una actitud muy negativa. Hoy creo que el romance, digamos utópico,

necesita el contacto con la ciencia, que las ciencias *hard* también son las ciencias humanas, las ciencias sociales, para poder entender bien cómo vehicular un mensaje de la ciencia que no sea negativo sino un mensaje que aclare la ciencia para que no se la vea únicamente como una amenaza. Yo creo en esto porque últimamente he trabajado mucho en un proyecto sobre los estudios integrados entre las humanidades y las ciencias y he comprobado que dentro de este proyecto había una franja dedicada a la relación tanto de cómo las utopías contemporáneas han encontrado problemas muy complejos como la clonación, como, es así, el mismo problema del ciborg, por tanto, la relación que nuestro cuerpo mantiene con la tecnología. Ahora bien, ciertamente, es decir, pueden ser desviaciones de la ciencia pero creo también que se debe seguir adelante con esto, no se puede ver sólo a los científicos como personajes de Frankenstein, esto no funciona en nuestra sociedad contemporánea. Nuestra sociedad actual es una sociedad compleja. Este es el mensaje que me gustaría proponer, que para intentar hacer prosperar modelos alternativos de escritores que por naturaleza tienen la posibilidad mediante su imaginación, su fantasía, su creatividad de conocer realmente las que son las verdaderas posibilidades que la ciencia nos da para mejorar al ser humano. Este aspecto de la genética, de la consciencia de los genios, y también el tema de la longevidad que hoy el problema del envejecimiento es un problema general. Debe afrontarse con creatividad, con una voluntad de entender lo que está sucediendo. Yo creo mucho en los estudios integrados en este sentido, creo que también la utopía en este sentido puede ayudar. La utopía ha sido siempre un objeto pluridisciplinar y plurisemántico.

¿Por qué cree que la utopía se ha convertido en una palabra fea? ¿Cree que este sentido puede cambiar, se puede revalorizar? Los teóricos lo están haciendo pero no el gran público.

Yo creo que sería muy importante recuperar también este aspecto pedagógico de la utopía. Es decir, creo mucho en la transmisión del pensamiento utópico a nivel de la universidad pero también, quizá, de la escuela. Tanto pro medio de un análisis en profundidad, diacrónico, pero también haciendo ver cómo la utopía siempre ha sido una posibilidad de probar alternativas a la actualidad. Por tanto, confío en la función pedagógica porque si

los jóvenes de nuevas generaciones conocen bien la utopía, pueden obviamente adquirir esta postura crítica, y así actuar sobre el presente. Como las cosas mantienen una fuerte relación, un pensamiento crítico vivo obviamente es un conocimiento que permite además tener responsabilidades con respecto al presente, el tema de la responsabilidad, de la ética. Con esto quiero decir que es algo muy importante poder contar con una generación que piense con la cabeza y que tenga una actitud crítica con respecto al pasado. Hoy estamos viviendo esto en Italia. Esto quiere decir que en este sentido la enseñanza no ha funcionado. Y además, pienso que la utopía pueda ser muy útil para esto que se pensaba, con muchos estudiosos, crear una posible *school international* de estudios utópicos de estudiosos de toda Europa, pero no sólo de Europa, también de las Américas, que están estudiando la utopía. Y en mi opinión, es muy útil desde el punto de vista de los estudios utópicos pero también útil para nuestra realidad contemporánea. Uno de mis argumentos centrales, que estudia la utopía también desde el punto de vista académico, de la escuela, no puede prescindir de lo que constituye su compromiso político. Estas cosas guardan una fuerte conexión. Uno no puede nunca distinguir una cosa de la otra. Yo soy una estudiosa que nació en 1968 y que ha vivido un momento de mucha tensión utópica. Así, obviamente, empecé a estudiar la utopía como género literario en los años del terrorismo y esto me sirvió muchísimo. Pero hoy pienso que, a pesar de lo que se dice de la muerte de la utopía, haya sin embargo posibilidades de renovación de la utopía siempre y cuando respecto al discurso de la globalización, porque la globalización no quiero decir aplastamiento, quiero decir búsqueda de valores comunes pero intentando tener presente las diferencias locales. Por una parte no podemos no ser una sociedad planetaria, pero una sociedad planetaria, y empleo planetaria no global porque es diferente, es decir, no podemos no comunicarnos con el resto del planeta. Pero, la gran idea hoy es la de crear valores comunes, lo cual es muy difícil, intentando mantener las diferencias locales. En este sentido, también el pensamiento utópico es obviamente el de reconsiderar por qué uno de los mitos de la utopía era el de poder exportar el modelo a cualquier sitio, pero esto es una locura porque cada utopía nace en un determinado contexto. Hoy ningún pensador utópico pensaría esto por, en mi opinión, los desastres que ha habido. Sin embargo, creo que la tensión utópica va en esta dirección, es la misma tensión

que puedes encontrar por ejemplo en los estudios de género cuando mujeres que pertenecen a realidades distintas han visto cómo se ha dado una colonización del feminismo blanco, pero existía la posibilidad de tantas otras formas de feminismo. La aceptación de la diversidad, de las distintas etnias. Esto es un gran espacio. Creo que hay espacio, mucho espacio. 



Entrevista realizada por **Lucas Emmanuel Misseri** doctorando en Filosofía (UNLa) y becario CONICET. Traducción del italiano al español por **Juan Carlos Postigo Ríos**, licenciado en traducción e interpretación de inglés, francés e italiano y máster en traducción, mediación cultural e interpretación (Universidad de Málaga).

HONOR Y DUELO EN LA ARGENTINA MODERNA



GAYOL, Sandra (2008). *Honor y duelo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI. 284 pp. ISBN: 978-987-629-042-5.

Leonardo D. Hirsch

UBA - UBACyT

Con este nuevo trabajo Sandra Gayol nos desafía a sumergirnos dentro del poco navegado y estudiado océano de la *élite* argentina decimonónica finisecular. Para quienes siguen la trayectoria de los estudios de Gayol¹, acostumbrados a pasearnos por los ámbitos de sociabilidad informal como los cafés y las pulperías, no nos sorprende que su próxima posta fuese este estudio sobre el *Honor y Duelo*. Si alguien había de detenerse a estudiar lo que a primera vista se nos presenta como un aspecto anecdótico, colorido y pintoresco de ese período de la historia argentina, esa persona debía de ser la autora. Enmarcado dentro de una renovación de la historia cultural más atenta a objetos, usos y comportamientos, este estudio se suma también a una serie de trabajos como los de Losada (2008) y Hora (2005) que nos permiten repensar y reconceptualizar la imagen tradicional de una oligarquía consolidada y segura de sí, así como junto a otros análisis (Alonso, 2000; Yablon, 2003) a la vanguardia- reconsiderar el *orden conservador* que se impone en la década del ochenta como uno más desordenado y menos cristalizado de lo que creíamos y que debe reconstituirse en todo momento.

Sin recaer en la tentación de la anécdota, Gayol realiza un análisis exhaustivo tanto cualitativo como cuantitativo para “reconstruir la historia del duelo y del honor, describir los motivos de su impresionante visibilidad y de su evidente ocaso”. Coincidiendo la publicación de este libro con el centenario del

¹ Su principal obra: Gayol, Sandra (2000) *Sociabilidad en Buenos Aires. Hombres, honor y cafés, 1862-1910*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Artículos y compilaciones: Gayol, Sandra y Kessler, Gabriel, comp. (2002). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial; Gayol, Sandra y Madero, Marta. ed. (2007). *Formas de Historia Cultural*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS.


nacimiento de José Luis Romero, la *ciudad burguesa* retoma su protagonismo dentro de la historiografía argentina. Efectivamente, la tesis principal del texto muestra al duelo y la obsesión por defender y afirmar el honor como un aspecto constitutivo y constituyente de la modernidad en Argentina y de la cultura burguesa que comenzaba a imponerse.

A su vez, la lectura que Gayol hace de este período nos recuerda a otros autores clásicos como Norbert Elías, lo que nos da tanto gusto como también nos presenta a quienes nos interesa pensar los distintos aspectos de las sociedades, una advertencia o consejo: los clásicos lo son por alguna razón. Explícitamente refiere a *El proceso de civilización*, pero sin lugar a duda *La sociedad cortesana* también dejó su marca. Tanto en el capítulo 5 como en el 6, el análisis muestra que el *duelo de caballeros* y el *código de honor* se convirtieron en un parámetro de sociedad civilizada y en una herramienta de distinción social y política al mismo tiempo que se estigmatizaba el *duelo popular*. Pero desde el primer capítulo, y a lo largo de todo el libro, la preocupación por la *visibilidad* nos presenta al duelo como un evento, que lejos de ser un enfrentamiento entre dos individuos, está invocando constantemente al *tribunal de la opinión pública*.

Justamente, es la conjunción de este carácter público y la correcta intuición y olfato de Gayol para apreciarlo como tal, una de las razones principales por las cuales este libro logra el nivel de comprensión que ambiciona. Porque a diferencia de la mayoría de los previos trabajos sobre el tema, los cuales privilegiaban un acercamiento en base a los juicios por injurias y calumnias, la autora busca los duelos entre la correspondencia privada, las memorias, los relatos de viajeros y, especialmente, la prensa y los debates parlamentarios. Los colosos de la prensa periódica del momento, *La Nación* y *La Prensa*, buscan constituirse en encarnadura de la opinión pública y así lo entienden los propios duelistas, quienes envían solicitudes y reclamaciones de reparación del honor por este medio. Por otro lado, los relatos sobre duelos, a manera de breves artículos casi cotidianos en las secciones de “Noticias” o el “Boletín Oficial”, son la fuente principal para el análisis cualitativo como cuantitativo de los 2417 desafíos registrados.

Como mencionamos al inicio, desde esta perspectiva cultural, sin tener que hacer un estudio de las prácticas electorales y de los discursos políticos, la

autora nos ayuda a repensar la elite, pero también lo político. En un contexto en el cual Buenos Aires dejaba de ser la *Gran Aldea* para transformarse en una “ciudad cosmopolita, socialmente compleja y étnicamente plural”, y en la cual comenzaban a ponerse en cuestión los criterios que sostenían las diferencias y jerarquías sociales, el duelo y la exaltación del honor funcionaban como un mecanismo de distinción social y política. Pero también se relacionaban con el sistema político, las características y dinámica de la competencia electoral y los partidos políticos, pues “no se trata de una anécdota, sino de un elemento fundamental en el lenguaje y las acciones políticas”. Si hasta los ochenta primaba la figura del *ciudadano en armas*, al periodo que se inicia con la *Paz y la Administración* le corresponde una cuota de violencia política constreñida a un “ritual elaborado con minucioso detalle” y ajustada solamente a las posibilidades de la elite. De modo que, al mismo tiempo que se “dignificaba la política”, la búsqueda iba orientada a apartarse de otras formas de violencia política. Por otro lado, este “lenguaje y accionar político” se hace comprensible en un escenario donde priman los personalismos y la ausencia de los partidos modernos, así como “el golpe de gracia” viene dado por el puño de las transformaciones en la sociedad, la política y la cultura en la década que se abre luego del Centenario.

A partir de un justo equilibrio entre descripción, análisis y comprensión, y de la anécdota entrecruzada con el análisis minucioso, Sandra Gayol da una nueva prueba de su capacidad de comprender y situar fenómenos previamente desestimados por los colegas, en ese espacio de reflexión intelectual que demanda la producción de conocimiento académico. 

Referencias bibliográficas

ALONSO, Paula. (2000). *Entre la revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años noventa*. Buenos Aires: San Andrés-Sudamericana.

GAYOL, Sandra. (2000) *Sociabilidad en Buenos Aires. Hombres, honor y cafés, 1862-1910*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000.

_____ y KESSLER, Gabriel, comp. (2002). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial.

_____ y MADERO, Marta., ed. (2007). *Formas de Historia Cultural*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS.

HORA, Roy. (2005) *Los terrateniente de la pampa argentina: una historia social y política, 1860-1945*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.

LOSADA, Leandro. (2008) *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Epoque*, Buenos Aires: Siglo XXI.

YABLON, Ariel. (2003) "Patronage, Corruption, and Political Culture in Buenos Aires, Argentina, 1880-1916". Dissertation Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign.



Leonardo David Hirsch es licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires y miembro del proyecto de investigación UBACyT "Estado, Política y Ciudadanía en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX. Prácticas y Representaciones" dirigido por la Dra. Hilda Sabato.

RESEÑAS

**LOS EXILIADOS. LA LUCHA POR LOS
DERECHOS HUMANOS DURANTE LA DICTADURA**



JENSEN, Silvina (2009). *Los exiliados. La lucha por los derechos humanos durante la dictadura*, Buenos Aires: Sudamericana. ISSN 978-950-073-158-4

Nicolás Hochman

UBA-CONICET

Cuando la democracia retornó a la Argentina en 1983, en tanto forma de gobierno y práctica cotidiana, diversas áreas de estudio incrementaron su producción, diversificando y especializando cada uno de los temas que se trabajaban en su interior. Algunos de estos temas se convirtieron rápidamente en un furor, y algunos de ellos mantuvieron el interés de los investigadores (y de los organismos dedicados a financiarlos) a lo largo de los años.

El exilio es, quizás, uno de los criterios de búsqueda más desarrollados a partir de aquella época, siendo lógico y previsible que así haya sucedido. Ya sea por el testimonio de aquellos que debieron marcharse durante la dictadura, como por los que eligieron quedarse, el exilio comenzó a ser narrado a través de múltiples perspectivas, mediante las cuales el lector avezado podrá reconocer ideologías políticas, tendencias militantes, cojeras intelectuales, gustos literarios, objetivos de marketing y pretensiones académicas. Pareciera ser un tema que (felizmente) no tiene fin, y que (felizmente) tampoco deja de desatar controversias, el hecho de remover en la conciencia de los actores que lo vivieron en carne propia y desatar contra-teorías de parte de aquellos que escogieron permanecer.

A lo largo de la década del '80, los estudios acerca del exilio argentino (tanto en Europa como en América Latina, o bien entendido como un exilio interno dentro del país) proliferaron y cimentaron lo que actualmente

constituye el corpus básico e indispensable para cualquier investigador que desee acercarse al tema, sin obviar el estado de la cuestión local. Sin embargo, aunque luego siguieron publicándose muchos libros al respecto, pocos aportaron materiales que resultaran diferentes, o por lo menos que abrieran nuevas brecha de debate o perspectivas distintivas de las ya existentes. Como sucedió probablemente con muchos otros campos de estudio, el exilio vio agotarse rápidamente las variables que se utilizaban para trabajarlo, comenzando a repetirse los puntos de partida, las hipótesis y las conclusiones extraídas.

Los exiliados. La lucha por los derechos humanos durante la dictadura, nace de este contexto teórico. Silvina Jensen (Doctora en Historia por la Universidad Autónoma de Barcelona, Profesora de la Universidad del Sur de Bahía Blanca e Investigadora Adjunta de CONICET) se especializa en el área desde hace muchos años. Su tesis versa acerca del exilio, y sus publicaciones más importantes (en tanto autora y editora) recorren este mismo eje, especializándose en el exilio de argentinos en Cataluña, durante la última dictadura militar. Su nombre es indisociable, hoy en día, de los estudios que involucran al exilio de/en/hacia Argentina.

El libro tiene un carácter descriptivo, más que analítico, que no pretende detallar el estudio de la cuestión preliminar ni dar un pantallazo, a grandes rasgos, de qué es el exilio ni cuál es la historia argentina. No se trata de un manual, ni de un estudio para neófitos, ni de una lectura de verano para desentendidos en el tema. Sin caer en los golpes bajos, Jensen trabaja con una de las múltiples variables que pueden encontrarse dentro de todo este gran grupo de investigaciones, que es la lucha por los derechos humanos. Para hacerlo, se vale de algunas de las publicaciones bibliográficas más recientes, de otras que aparecieron inmediatamente después de caída la dictadura, biografías, informes de la OEA y de la ONU, así como también archivos de Amnistía Internacional, publicaciones militares, diarios y revistas.


A grandes rasgos, el libro está dividido en cuatro grandes ejes temáticos, que se relacionan de manera prolija, estructurada y sumamente integrada. En la primera, la autora marca las bases teóricas y prácticas de lo que fue el exilio argentino en las décadas del '70 y principios de los '80. En la segunda, el objetivo está puesto en las campañas pro derechos humanos, contrarias a las

consecuencias inmediatas de la represión. En tercer lugar, aparece un capítulo centrado en el debate acerca los “antiargentinos” y las cuestiones de legitimación por las que se luchaban dentro y fuera del país. Por último, Jensen habla de la visita que realizó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos a la Argentina.

Jensen relaciona la visita de la CIDH con las posturas internacionales de la OEA, la actuación de la administración Carter, los informes provenientes del seno de la cúpula militar y las campañas para legitimar las medidas gubernamentales (por ejemplo, el Mundial de Fútbol de 1978). A través de una discusión entre los actores de izquierda (es decir, *dentro* de los actores de izquierda), Jensen va mostrando un panorama ecléctico, polifacético, muy complejo y casi siempre contradictorio.

Tal vez, el gran acierto del libro sea el de centrarse en puntos que ya habían sido abordados antes, pero sin ser ahondados demasiado. Jensen hace un interesante trabajo de confrontación de fuentes, y se limita a no salirse del eje que planteó desde la introducción. Sin embargo, y al igual que sucede con prácticamente todo el corpus de textos que abordan estas cuestiones, la autora cae en una repetición sutil, de la que no es fácil desprenderse. Como ocurre habitualmente, el concepto de exilio que aquí se toma parte de una visión que lo entiende como la forma político-ideológica, de carácter forzada y motivada por el Estado, que adquiere la migración. Es decir: se da por supuesto que el exilio *debe ser* político-ideológico para ser denominado como tal. Con esto, no ponemos en duda que los casos que ella cita hayan estado involucrados plenamente en estas dos cuestiones. Lo que ocurre muchas veces es que el exiliado suele estar ubicado en una posición subjetiva (compuesta por su pasado, sus pulsiones, sus deseos, su goce, etc.), que hace que el exilio sea una búsqueda inconsciente (o no) que antecede a la acción y que, en cierto modo, es una elección autónoma (aunque no escindible) de las cuestiones fácticas que lo identifican a una línea político-ideológica que, en última instancia, es la que produce la migración forzada y la posterior sensación de *estar en el exilio*.

El irse o el quedarse, el militar y cómo, el debatir al interior del partido, el homologar ideas entre todos los exiliados o jugar de manera independiente, se convierten en disyuntivas casi binarias, que estuvieron presentes a lo largo de toda la dictadura y que aún hoy no permanecen saldadas. Del clásico debate

Heker-Cortázar a la acusación de Carlos Manuel Acuña contra Hebe de Bonafini (quien, según este periodista tiene a sus hijos vivos y en el extranjero, cobrando una jugosa pensión que ella les envía); de las incómodas advertencias de Héctor Schmucler (acerca de crear un país irreal a partir del incremento ficticio del número de desaparecidos), a las duras réplica de Mempo Giardinelli, el libro cuenta con interesantes puntos para volver a pensar y discutir, porque precisamente esas discusiones no están cerradas, sino que se regeneran todos los días. Porque la memoria y la palabra se construyen no sólo con los hechos y el recuerdo de lo que pasó, sino con todos esos argumentos que esgrime el inconsciente y que, de un modo u otro, repercute en esa búsqueda de la verdad, alterándola siempre un poco más. 



Nicolás Hochman es profesor y licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becario doctoral de CONICET y doctorando por la Universidad de Buenos Aires. Su tema de especialización es la categoría de exilio.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS

1. Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
2. Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
3. Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
4. Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
5. Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
6. Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
7. En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa:

BAJTÍN, Mijaíl. (2002). Estética de la creación verbal. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
8. Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
9. En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
10. En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema “double-blind-review”. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
11. Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
12. En el caso 11 (b), la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
13. Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
14. El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.