

# **Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía**

**Las fronteras de la humanidad**

**Volumen V**

© Red española de Filosofía (REF)  
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid  
<http://redfilosofia.es>  
Primera edición: septiembre 2017  
ISBN: 978-84-370-9680-3

# **Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía**

## **Las fronteras de la humanidad**

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,  
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,  
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,  
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,  
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,  
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,  
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,  
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

## **Volumen V**

### **Secciones temáticas 8: Filosofía política**

Coordinación: Fina BIRULÉS BERTRAN (Universidad de Barcelona) y Ángel PUYOL GONZÁLEZ  
(U. Autónoma de Barcelona)

### **Sección temática 9: Filosofía y género**

Coordinación: Elvira BURGOS DÍAZ (U. de Zaragoza) y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ (U.  
Autónoma de Madrid)

Madrid, 2017



# ÍNDICE

	Páginas
<b>FILOSOFÍA POLÍTICA</b>	
Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo <i>Luis G. SOTO</i>	9-22
De la importancia de la universalidad de los derechos humanos, en la participación ciudadana <i>Agustina ORTIZ SORIANO</i>	23-30
El trabajo. El definidor central del ser humano <i>Antònia CERDÀ FIOL</i>	31-41
Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt: ni héroes solitarios ni masas rebeldes <i>Miquel COMAS OLIVER</i>	43-57
A ética e a política em Kant e Rawls. Rediscutindo a tolerância a partir do respeito <i>Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO</i>	59-63
El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales. Su alcance y sus límites <i>Ginés Santiago MARCO PERLES</i>	65-79
Conflicto, odio y democracia <i>Harold VALENCIA LÓPEZ</i>	81-93
Marx e a Guerra Civil Americana: escravatura, capitalismo e socialismo <i>Paulo Fernando ROCHA ANTUNES</i>	95-104
La última frontera: la (pena de) muerte. Para una deconstrucción onto-teológico-política <i>Delmíro ROCHA ALVAREZ</i>	105-111

## **FILOSOFÍA Y GÉNERO**

Masculinidades, sexualidad y género 115-128  
*Iván SAMBADE BAQUERÍN*

Razón y útero. La sorprendente intervención de G. Casanova 129-143  
en un tópico secular  
*Stella VILLARMEA*

# **Sección temática 8:**

## **Filosofía política**



# **Democracia, y filosofía, como apoderamiento<sup>1</sup>**

## **Portugal, por ejemplo**

Luís G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

### **Pensar la crisis, Portugal como ejemplo**

Pensar la crisis, examinar la situación y evaluar las soluciones es una tarea de la filosofía. De hecho, en los últimos años y en las más variadas geografías, estas cuestiones han generado, sobre todo fuera de la filosofía, una producción ingente de pensamiento: descripciones, diagnósticos, pronósticos, propuestas y prescripciones acerca de la crisis. Mas, también dentro del campo filosófico, la presión de las circunstancias ha motivado y movido una reflexión sobre la crisis y sus salidas y sobre el papel que en ello le pueda caber a la filosofía.

Por mi parte, sumándome a esta tarea, me pareció, desde el comienzo, que podría ser interesante adoptar una posición distante y explorar una vía indirecta. Por eso, en primer lugar, en vez de poner el foco de atención en un sujeto próximo, y en el que yo mismo estuviese implicado, escogí, como objeto de reflexión, un lugar ajeno, aunque no lejano: Portugal. Y, en segundo lugar, para conocer y tratar los diagnósticos y propuestas portuguesas acerca de la crisis, decidí poner en un segundo plano la filosofía y atender, primero, voces

<sup>1</sup> Apoderamiento: utilizo esta palabra, habitual en el lenguaje jurídico en castellano, porque puede expresar perfectamente lo que se suele denominar “empoderamiento”. “Apoderar” es dotar de un poder, “apoderamiento” es el acto y el efecto de apoderar. Sin forzar demasiado la lengua, “apoderarse” puede significar “dotarse de poder a sí mismo”. Y, de ahí, “apoderamiento”.

procedentes de otros campos, como la sociología, la economía, el derecho, la política. Esta doble preferencia por lo otro, otro país y otros saberes (o sea: un sujeto y una mirada diferentes) no significa preterir lo propio, la condición de sujeto y la tarea de filosofar, sino intentar encontrar esa condición y esa tarea en el camino. Cabe señalar algún precedente ilustre e ilustrativo de nuestro proceder: Kant y su evaluación, como espectador, de la Revolución Francesa (Kant 1798)<sup>2</sup>.

En suma, más o menos al modo de Kant, vamos a escrutar en nuestra actualidad procurando hallar signos que nos indiquen por donde van las cosas y, sobre todo, por donde podemos y debemos ir: alguna acción que, en el acontecer presente, muestre un sentido de futuro. Por nuestra parte, vamos a centrarnos en un caso y una situación concretos: Portugal en y frente a la crisis en este primer lustro de la segunda década del siglo XXI<sup>3</sup>. Examinaremos varias aportaciones de tenor diverso y de base preponderantemente sociológica, jurídica, económica y política,... sin olvidar la filosofía. Pretendemos, con este proceder, colocarnos a distancia y fuera de juego, pero también ver desde cerca, como espectadores interesados, con una “simpatía rayana en el entusiasmo” (Kant 1798: 88) y sin “miedo a existir” (Gil 2008), un panorama marcado por la pérdida de poder, un desapoderamiento, del estado y la sociedad.

Del maremágnum bibliográfico, seleccionamos cinco voces significativas, representativas de ángulos y propuestas diversos: Boaventura de Sousa Santos (Santos 2011), Paulo Trigo Pereira (Pereira 2012), João Ferreira do Amaral (Amaral 2013), José Medeiros Ferreira (Ferreira 2014) y José Gil (Gil 2008). En las cuatro primeras, hallamos análisis y diagnósticos, no filosóficos, de la coyuntura económica y la situación de crisis que atraviesa Portugal, así como propuestas de acción política que, a juicio de esos cuatro autores, deben protagonizar la sociedad y el estado portugueses. En la última (Gil 2008), encontramos una reflexión, nítidamente filosófica, sobre el sujeto: Portugal. Aunque esta última indagación es anterior a la crisis<sup>4</sup>, incide tanto sobre el fondo de la cuestión como sobre el horizonte de salida.

### **Contra la auto-flagelación**

Boaventura de Sousa Santos<sup>5</sup>, sociólogo y jurista de proyección internacional, publica en 2011 un libro de importancia e impacto sobre la crisis: *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação* (Santos 2011)<sup>6</sup>. Quizá en el título, en la referencia la auto-flagelación, hay un eco del debate suscitado por Gil 2008<sup>7</sup>.

Santos (2011: 11-12) parte de la premisa de que la definición de la crisis condiciona la

<sup>2</sup> Reactualizada, entre otros y en clave posmoderna, por Lyotard (1986).

<sup>3</sup> Tenemos en cuenta, además de Kant, otro precedente: Lacasta (1988), sobre el Portugal que emerge en y de la Revolución de los Claveles.

<sup>4</sup> *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* se publica en 2004, alcanzando una notable difusión y un eco perdurable. En 2007 sale la 11<sup>a</sup> edición, ampliada. Citamos por la 12<sup>a</sup> edición (Gil 2008).

<sup>5</sup> Boaventura de Sousa Santos, sociólogo y jurista, doctor por la Universidad de Yale, profesor de la Universidad de Coimbra, Distinguished Legal Scholar de la Universidad de Wisconsin, Global Legal Scholar de la Universidad de Warwick.

<sup>6</sup> En 2012 salió una 2<sup>a</sup> edición aumentada, que incluye dos nuevos prólogos (a la segunda edición portuguesa y a la edición brasileña) y, a modo de epílogo, un “diario de la crisis” (Santos 2012).

<sup>7</sup> En una entrevista, concedida a Alexandra Barata, en *Jornal de Letras*, 30/06/2005, Gil afirma: “Contrariamente à ideia de certas pessoas que dizem que o livro vai na oitava edição porque os portugueses gostam de se autoflagelar [...]” (Gil 2008, 194). Por otra parte, Santos cita el libro de Gil (Santos 2011, 29-30).

salida de la crisis, la solución que se procure y que se pretenda implementar. Es una realidad polimorfa y, en gran medida, informe. No debemos verla como un acontecimiento, algo que sucede, sino también —y sobre todo— como una acción, algo que se hace. La crisis, como mínimo, es un acontecimiento que se gestiona<sup>8</sup>. Y aquellos que la gestionan y/o gestionen buscan la salida más adecuada para sus intereses. De hecho, los países se encuentran con una crisis cuyo diagnóstico y pronóstico les vienen dados, así como la terapia prescrita. Será preciso, en consecuencia, tener amplitud de miras y contemplar otras soluciones.

En opinión de Santos, la crisis en Portugal tiene varias dimensiones y no se origina solo por errores cometidos por el estado y la sociedad portuguesas. Santos subraya la corresponsabilidad europea: al lado de la responsabilidad propia, está la de la Unión Europea (UE). Portugal llega a la situación de crisis, en buena parte, por la política que debe hacer en el marco de la Europa comunitaria. Para Santos (2011: 54-57), cuando Portugal se integra en la UE, ya está en crisis el modelo social europeo. De hecho, está desapareciendo. Portugal inicia un proceso de desarrollo y crecimiento aparentemente al amparo de ese modelo social, pero, en realidad, según la lógica neoliberal. Es decir, a base de préstamos obtenidos a bajo interés en los mercados financieros. Desde muy pronto, Portugal (el estado, los bancos, las empresas públicas y privadas) se ve obligado a recurrir a los préstamos para financiarse. Los obtiene a intereses bajos porque los acreedores toman como referencia una hipotética integración europea según el patrón común alemán, es decir, como si todos los países fuesen —o fuesen a llegar a ser— como Alemania. Al desvanecerse este espejismo, y visualizarse la diferencia portuguesa, se dispara el precio del dinero, el endeudamiento, el déficit, etc. Para Santos (2011: 56-57), los acreedores concedieron desde el principio préstamos haciendo este cálculo y, además, con la seguridad de que las instituciones europeas iban a obligar a las clases medias y pobres al pago de la deuda.

Por otra parte, contemplando las posibles soluciones, Santos señala el impacto negativo de la austeridad: las medidas de austeridad significarán, no la salida de la crisis, sino el agravamiento de la crisis. En su opinión (Santos 2011: 59-78), esta política va a incrementar la desigualdad social, continuar el desmantelamiento de la clase media<sup>9</sup>, incidir negativamente sobre el trabajo (más desempleo, mayores jornadas, menos derechos), agravar el endeudamiento familiar y minar la “sociedad-providencia” portuguesa. Llama “sociedad-providencia” a las redes de inter-relaciones basadas en lazos de parentesco y vecindad que responden a una lógica no mercantil y de reciprocidad en las prestaciones (Santos 2011: 74). Junto con la economía informal (o sumergida), ha venido funcionando, en los últimos treinta años, como refugio y reserva frente al desempleo y el endeudamiento. El impacto de la crisis sobre la sociedad-providencia puede ser devastador, con especial incidencia en las mujeres.

Para Santos (2011: 16-18), la solución será otra e implica combinar lo político y lo social, lo institucional y lo extra-institucional, el corto y el largo plazo, lo concreto y lo general. Simplificando, el sujeto de esa acción debe ser, a la par, el estado y la sociedad. En nuestra opinión, es importante subrayar el protagonismo de ambos. Por ejemplo, y muy en concreto, la movilización social debe traducirse en un cambio electoral (Santos 2011: 81-83). No es un aspecto menor, pues de este cambio electoral debería seguirse un cambio institucional. La acción comprende, como medidas de urgencia y primeros pasos, “la desobediencia financiera y la reestructuración de la deuda” (Santos 2011: 87-88, 94-95) y, con mayor extensión y profundidad, “democratizar la democracia”. Cosa que significa la inclusión de la deliberación

<sup>8</sup> Vid. Pureza 2015.

<sup>9</sup> Vid. Estanque 2012.

y la participación —de elementos deliberativos y participativos— en la democracia representativa (Santos 2011: 103-105). Entre las reformas en el estado propuestas para “democratizar la democracia” (Santos 2011: 108-118), destacamos la reforma del poder judicial con vistas a convertirlo —al tornarlo accesible y ágil— en un auténtico poder, al lado del ejecutivo y el legislativo. Finalmente, según nuestro autor (Santos 2011: 96-98), no hay que excluir la hipótesis de salir de la UE (salida que también podría producirse por sanción, como consecuencia de la desobediencia financiera).

### **Deuda y déficit**

En 2012, Paulo Trigo Pereira<sup>10</sup>, economista, ofrece otra perspectiva (no exclusivamente económica) acerca de la crisis, sus causas y su gestión, en una obra sintética, pero detallista: *Portugal: Dívida Pública e Défice Democrático* (Pereira 2012).

Pereira (2012) proporciona una imagen diferente, próxima a las explicaciones y soluciones oficiales, es decir, las dadas por las instituciones de gobierno portuguesas y europeas<sup>11</sup>.

Por lo que respecta a la definición de la crisis, Pereira entiende esta en los términos de una acción, considerando responsable de ella al estado portugués, como sujeto agente de una gestión deficiente durante los últimos 40 años<sup>12</sup>. En su opinión (Pereira 2012: 60-61), el estado portugués ha fallado en su propia gestión, porque ha producido un déficit y contraído una deuda insostenibles, tanto que lo han puesto al borde de la quiebra y de la pérdida de la soberanía. Y, para ese fallo —ese fracaso— político-económico, propone una solución política: democratizar (Pereira 2012: 124). Vista así, la crisis, más que un accidente, es la consecuencia de una acción: de un mal curso de acción, del que hay que responsabilizarse y que es necesario corregir.

Llama la atención, y resulta sorprendente, que, a pesar de señalar las consecuencias negativas de la obediencia obligada del estado portugués a las indicaciones de la UE, no sitúa a esta como corresponsable. Concretamente, en los comienzos de la crisis, en 2008 y 2009, el estado portugués, al aplicar las líneas trazadas por la UE, agrava la crisis que Portugal padece: su déficit, su endeudamiento (Pereira 2012: 31). De ahí, no se sigue para nuestro autor ninguna responsabilidad de las instituciones europeas.

El responsable de la crisis es el estado portugués (y, en el fondo, la sociedad portuguesa) por el incremento del gasto público y la alteración de la estructura institucional. Lo primero viene de atrás: incremento del empleo público y de los gastos en sanidad y educación, por encima de las posibilidades, es la respuesta irresponsable de los gestores políticos a las demandas del pueblo portugués en la democracia. Lo segundo es más reciente: la alteración de la estructura del estado surge como un ardid para escapar al déficit y al control por las instancias europeas (Pereira 2012: 45-47). El problema está en que estas vías de escape, exitosas a corto plazo, repercuten negativamente a medio y largo plazo, aumentando el déficit y el descontrol financiero. El estado modifica o transforma sus organismos buscando ganar autonomía financiera y también opacidad contabilista (Pereira 2012: 21-24). Los organismos estatales en la medida que se “mercantilizan” cuentan menos o incluso no cuentan a efectos del cálculo del déficit y la deuda públicos. De ahí, la tendencia a convertir las dependencias

<sup>10</sup> Paulo Trigo Pereira, economista, doctor por la Universidad de Leicester, profesor de la Universidad Técnica de Lisboa.

<sup>11</sup> Cfr. Bento 2011.

<sup>12</sup> Cfr. Pereira 2014 (en especial, 81-88).

de la administración (los servicios integrados) en organismos autónomos (fondos y servicios autónomos) y en empresas públicas o público-privadas. El grave problema es la ausencia de control, pues estas entidades están menos, poco o casi nada fiscalizadas (Pereira 2012: 48-50).

La solución, para no tener que recurrir más al rescate (y la austeridad subsiguiente), comprende acordar un “nuevo contrato social” y “renovar la democracia”. Lo primero (Pereira 2012: 105-113), el nuevo contrato social, del estado con la sociedad, debe ser suscrito a la baja, reduciendo el compromiso del estado con los ciudadanos<sup>13</sup>: combatir la pobreza absoluta (y no, como ahora, la pobreza relativa). Y debe subrayar la obediencia a los dictados de la UE: fijar constitucionalmente un límite al déficit público, conteniendo el gasto. Dicho sea de paso, en la óptica de nuestro autor, dejar la UE es impensable. Lo segundo, “renovar la democracia”, consiste en reformar levemente el aparato del estado y, sobre todo, los aparatos de los partidos políticos, introduciendo elementos deliberativos y participativos en las dinámicas de las élites dirigentes<sup>14</sup>. De hecho, se refiere (Pereira 2012: 86-88, 91-95) casi exclusivamente al llamado “bloque central”, los partidos que llevan décadas turnándose en las funciones de gobierno en Portugal<sup>15</sup>.

### Salir del euro

En 2013, João Ferreira do Amaral<sup>16</sup>, economista con una relevante trayectoria institucional nacional e internacional, publica: *Porque devemos sair do euro. O divórcio necessário para tirar Portugal da crise* (Amaral 2013).

Para Amaral (2013), en la integración en la Unión Económica Monetaria (UEM), es decir, la adopción del euro como moneda, está la raíz de los males de Portugal y en el retorno a la moneda propia, el escudo, la base de la salida posible de la crisis.

El hecho de poseer una moneda propia permite a un estado algo más, mucho más, que realizar una política monetaria, algo de por sí ya muy importante. La política económica que pueda realizar un estado depende en gran medida de que posea la capacidad de emitir moneda y regular su circulación. Y esto abarca más que la, de por sí importante, regulación de los tipos de cambio (Amaral 2013: 31-32).

En el caso de Portugal, en el siglo XX, incluidos sus últimos 25 años, el recurso a la desvalorización del escudo fue un importante instrumento para superar serias dificultades de la economía portuguesa. Desvalorizar la moneda propia permite colocar con ventaja, al abaratarse, los productos propios en los mercados exteriores. Esto se traduce en la entrada de dinero en el país y el aumento de recursos para financiar la economía propia. Esta posibilidad se hace más importante desde el momento en que Portugal deja de ser un país de emigración y, por lo tanto, no puede contar con las remesas dinerarias proporcionadas por los emigrantes para equilibrar su balanza comercial (Amaral 2013: 41-42). Hay que tener en cuenta que Portugal necesita importar, no solo para el consumo interno, sino para fabricar aquellos productos que coloca en el mercado exterior. Amaral señala como el estado portugués recurrió

<sup>13</sup> Cfr. “A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social” (Santos 2010: 295-316).

<sup>14</sup> En expresión de Gil: los “intereses instalados”, un tema casi intocable en la opinión y el espacio públicos (Gil 2014: 25-26).

<sup>15</sup> Centro Democrático Social-Partido Popular (CDS-PP), Partido Social Demócrata (PSD), Partido Socialista (PS). Fuera de este “bloque central” estarían: Partido Comunista Portugués (PCP), Bloco de Esquerda (BE).

<sup>16</sup> João Ferreira do Amaral, economista, profesor de la Universidad Técnica de Lisboa, asesor del Presidente de la República (1991-2000), miembro de los comités de política económica de la OCDE y la CEE (1984-1989).

a esta medida, consiguiendo importantes beneficios y controlando el riesgo de inflación.

Ahora bien, la capacidad de emitir moneda y regular su circulación tiene otras funciones y ventajas. Así, el estado puede incentivar la economía indirectamente, respaldando, y controlando, la acción de la banca (Amaral 2013: 33-40). Los bancos, captando el ahorro y, a través del crédito, facilitando la inversión, dinamizan la economía. Y actúan como agentes creadores de riqueza, poniendo en circulación más dinero del que realmente atesoran. Esto es posible por el respaldo y control del estado: garantía de depósitos, regulación de tipos de interés, etc. Un estado sin moneda, no solo pierde la capacidad de intervenir en los tipos de cambio, queda también mermado en esta otra vía para influir en la economía. Por ejemplo, una crisis bancaria, como la sobrevenida con la crisis financiera internacional, resultará agravada por esta circunstancia.

Además, quedarse sin la capacidad de emitir moneda y regular su circulación afecta a la existencia y funciones del estado, que sin esa capacidad y falta de otros recursos puede verse en la imposibilidad de cumplir sus compromisos (Amaral 2013: 54-58). Solución: recurrir al préstamo y endeudarse, corriendo el riesgo de, en una espiral de endeudamiento, aproximarse a la bancarrota. Sin embargo, detentando esas capacidades, el estado evitará siempre la quiebra interna. Lo cual no solo es muy beneficioso a efectos internos, sino también para que ese estado pueda funcionar como agente de política internacional (Amaral 2013: 59-61).

En su día, Amaral (2013: 99-108) se opuso al Sistema Monetario Europeo (SME) y, con mayor razón, a la UEM. Con mayor razón, porque los peligros o, mejor dicho, los perjuicios eran mayores. Nada compensaba los factores negativos derivados de la renuncia a la moneda propia. E inclusive algunos de los factores positivos de la adopción del euro podían jugar, y de hecho jugaron, un papel negativo para la economía portuguesa. Es el caso de la bajada de los tipos de interés, que facilitó el acceso al crédito, destinado tanto a las inversiones como al consumo. Esto, unido a la imposibilidad del estado portugués de hacer política monetaria y al hecho de estar esta política en manos de la UE, tuvo consecuencias nefastas para la economía portuguesa. Según Amaral, eran previsibles y efectivamente acontecieron.

En primer lugar (Amaral 2013: 84-89), la economía portuguesa perdió competitividad, es decir, capacidad para colocar productos en los mercados externos debido a la alta cotización del euro, y la imposibilidad de devaluarlo. Los productos portugueses, que se basan en competitividad-precio, no pueden competir con otros extranjeros más baratos. Téngase en cuenta que otras economías basan la competitividad de sus productos en la calidad y en la innovación. Esto les reporta una especie de nicho de mercado y de situación de monopolio temporal. Para Amaral, es falaz sostener que invirtiendo en innovación se puede mejorar significativamente la competitividad de productos cuya ventaja reside en el precio. Los márgenes que se ganan son mínimos y no comparables con los obtenidos con una desvalorización cambial.

Por otra parte, en segundo lugar (Amaral 2013: 94-95), en ese contexto, y animadas por el acceso fácil al crédito, las inversiones se dirigen hacia aquellos bienes y servicios que no resultan afectados, o lo son poco, por productos importados. Son los llamados bienes “no transaccionables” (Amaral 2013: 42-43). Si a esta tendencia le sumamos el incremento del consumo, también facilitado por el crédito, y este recae en importaciones, el resultado será un acusado desequilibrio de la balanza comercial. Dicho con otras palabras, no entra en el país el dinero necesario para desarrollar la economía y para compensar aquél que sale. Y, finalmente, el mercado interno acaba por colapsar: al exceso de oferta de bienes no transaccionables, como por ejemplo los inmobiliarios, que no pueden ser colocados, o muy difícilmente, en mercados exteriores, se suma el descenso o la ausencia de demanda interna, por el

agotamiento o la reducción de la capacidad adquisitiva de los consumidores endeudados<sup>17</sup>.

El remedio a esta situación, la bajada generalizada de salarios, para reducir costes y abaratar los productos es, para Amaral, una mala solución (2013: 43-44). Primero, porque es menos eficaz que una desvalorización y, segundo y tercero, por sus costes añadidos, las consecuencias negativas que tiene para el consumo, pues bajan los salarios de todos, y para la financiación del estado, que perderá parte de sus ingresos fiscales. El estado además agrava su situación al verse privado de sus medios propios y tener que destinar recursos al sostenimiento o apoyo de los agentes económicos como empresas y bancos dañados por la crisis. Para poder funcionar, el estado necesita endeudarse, recurriendo a instituciones privadas.

Para Amaral (2013: 117-123), la salida de la crisis comienza por la recuperación de protagonismo y poder de acción por parte del estado. La solución: salir del euro, permaneciendo en un SME flexible y dentro de la UE. Sin dejar de buscar nuevas alianzas, nuevos compañeros y nuevos escenarios de cooperación económica y política<sup>18</sup>. Debe ser un proceso de debate público, conducente a un referéndum, como el que no hubo y, en su opinión, tenía que haberse celebrado en el momento de la incorporación<sup>19</sup>.

### No hay mapa de color rosa

En 2014, José Medeiros Ferreira<sup>20</sup>, historiador y político, con experiencia política nacional y europea eminentes, publica: *Não há mapa cor-de-rosa. A história (mal)dita da integração europeia* (2014)<sup>21</sup>.

Ferreira (2014: 107-108), impulsor en 1977 de la adhesión de Portugal a la Comunidad Económica Europea (CEE), presenta la UE como un escenario de negociación permanente, en la que cambian, continuamente, los objetivos, las partes, los calendarios y las metodologías. Valora positivamente este aspecto “negocial”, pero señala que ha llevado a mudanzas tanto en la mesa como en los objetivos que, en la actualidad, significan una auténtica mutación, perjudicial para Portugal. Así, cuando Portugal negocia la adhesión, entre 1977 y 1986, la CEE está cambiando, y cuando se incorpora en 1986 ha cambiado. Parte de los cuidados y matices incluidos en el tratado de adhesión quedan, al poco tiempo, invalidados. Lo que se va a traducir en sacrificios, provisionalmente compensados por la política de cohesión y los fondos estructurales europeos. Sin embargo, esta situación se verá seriamente afectada y demudada, al final del siglo XX, con las mutaciones en la mesa y en los objetivos de la UE.

En primer lugar, los cambios en la mesa de negociación tienen que ver tanto con el número de las partes, como el papel de estas. La entrada de nuevos miembros, la ampliación al Este, y

<sup>17</sup> Mamede (2016) ofrece una síntesis similar: sobre el papel de sectores y bienes “no transaccionables” (*non-tradable goods and services*) (2016: 28-29) y sobre la caída de la demanda (2016: 32-34).

<sup>18</sup> Con importancia, mas no solo, la lusofonía, los países de expresión portuguesa. Cfr. Epifânio 2015. También: Pereira 2014: 89.

<sup>19</sup> En 2016, el “brexit” incrementa la viabilidad de esta perspectiva.

<sup>20</sup> José Medeiros Ferreira, historiador y político, formado y profesor en las universidades de Ginebra y Nova de Lisboa, ministro de asuntos exteriores (1976-1978), diputado en la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa (1995-2005).

<sup>21</sup> El título hace referencia al “mapa de color rosa” que, en el siglo XIX, simbolizó la pretensión (fallida) de ampliar el dominio colonial portugués en África, uniendo Angola y Mozambique, por medio de la incorporación de los territorios entre ambas colonias a la soberanía portuguesa. Semejante proyecto chocó con los intereses del Imperio Británico, que, con el apoyo (la inhibición) de las demás potencias coloniales europeas, frustró la pretensión portuguesa.

el refuerzo del poder de los estados centrales, la disminución de la capacidad de decisión de los pequeños países, diluye a Portugal en la UE. La Europa de los Ciudadanos, que poco lo fue, deja paso a la Europa de las Cancillerías, regida por las potencias centrales, en especial Alemania (Ferreira 2014: 117, 119, 122).

Además, en segundo lugar, se produce un cambio de objetivos, en el que el gradualismo y la indefinición característicos hasta entonces desaparecen imponiéndose la uniformidad y la rigidez (Ferreira 2014: 121). Es lo que sucede con la unión monetaria y los sucesivos pactos para asegurarla. Esta transformación resulta muy patente en la gestión de la crisis de la deuda soberana a partir de 2008, tanto en la actuación de las autoridades comunitarias como en la introducción, con un papel relevante, de instituciones ajenas y privadas, como el FMI y sus agencias y los bancos (Ferreira 2014: 131, 132, 139). Nuestro autor destaca el protagonismo de estas instituciones y la orientación de las soluciones comunitarias al beneficio de esas instituciones ajenas y privadas y de una parte de la UE, el Norte y, fundamentalmente, Alemania. A su juicio, son significativas las actuaciones de control y seguimiento llevadas a cabo por el Consejo Europeo y, en el caso de los países “rescatados”, por la Troika<sup>22</sup> (Ferreira 2014: 131, 139). Estas políticas ahogan la economía de los países del arco periférico y, en casos como el de Portugal, acaban por igualar, por sus consecuencias negativas, las dos opciones de la alternativa: seguir en la UEM o salir del euro. El balance, negativo, de una u otra opción resulta similar (Ferreira 2014: 139, 144).

El problema de la deuda exterior no es nuevo para Portugal. Tuvo especial importancia a finales del XIX y también en el XX, después del 25 de abril de 1974. En esas ocasiones, Portugal se vio en la necesidad de recurrir a la captación de capitales, procedentes no exclusivamente de entidades privadas. En concreto, el préstamo que recibe el Portugal democrático de la Revolución de los Claveles es fundamentalmente público, avalado por estados (Ferreira 2014: 113-114). Para Portugal, era más importante la captación de inversiones exteriores que la obtención de medios de financiación externos. Ambos objetivos se perseguían con la entrada en la CEE (Ferreira 2014: 133). Pero la transformación de la UE en el siglo XXI y la crisis financiera a partir de 2008 dieron al traste con estas expectativas. La economía portuguesa sale perjudicada por la tasa de cambio en ecus, en 1992 con el establecimiento del SME, y por la tasa de conversión en euros, en 1999 con la creación de la UEM. Inicialmente, los fondos de cohesión y la aparente adaptación de la economía portuguesa compensaron las dificultades de la nueva situación. Que se convirtió en insostenible con la llegada de la crisis financiera y las políticas para combatirla y asegurar la unión monetaria en la UE ampliada, que ponen el énfasis en la deuda externa y el déficit presupuestario. Los pactos europeos y las medidas de rescate de la Troika son para Portugal como un “corsé”, más que eso, una “camisa de fuerza” (Ferreira 2014: 133-134).

Para salir de la crisis, Ferreira subraya la necesidad de llevar a cabo una política exterior, y denuncia la pérdida de capacidad de negociación del estado portugués. Según Ferreira (2014: 112, 136, 143), Portugal se ha venido comportando en la CEE y la UE como un “buen alumno”, cuando en ellas no hubo ni hay buenos maestros. Portugal perdió capacidad de negociación, por el debilitamiento tanto interno, por los poderes fácticos de la sociedad portuguesa, como exterior, en concreto en el seno de la UE. En este caso, la mala negociación llevó a una pérdida de la capacidad de negociar. Portugal (como Irlanda, Grecia, Italia y España) se incorpora al SME y la UEM en un contexto y unas condiciones que Ferreira caracteriza como facilitismo y flexibilidad (2014: 138, 140). Pero en términos generales, fue

<sup>22</sup> Troika: Unión Europea (UE), Banco Central Europeo (BCE), Fondo Monetario Internacional (FMI).

una mala negociación, con consecuencias nefastas económicas y políticas (Ferreira 2014: 144, 148). La economía portuguesa se centró en tres temas: crédito, casa, comida. O, dicho con otras palabras, banca, cemento y alimentación. El resultado: crisis de endeudamiento, pero buenas infraestructuras. Para Ferreira, el estado y el gobierno portugueses deben ser un agente activo para solucionar esta situación, en principio en el marco de la UE.

Ferreira (2014: 122-123) denuncia el papel reducido del BCE y la ausencia de un federalismo monetario en la actualidad. E insiste en que la UE debe hacer política financiera y comercial con una perspectiva de gobernanza mundial, señalando la necesidad de potenciar la OIT frente a la OMC<sup>23</sup> (Ferreira 2014: 135-136). Además, habría que tener en cuenta un posible, y necesario, retorno y reactivación de la Comisión Europea, del Presupuesto Europeo y del Banco Europeo de Inversiones. Todo esto depende de una nueva mutación en la UE: una renovación contractualista que abarque ciudadanos, pueblos y estados (Ferreira 2014: 142), la creación de nuevas instituciones como un senado igualitario y, en general, una democratización de la UE (Ferreira 2014: 155).

Mientras tanto, las perspectivas son negativas<sup>24</sup>: las medidas impuestas llevan a la destrucción del estado y la sociedad portuguesas. Equivalen, para Ferreira, a una orden de emigrar: la población portuguesa debe seguir al capital, y este está fuera ((Ferreira 2014: 145, 146). En este contexto, la eurozona exige más de lo que ofrece (Ferreira 2014: 147) y hay que contemplar la posibilidad de salida (Ferreira 2014: 149). Ferreira no es partidario, opta por el sacrificio, pero no a cualquier precio. Ve grandes dificultades tras la salida (Ferreira 2014: 152), pero Portugal debe ir explorando esas otras posibilidades, adoptando una perspectiva de gobernanza mundial (Ferreira 2014: 153).

### Conocimiento y práctica de la democracia

El balance de estas cuatro perspectivas coincide en mostrar un desapoderamiento del estado y la sociedad portuguesas por efecto de la economía y la política dominantes. Los cuatro autores coinciden también en proponer la democratización como respuesta, aunque esta no posee siempre el mismo signo. Para Santos (2011) y Ferreira (2014), democratizar es una forma de apoderamiento, de reapropiación; para Pereira (2012), la democratización es un reconocimiento, la asunción, del desapoderamiento. También Amaral (2013) propugna, en términos de política económica y vía participación democrática, un apoderamiento.

Quien debe llevar a cabo esa democratización, imprimiéndole uno u otro sesgo, es Portugal: la sociedad y el estado portugueses. Mas, ¿en qué condiciones están estos sujetos? En 2004, el filósofo José Gil<sup>25</sup> había publicado un ensayo de gran impacto en la cultura política, e incluso mediática, portuguesa: *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* (Gil 2008). Con posterioridad, ahonda en la cuestión, incidiendo sobre la identidad (Gil 2009) y siguiendo los avatares de la crisis (Gil 2014).

Para Gil (2008: 33-42), la práctica de la democracia depende del conocimiento de la

<sup>23</sup> Organización Internacional del Trabajo (OIT), Organización Internacional del Comercio (OMC).

<sup>24</sup> Cfr. "A UE como problema" (Mamede 2016: 35-41).

<sup>25</sup> Filósofo, formado en la Universidad de París (Vincennes) y profesor en la Universidad Nova de Lisboa. José Gil fue considerado por *Le Nouvel Observateur* ("25 grands penseurs du monde entier", décembre 2004-janvier 2005, hors-série 56) uno de los 25 grandes pensadores contemporáneos mundiales, junto con Richard Rorty, Peter Sloterdijk, Toni Negri y Slavoj Žižek. El propio Gil, en entrevista concedida a Alexandra Barata, *Jornal de Letras*, 30/06/2005, relativiza esta "nominación" (Gil 2008: 193).

democracia, cosa que en Portugal, supone un fuerte condicionante. Porque el conocimiento de la democracia depende de tres factores que, en su opinión, gozan de un nivel bajo: el conocimiento general, la circulación del conocimiento académico, el conocimiento específico del sistema democrático.

El conocimiento general, la formación y nivel educativos de la población, a pesar de haber mejorado en las décadas democráticas, continúan siendo bajos (Gil 2008: 35). Este factor condiciona los otros dos: la recepción del conocimiento académico y la adquisición del conocimiento de la democracia.

En opinión de Gil (2008: 35), el conocimiento académico se resiente de la ausencia de una genuina comunidad científica y, además, se trasfiere poco y mal a la sociedad. Los avances de la ciencia, sobre todo de las llamadas ciencias sociales y humanas, no se transfieren a la opinión pública, no se incorporan a la cultura general. Fallan la recepción y, antes, la transmisión, por no haber un espacio público.

La consecuencia es el poco y mal conocimiento de la democracia: las décadas de sistema democrático reportaron un aprendizaje de la democracia escaso por parte de la ciudadanía (Gil 2008: 35-36). En suma, los ciudadanos saben poco de la democracia, la conocen mal, y en consecuencia la practican poco y mal. En otras palabras, el pueblo posee escasa información y formación acerca del funcionamiento de la sociedad y de las instituciones políticas. Resumiendo, desconoce su propio protagonismo como sujeto, cuál sería el campo de acción, en qué instituciones, cómo funcionan, etc. En el límite, el pueblo y el ciudadano no conocen sus derechos: ignoran mucho o saben poco de sus “derechos cívicos y sociales”, como señala Gil, incluyendo y subrayando el “derecho al conocimiento y la cultura” (Gil 2008: 36-37). En consecuencia, esos derechos se ejercen poco y mal.

En suma, el conocimiento de la democracia condiciona y en este caso laстра, dados los déficits indicados, la práctica de la democracia.

Ahora bien, no se trata solo de una cuestión de conocimiento y este constituye únicamente un aspecto, en cierta medida un efecto. Para Gil, los problemas relativos al conocimiento y la práctica de la democracia remiten, en Portugal, a otros tres: la ausencia de espacio público (Gil 2008: 38), la “no-inscripción” (Gil 2008: 38-40) y la normalización de la sociedad (Gil 2008: 40-42). Son tres factores relacionados, pero con entidad e importancia específicas.

En primer lugar, el espacio público aparentemente existe: es el ámbito conformado por los “media” de la comunicación social y la cultura de masa. Para Gil, este ámbito mediático no constituye un auténtico espacio público (Gil 2008: 24, 39-32). Ni tampoco el ámbito de relación directa del público, de los individuos singulares y de los colectivos, con la cultura, en concreto el arte y la literatura (Gil 2008: 25-26). Según nuestro autor, un espacio público requiere unos componentes y un ensamblaje que no se dan, o solo existen imperfectamente, en Portugal. Podríamos denominarlos: exterioridad, desubjetivación, interioridad, transformación, voces, sentido. Así, el espacio público debe constituirse como un “fuera”, un espacio exterior, y ajeno, en el que puedan proyectarse e inscribirse las relaciones sociales, personales y colectivas (Gil 2008: 26-27). Después, en ese “fuera”, debe producirse una desubjetivación, es decir, una anulación o, mejor, una suspensión de la autoría, y de la autoridad que de ella se deriva, de aquello que se somete a la consideración del público, que ha de pasar a ser considerado un bien colectivo, juzgado en términos objetivos (Gil 2008: 27, 30). Obviamente, para entrar en juego, para entablar una dialéctica, con ese “fuera”, debe existir un “dentro”, una interioridad propia de individuos y colectivos (lo que remite a una identidad) (Gil 2008: 27-28). Después, ese “fuera”, esa exterioridad, debe ser un espacio de comunicación, de circulación y de transformación (Gil 2008: 28-29). Además, un espacio

público requiere la aparición y constitución de sujetos colectivos, agentes de enunciación e intervención (Gil 2008: 30-31). Por último, en ese “fuera” habrá de darse producción de sentido, de múltiples y contrarios sentidos (Gil 2008: 38). De estos factores carece, o los posee muy imperfectamente, el espacio público existente en Portugal.

En segundo lugar, la “no-inscripción” traba el conocimiento y sobre todo la práctica de la democracia (Gil 2008: 38-40). Representa, en nuestra opinión, el mayor obstáculo. Se trata de un fenómeno que afecta a individuos y colectivos, que caracteriza la personalidad y la actuación individuales y colectivos. Es como si la existencia se diese en una “niebla” (Gil emplea esta expresión), en la que las cosas se perciben, pero nada se registra (Gil 2008: 18-19, 21-22). También se podría hablar de una visión sin conciencia, sin persistencia, sin rastro (Gil 2008: 96). En consecuencia, la subjetividad no es afectada, o poco, no hay interacción, no se encadenan ni se entrecruzan acciones, no se produce sentido. Radicalizando, podríamos afirmar que no se constituyen subjetividades ni se desarrollan acciones, excepto las normales (de hecho, normalizadas). Gil vincula la “no inscripción” con el miedo, un miedo radical y total que denomina “miedo a existir”. Es un miedo que está ya en la sociedad, antes de ser reduplicado por el estado. Muy gráficamente, Gil sostiene que es como si, en Portugal, al establecerse el contrato social, el estado resultante fuese débil e incapaz de otorgar seguridad a los ciudadanos. En consecuencia, el miedo propio del estado natural persistiría en la sociedad civil (Gil 2008: 66-67). Habría, en la sociedad portuguesa, un pánico al conflicto, al entenderse que este solo puede ser solucionado por medio de la violencia. Esa violencia larvada y temida, ínsita en las personas y en las relaciones privadas y públicas, llevaría a la inacción: a una acción que es, esencialmente y apenas, actuación siguiendo trillos consuetudinarios o normalizados. En la historia reciente de Portugal, el estado del salazarismo, el “Estado Novo”, habría intensificado este miedo, añadiéndole otro: un miedo jerárquico y disciplinar que ese propio estado representaba y que paralizaba a la población, inhibiendo su capacidad de obrar (Gil 2008: 67-69). En opinión de Gil, el 25 de Abril eliminó al agente, el Estado Novo, pero no consiguió acabar con el efecto, el miedo. Este persistió con el devenir de la democracia, aumentando con la incorporación a la UE, que trae consigo la imposición de una normalización generalizada en la sociedad portuguesa (Gil 2008: 69-71).

En tercer lugar, la normalización suma y conjuga la disciplina y el control (Gil 2008: 40). Consiste en imponer o, más bien, establecer una homogenización, de individuos y colectivos, a partir de una “regla invisible” y una “autoridad invisible” (Gil 2008: 103-104). Rige, según señala Gil, la “norma única” que es la “ausencia de norma y de autoridad visibles” (Gil 2008: 112). La norma única está en continua renovación, actualizándose por procesos y procedimientos, que incluyen —al principio, en el medio y el final— evaluaciones<sup>26</sup>. Operan estableciendo un corte radical entre lo normal y la exclusión (Gil 2008: 105-106). Una exclusión, que en opinión de nuestro autor, amenaza con ser total. La normalización introduce un nuevo miedo: el miedo a la impotencia, el miedo a no ser capaz. Suma, pues, al miedo a poder, el miedo a no poder. Según Gil, la normalización produce en los sujetos una especie de “lavado de cerebro” (Gil 2008: 109). Una especie: no deja la mente en blanco, sino que la llena, produciendo una “imagen de sí” (Gil 2008: 70-72). Las personas y las colectividades quedan atadas por esa imagen, porque deben responder de ella ante sí y los otros y porque temen no poder hacerlo, no conseguir estar a su medida. En resumen, hay que ser y hacer conforme a la imagen. Y, de no conseguirlo, se pierde la imagen: no se es nada: he ahí la exclusión (Gil 2008: 113). En la historia reciente de Portugal, la normalización viene a

<sup>26</sup> Algún tiempo después, Gil vuelve sobre las evaluaciones: “A avaliação e a identidade” (Gil 2009: 51-59).

reduplicar el aplastamiento, el miedo, de la sociedad. La UE prosigue, y culmina, por otros medios la labor del Estado Novo. Este amedrentó al pueblo portugués: sin que la experiencia democrática inaugurada por el 25 de Abril gozase de tiempo y de formas para desvelar y desmontar ese miedo, la globalización y, en concreto, la UE insuflan un terror nuevo. Por ello, Gil (2008: 111-113) habla de doble aplastamiento: el pueblo, el público, las personas, la gente, estupefactos de un primer golpe, sin llegar a recuperarse de este (sin ni siquiera llegar a entenderlo), reciben otro golpe, que prolonga y modifica los efectos del primero. Esta normalización consolida e incrementa el miedo a existir.

Según Gil (2014: 13-30), este estado de cosas se agrava con la crisis, con la “ley de la *troika*” (Gil 2014: 15), que potencia, exacerba, aquellos factores que mantienen a los portugueses en la inmovilidad, aplastando además sus escasas virtualidades. En concreto, Gil habla de tres mecanismos de bloqueo: el “doble *impasse*” (enredarse en sueños y apartarse de lo real, atrasando, y al final faltando, la acción), la “afectividad social” (abrirse fácilmente pero superficialmente a los demás) y el “silencio inconsciente” (la imposibilidad de expresarse, derivada de la asunción de contrarios). Estos tres mecanismos contienen, sin embargo, algunas virtualidades para formar comunidad (en especial, la “afectividad social”): de hecho, producían una cierta identidad personal y social. La “ley de la *troika*” exacerba la negatividad de los tres. Por lo que respecta al “doble *impasse*”, el ensueño resulta substituido y aplastado por el futuro, entendido este como supervivencia en el presente (Gil 2014: 21). La “afectividad social” da paso a la atomización social, podríamos decir gráficamente al “ser para sí” (Gil 2014: 22). Por último, el “silencio inconsciente”, por la imposición y la asunción (la “síntesis”) de contrarios, adopta los modos de expresión imposible (Gil 2014: 24) o nebulosa (Gil 2014: 25). Resultado: una democracia (más) erosionada (Gil 2014: 29).

Contra todo esto, Gil (2014: 27) apuesta por seguir líneas de fuga, en pos de otros espacios públicos y otras formas de comunidad. E insiste en el nervio de la identidad (Gil 2014: 27-29), como había hecho años atrás (Gil 2009).

### Conclusión: una historia del pasado, una lección del presente

Dejemos por un momento a Portugal en su actual laberinto y, tirando del hilo de la democracia, vayamos hasta la antigua Grecia, al fondo del laberinto.

En la *Constitución de Atenas*, Aristóteles (2000: 52-67) presenta el surgimiento de la democracia ateniense como una solución, no un remedio pero sí un medio, para salir de una coyuntura (y estructura) económica y política críticas. Y dicha solución es entendida equívocamente y aceptada así por las partes implicadas y contendientes: tanto los pobres como los ricos, nos cuenta Aristóteles, esperaban más, una salida más acorde con sus intereses. La democracia tarda en cuajar: su instauración y desarrollo serán conflictivos, pero fructíferos<sup>27</sup>.

Volviendo al presente, el debate portugués, que hemos intentado seguir captando algunas voces representativas procedentes de distintos campos del saber y el hacer (entre ellos, la filosofía), pone en primer plano, como salida de la crisis, la democratización. Que, como vimos, puede tomar sentidos diversos. A este respecto, resulta interesante señalar que en 2015, la sociedad y el estado portugueses han decidido ensayar en la política institucional una fórmula que va en la línea de lo sugerido por Santos (2011: 81-86)<sup>28</sup> y contra lo auspiciado

<sup>27</sup> Sobre una hipotética preferencia de Aristóteles por la democracia, vid. Soto 2011: 393-394.

<sup>28</sup> En 2012, apunta ese viraje como una necesidad para la izquierda socialdemócrata (Santos 2012: 10-11).

por Pereira (2012: 86-88): un gobierno de PS, con apoyo parlamentario de BE, PCP<sup>29</sup> y PAN<sup>30</sup>. Quizá un paso en la democratización, en el apoderamiento, reclamado por Santos (2011), Amaral (2013), Ferreira (2014) y Gil (2008, 2009, 2014).

La democracia, también hoy y aquí, parece el camino: la alternativa al desapoderamiento del estado y la sociedad. Y, como hemos visto, de la mano de Gil (2008, 2009, 2014) y no solo, la filosofía tiene algo que decir y, por supuesto, que hacer. Por ejemplo, la llamada a la ética es recurrente y explícita (Santos 2011, Pereira 2012, pero también Bento 2011 y más)... para construir una sociedad decente, aunque sea preciso comenzar de nuevo (Ferreira 2016, 257-268).

## Bibliografía

- Amaral, João Ferreira do (2013): *Porque devemos sair do euro. O divórcio necessário para tirar Portugal da crise*, Lúa de Papel, Lisboa, 2013.
- Aristóteles (2000): *La Constitución de Atenas*, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1948, 1970, 2000.
- Bento, Vítor (2011): *Economia, Moral e Política*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2011.
- Epifânio, Renato (2015): *A Via Lusófona II. Um Novo Horizonte para Portugal*, Zéfiro, Sintra, 2015.
- Estanque, Elísio (2012): *A Classe Média: Ascensão e Declínio*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2012.
- Ferreira, José Medeiros (2014): *Não há mapa cor-de-rosa. A história (mal)dita da integração europeia*, Edições 70, Lisboa, 2014.
- Ferreira, Eduardo Paz (2016): *Por uma sociedade decente. Começar de novo vai valer a pena*, Marcador, Barcarena (Lisboa), 2016.
- Gil, José (2008): *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2004, 2008, 12<sup>a</sup> ed.
- Gil, José (2009): *Em busca da Identidade. O Desnorte*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2009.
- Gil, José (2014): *Pulsões*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2014.
- Kant, Inmanuel (1798): “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79-100.
- Lacasta Zabalza, José Ignacio (1988): *Cultura y gramática del Leviatán portugués*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1988.
- Lyotard, Jean-François (1986): *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986.
- Mamede, Ricardo Paes (2016): *A Economia como Desporto de Combate*, Relógio d'Água

<sup>29</sup> Exactamente: la coalición CDU (Coaligação Democrática Unitária), que agrupa a PCP (Partido Comunista Português) y PEV (Partido Ecologista-Os Verdes).

<sup>30</sup> Partido Pessoas-Animais-Natureza (PAN).

Editores, Lisboa, 2016.

Pereira, Paulo Trigo (2012): *Portugal: Dívida Pública e Défice Democrático*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2012.

Pereira, Bernardo Theotónio (2014): “O nosso estado desde 1974”, *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI* nº13-1, Zéfiro Editores, Sintra (Lisboa), 2014, pp. 74-90.

Pureza, José Manuel (2015): *Linhas Vermelhas. Crítica da crise-como-política*. Bertrand, Lisboa, 2015.

Santos, Boaventura de Sousa (2010): *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto, 2006, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa (2011): *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra, 2011.

Santos, Boaventura de Sousa (2012): *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra, 2012, 2<sup>a</sup> ed. aumentada.

Soto, Luis G. (2011): *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 2011.

# **De la importancia de la universalidad de los Derechos humanos, en la participación ciudadana**

Agustina ORTIZ SORIANO

Universidad de La Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo

## **Introducción**

La sociedad actual demanda la consideración de que *todos los hombres* puedan compartir un sistema de derechos a saber, los derechos humanos y que éstos tengan que ser considerados como cosa sagrada, independientemente de la cultura, región, Estado o país en el que estemos situados. Los *derechos humanos* deben de alejarse de cualquier tipo de particularismo, que en algún momento provoquen una fisura por la que se cuele la exclusión.

Los derechos humanos tienen la tarea de hacer partícipes a *todos* los seres humanos de conceptos tales como: libertad, dignidad, autonomía y respeto, que colocan al individuo fuera de posturas subjetivas que tienden a minar las características esenciales de todo ser humano. La universalidad de los derechos humanos responde a la necesidad de una aplicación y protección efectiva, de tal forma que no se vean minados ni en la teoría, ni en la práctica, que puedan responder a las exigencias actuales de los hombres en tanto personas y en tanto ciudadanos, cualquiera que sea el lugar en el que nos encontremos.

Los derechos humanos deben pensarse actualmente como la alternativa mediante la cual los hombres puedan tener convivencias tolerantes, inclusivas y respetuosas, en los derechos humanos se encuentra el hilo conductor que puede contribuir a facilitar la creación de un discurso multicultural incluyente, que sea capaz de trascender las culturas.

Estos derechos universales son expresión de la dignidad intrínseca de todo individuo, debiendo ser aceptados y respetados por todos los hombres y por los Estados, con independencia de su sistema ideológico, político, económico o social. Lo que se tiene que hacer es, buscar el reconocimiento universal de los derechos humanos, pero en el interior de la construcción de la *autonomía política*, no al interior de las construcciones culturales, sociales o morales del hombre.

## Desarrollo

La sociedad actual demanda la consideración de que *todos los hombres* puedan compartir un sistema de derechos a saber, los derechos humanos y que éstos tengan que ser considerados como cosa sagrada, independientemente de la cultura, región, Estado o país en el que estemos situados.

La *universalidad* de los *derechos humanos* debe ser una característica inherente, *a priori* si queremos que éstos se alejen de cualquier tipo de particularismo, que en algún momento provoquen una fisura por la que se cuele la exclusión. Para Hotfried Höffe es claro que “Los derechos humanos se legitiman a partir de una reciprocidad; *pars pro toto*: a partir de un intercambio. Y entonces contrae un *deber* humano quien realmente acepta de los otros, prestaciones que se producen únicamente bajo la condición de la contraprestación.”<sup>1</sup>

Para que podamos aceptar criterios universales que deriven en leyes, normas o derechos igualmente universales, es necesario partir de un concepto universal de *ser humano*, que en Kant se considera como sujeto racional, a partir del cual es posible adoptar criterios mínimos de racionalidad, que son aquellos que nos pueden proveer de principios que, siendo universales, sean compartidos por todos.<sup>2</sup>

La universalidad de los derechos tiene justamente la gran tarea de hacer partícipes a *todos* los seres humanos de conceptos tales como: libertad, dignidad, autonomía y respeto, que coloque al individuo fuera de las posturas particularistas, que tienden a minar las características esenciales de todo ser humano.

Precisamente el gran avance de la Modernidad, y en su seno del legado doctrinal kantiano, reside en haber formulado la categoría de unos derechos del género humano, para evitar cualquier tipo de limitación o fragmentación en su titularidad. A partir de entonces la titularidad de los derechos, enunciados como derechos humanos, no va a estar restringida a determinadas personas o grupos privilegiados, sino que va a ser reconocida como un atributo básico inherente a todos los hombres, por el mero hecho de su nacimiento.<sup>3</sup>

La importancia de los derechos humanos se debe, justamente a la aplicabilidad a *todos los seres*, sin importar el horizonte en el que estén situados, la universalidad, al no considerar la exclusión es que permite pensar en la plena realización de los tres principios básicos que Kant maneja como *principios básicos para el Estado civil*, a saber, libertad, la igualdad, y la independencia.

<sup>1</sup> Höffe Otfried. *Derecho intercultural*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000, p. 201.

<sup>2</sup> Garzón Valdez, Ernesto. “El problema ético de las minorías étnicas”. En *Ética y diversidad cultural*. Olivé, León. (compilador). México. FCE-UNAM. 1997.

<sup>3</sup> Cfr. El estudio preliminar de Antonio Enrique Pérez Luño al texto de Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*.

La autonomía de los seres humanos descansa tanto en la habilitación como en la restricción, en la habilitación de su libertad, del uso de sus derechos, y en la restricción que se le impone a los otros para que no agredan o dañen nuestra libertad, nuestro cuerpo y, porque no, nuestras propiedades. Sin embargo, este proceso no está concluido y, no pude haber un punto final, en tanto las relaciones de los hombres se encuentran en constante cambio.

La universalidad de los derechos responde a la necesidad de una aplicación y protección efectiva de los Derechos Humanos, de tal forma que no se vean minados ni en la teoría, ni en la práctica, que puedan responder a las exigencias actuales de los hombres, en tanto personas y en tanto ciudadanos, cualquiera que sea el lugar en el que nos encontramos. “La comprobación de diferencias fácticas no legitima la discriminación, sino que la lleva a postular, en el plano del “deber ser”, la paridad de trato en función del dato común de la racionalidad, la dignidad o las necesidades de todos los miembros.”<sup>4</sup>

La pretensión de universalidad de Derechos, sin duda alguna no siempre tiene la mejor de las bienvenidas, dado que, implica reformular posturas, creencias y aceptar la presencia de la alteridad, y, aún más importante, respetar al otro sin querer, pretender u obligarlos a que se adecuen a nuestra forma de ver y entender el mundo, bajo ninguna circunstancia debemos pretender colocar a los otros en el lecho de Procusto.<sup>5</sup>

Es innegable que no todos compartimos el mismo horizonte de intelección y, que en los proyectos basados en la distribución de ciertas leyes y normas de manera unilateral, se corre el riesgo de no tomar en cuenta la totalidad de los intereses de los miembros de la comunidad, es decir, de homogeneizarlos.

Parafraseando a Kant lo que se tiene que hacer es, buscar el reconocimiento universal de los derechos humanos, pero en el interior de la construcción de la *autonomía política*, no al interior de las construcciones culturales, sociales o morales del hombre, los cuales cada ser humano debe adoptar según sus perspectivas y necesidades, “debemos tener la convicción de que existen principios éticos comunes a toda la humanidad, sean cuales fueran las leyes y costumbres de cada país o comunidad.”<sup>6</sup> Si se reconoce la existencia de principios éticos en cada comunidad, y se es respetuoso con su forma de vida, apelando a la validez de un derecho intercultural homogéneo, esto no implica que de él se pueda derivar “un código penal mundial homogéneo y a la vez general, con una jurisdicción penal mundial unitaria y competente para todo el globo.”<sup>7</sup> Pues estaría traicionando el principio del cual partió, y se estaría creando un tribunal que nos haría recordar los tiempos de la santa inquisición.

Es del hombre de quien deben proceder los derechos y las reglas universales, y, es el mismo hombre quien debe considerar que esas leyes a las cuales les ha dado su asentimiento o bien, las ha creado, puedan ser perfectamente compatibles con la libertad e igualdad de las demás personas. La libertad tiene necesariamente que tener como referente a los miembros de la comunidad, si hemos de considerarla como una libertad dotada de sentido, con contenido real, fáctico.

<sup>4</sup> Anales de la cátedra Francisco Suárez, No. 35. año 2001. artículo de Llano Alonso Fernando H. “Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant.”

<sup>5</sup> Procusto o Procustes: Mit. Sobrenombre de un bandido de Ática. Asaltaba a los viajeros y los tendía en unlecho de hierro, al que los adaptaba estirándoles los miembros o cortándoselos. Fue muerto por Teseo.

<sup>6</sup> Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Introducción de Salvador Giner. Ediciones Paidós I.C.E. | U.A.B.. España 1994. p. 11.

<sup>7</sup> Ob. Cit. *Derecho intercultural*. p. 158.

Al reflexionar sobre las libertades, el de Koenigsberg parece intuir la doble dimensión, garantista y generacional de los derechos humanos. La dimensión garantista se concreta en un entrelazado de procedimientos e instituciones que aseguran el marco jurídico y político para una existencia digna, libre e igual de los seres humanos, en tanto que la dimensión generacional potencia el enfoque dinámico y funcionalista de las libertades.<sup>8</sup>

Los derechos deben responder a las exigencias del hombre, en particular y de los hombres, considerados como una totalidad, es decir, de la humanidad, y, señalar que los derechos particulares pueden perfectamente articularse dentro de los derechos universales sin que se vea minada la personalidad o carácter jurídico de las personas.

Los derechos particulares y universales no tienen intereses diferentes, ni buscan escindir a las personas, ya que mantienen una relación de correspondencia necesaria, la relación de reciprocidad entre ambos tipos de Derechos es imprescindible, no se puede pensar a los Derechos particulares, sin los Derechos universales, y viceversa, ya que entre ellos existe una relación de complementación que debe estar regulada por el uso de la razón.

La pretensión de universalidad encaja justamente en esta vertiente, en que los derechos deben ser capaces de proporcionar una fundamentación a los derechos inviolables de cada persona en cualquier punto de la tierra en el que se encuentren, que la dignidad la libertad y la autonomía no tengan un referente empírico que vicié la pretensión de que seamos sujetos de derechos inalienables.

Si los derechos tuvieran que tomar un referente empírico, necesariamente estaríamos tomando como modelo a seguir los derechos y pretensiones de una cultura en particular, que pueden no coincidir con los derechos practicados por otro grupo de personas, si tengo la pretensión de imponer las leyes por las cuales me rijo, y, con ello mis derechos, estoy tratando de instrumentalizar a los otros en función de mis intereses.

El cosmopolitismo trabaja en pro de una convivencia sin fricciones, en la cual cada ser humano pueda dirigir su vida bajo reglas, que deben tener en cuenta la dignidad de los otros. El proyecto kantiano busca mostrar que los valores individuales no son contrapuestos a una pretensión de valores universales, pues los derechos particulares son la antesala de los derechos universales, de ahí que los derechos particulares se presenten como la piedra de toque para que éstos (los derechos universales) puedan darse de manera legítima dentro del marco de los derechos individuales.

Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad. Pero, si junto a la benevolencia se suele oír el derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil.).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Pérez Luño, A.E., *El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos* en “Kant y los derechos humanos.” a su vez en *Historia de los derechos fundamentales.*(Tomo II: Siglo XVIII Volumen II: *La filosofía de los derechos humanos.* Cita tomada de Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant.* Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002. p. 47

<sup>9</sup> Immanuel Kant. *Teoría y práctica*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, tercera edición, Madrid, Técnicos, Clásicos del Pensamiento, 2000. p. 50.

Lo que el hombre debe buscar es la instauración y conservación de los derechos y principios de sus libertades, que los sujetos sean dueños de su voluntad, existe en Kant una fuerte apelación a la racionalidad de los hombres, por la cual se debe establecer el derecho cosmopolita, en tanto que es precisamente en la razón en donde radica el fundamento formal de la idea de identidad común de la cual participa la humanidad.

De la actividad racional de los hombres es que tienen que surgir los derechos que deben tener pretensión de validez universal, para salvar el problema de la aplicabilidad o vigencia de dichas leyes sólo en un territorio o a un grupo de individuos, los derechos deben de considerar a todas las personas, a la humanidad en general. El carácter de universalidad es lo que estaría salvando a los derechos de ser considerados excluyentes o sectarios.

Deberíamos concebir los derechos humanos principalmente como demandas dirigidas hacia instituciones sociales e indirectamente como demandas frente a quienes sostienen tales instituciones. Esta interpretación *institucional* contrasta con la interpretación *interaccional*, que presenta los derechos humanos como derechos que someten el trato dispensado a los seres humanos a ciertas limitaciones que no presuponen la existencia de instituciones sociales. [...] Un derecho humano es una demanda moral *ante* cualesquiera instituciones sociales impuestas sobre uno mismo y, por consiguiente, una demanda moral *contra* cualquier persona implicada en su imposición.<sup>10</sup>

Los derechos humanos deben pensarse actualmente como la alternativa mediante la cual los hombres podamos tener convivencias tolerantes, inclusivas y respetuosas con la totalidad de los miembros, en los derechos humanos se encuentra el hilo conductor que puede contribuir a facilitar la creación de un discurso multicultural incluyente, en donde la praxis jurídica del cosmopolitismo sea capaz de trascender las culturas. Estos derechos universales son expresión de la dignidad intrínseca de todo individuo, debiendo, en este sentido, ser aceptados y respetados por todos los Estados, con independencia de su sistema ideológico, político, económico o social, por lo que no deben de responder a las exigencias que pudieran imponer los intereses de los bloques geopolíticos existentes.

Para que existan leyes universalmente válidas, es indispensable que sean *categóricas*, es decir, que se encuentre libre de los elementos de la experiencia, que no pocas veces se encuentra acompañada de la costumbre, las cuales tienen carácter meramente subjetivo, por lo que estarían lejos de ser consideradas como el elemento del cual se pueda desprender o derivar una legislación universal, a través de la cual podamos trabajar para la construcción de una “cultura cosmopolita”, que nos une a todos por medio de principios universales y formalistas como los enuncia Kant. No es gratuito que en los discursos actuales se considere que “sólo lo universal formal puede ser respetuoso con las diferencias.”<sup>11</sup>

Cuando se consideran los derechos humanos inalterables, se convierte en un signo del bien precisamente aquello que ha sido objeto de crítica en la ética kantiana del imperativo categórico, su rigorismo. Es en este orden universal basado en el Derecho, en donde se encuentra la máxima expresión de la dignidad y la libertad de los seres humanos, este es el punto en el que encaja la filosofía kantiana con el proyecto de sociedad que se pretende forjar actualmente.

<sup>10</sup> Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Traducción de Ernest Weikert García, España, Paidós, 2005. pp. 66-67.

<sup>11</sup> Cfr. Camps, Victoria. “La universalidad ética y sus enemigos”. En *Universalidad y Diferencia*. eds. S. Giner y R. Scatuzzini. Madrid Alianza. 1996.

La libertad ya no es simplemente una mera libertad individual, tenemos que pensarla como una libertad compartida, una libertad universal, cosmopolita, que tiene a la base el respeto a la intersubjetividad humana, misma que no puede ser socavada, negada o arrebatada por nadie.

Al mismo tiempo, es preciso que tanto la cultura cosmopolita como sus valores universales entronquen con el humanismo defendido tradicionalmente por la doctrina iusnaturalista-racionalista y, muy especialmente, con el cosmopolitismo que inspira la filosofía política kantiana, porque sólo con esta perspectiva universalista estaremos en disposición de promover valores tan indispensables para el progreso, la unidad y la supervivencia de la humanidad, como la tolerancia, el pluralismo, la fraternidad y el consenso.<sup>12</sup>

Las sociedades respetuosas y tolerantes con dichos principios, son aquellas que se presentan con un auténtico espíritu cosmopolita, en tanto que dicha sociedad responde a un modo de ser y pensar integral e integrador, afirman en su propia existencia los derechos del hombre, sostienen una cultura cosmopolita, los cuales tienen que ser inherentes a su forma de vida, afirman en su propia existencia la validez de valores y principios humanos universales como la dignidad, la libertad, la igualdad y la justicia.

Kant, busca la universalización de los hombres como fines en sí mismo, lo cual se puede ir construyendo con la internacionalización de ideas que trabajen en aras de la dignidad y la libertad. Se trata de buscar criterios racionales universales que *no permitan* que nuestras identidades raciales o culturales nos sometan a nuevas formas de tiranía, justamente la universalidad estaría a favor de la indivisibilidad e interdependencia al concebir a la humanidad como una *unidad inescindible*. De ahí que una de las tareas más apremiantes sea el reconocimiento práctico de las libertades de los hombres, y buscar que los principios de libertad e igualdad sean garantizados jurídicamente como un atributo esencial de todo hombre. “Éste es el principio de los derechos individuales, los derechos humanos, el punto de inicio, el hombre, el punto al que se tiene que llegar, la humanidad entera. Es decir, una *universalidad* de derechos.”<sup>13</sup>

Los derechos humanos o derechos del hombre pertenecen a todos, pero lamentablemente no se aplican a todos los hombres, en muchos puntos de la tierra encontramos a personas viviendo en situaciones infrahumanas. Si bien es cierto que los derechos humanos han sido establecidos con validez universal, también es cierto que es ingenuo pensar que los hombres respetamos el derecho de manera voluntaria. Si el derecho no es impuesto y respaldado por una institución de poder con penas y sanciones para aquellos que no respetan las leyes y normas establecidas, es muy difícil que se cumplan. No debemos pasar por alto el hecho de que no existe ninguna buena razón para reivindicar que el acceso seguro a los derechos humanos debe garantizarse de la misma manera en todas las partes del planeta ya que, como hemos señalado, responden a situaciones muy específicas.

Cierto que existen comunidades en las cuales el respeto a los derechos humanos es parte de su forma de vida, y que no se necesita institucionalizar tales derechos, pero lamentablemente no es el caso de toda la humanidad, por lo que en algunos Estados se necesita que los

<sup>12</sup> Anales de la cátedra Francisco Suárez, No. 35. año 2001. artículo de Llano Alonso Fernando H. “Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant”. pp. 237-238.

<sup>13</sup> Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002. Capítulo 3. pp.

Derechos humanos sean considerados como parte de los Derechos de los ciudadanos, los cuales a su vez tienen que insertarse dentro de los marcos del derecho internacional para adquirir validez objetiva en el seno de una institución que les pueda otorgar legitimidad y legalidad.

Estamos entonces ante la consideración de que los derechos humanos adquieran el status de derechos civiles o de los ciudadanos, pero no se debe perder de vista la diferencia que subyace a cada uno de ellos, el que los derechos humanos queden *institucionalizados*, no debe afectar su esencia.

Mientras que los derechos fundamentales positivos son proclamados por un Estado concreto, por lo que corresponden sobre todo a sus habitantes, los derechos humanos formulan la reclamación elemental de corresponder al ser humano, sólo por el hecho de ser éste lo que es. Los derechos humanos están por tanto referidos a la persona sencillamente como persona, mientras que los derechos fundamentales conciernen a la persona en cuanto miembro de un ente público concreto.<sup>14</sup>

La funcionalidad y operatividad que conlleva el establecer los derechos humanos como derechos positivos en alguna comunidad, puede no ser la mejor manera de hacerlos operantes en otra, ya que como lo enumera Höffe, ahora los derechos humanos tendrían como referente a los hombres pero, en tanto ciudadanos del Estado, ya no por el simple hecho de ser persona, con lo que se enfrenta uno a un reduccionismo del término, pues ahora tendrá que señalarse quienes son los ciudadanos dentro de dicho Estado y, se dejaría fuera a aquellos miembros de la comunidad que no formen parte de la ciudadanía.

### Conclusiones

Se tendría entonces que considerar la posibilidad de un cierto tipo de Estado que sea capaz de reconocer los diferentes tipos de derechos, sin que el reconocimiento de uno entre en detrimento de otros que finalmente, sólo afecta a las personas. Höffe ofrece la siguiente argumentación:

Allí donde los derechos humanos entran a formar parte de la constitución, desde la cual obligan entonces a los poderes públicos, éstos, que antes eran sólo parte integrante de la moral jurídica universalista, se convierten ahora en elementos del derecho positivo, en derechos fundamentales de una comunidad jurídica particular. En la medida en que ésta reconozca los tres grupos de derechos humanos, no sólo los liberales derechos de libertad sino también los de participación democrática y, además, los derechos sociales, se le puede calificar de Estado constitucional democrático y de derecho.<sup>15</sup>

Este Estado constitucional democrático hunde sus raíces en el republicanismo kantiano, en tanto necesita de manea apremiante la consideración de la división de poderes, que es un componente básico para que se configure un Estado no autoritario, que sea capaz de limitar el poder y, ofrezca las estructuras constitucionales a través de la participación de los ciudadanos por medio de la representación, que puedan darse las condiciones de una coordinación entre las diferentes instancias de gobierno (legislativo, ejecutivo y judicial) para que se pueda pensar en una homogeneidad constitucional, tratando de eliminar los problemas a los que conlleva establecer la unidad del Estado en elementos culturales.

<sup>14</sup> Ob. Cit. *Derecho intercultural* p.168.

<sup>15</sup> Ob. Cit. *Derecho intercultural*. p.168.

El modelo republicano de la ciudadanía nos recuerda que las instituciones de la libertad, aseguradas en términos de derecho constitucional, tendrán o no valor, conforme a lo que de ellas haga una población *acostumbrada* a la libertad, acostumbrada a ejercitarse en la perspectiva de la primera persona del plural de la práctica de autodeterminación.<sup>16</sup>

El Estado constitucional democrático que se considera como «el posible garante» de la positivación de los derechos humanos, necesita para su adecuado funcionamiento el compromiso de los hombres, *necesita de las acciones del nosotros*, no se puede siquiera concebir la posibilidad de que exista una institución, menos aún un Estado en el cual se garantice las libertades y los derechos de los seres humanos, sin que los hombres fuesen parte del proceso, la posesión de los Derechos es, finalmente una conquista incesante de nuestra libertad, es resultado de la deliberación de los sujetos que conforman dicho Estado, sin deliberación no hay consenso, no hay acuerdo. Sin deliberación no hay coordinación, solo subordinación.

## Bibliografía

Anales de la cátedra Francisco Suárez, No. 35, año 2001. Artículo de Llano Alonso Fernando H. *Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant*.

Garzón Valdez, Ernesto. “El problema ético de las minorías étnicas”. En *Ética y diversidad cultural*. Olivé, León. (compilador). México. FCE-UNAM. 1997

Giner, S y Scatuzzini, R. (eds.) *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza 1996.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. (Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso). Editorial Trotta. 2000. p. 627.

Höffe Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

Kant, Inmanuel. *Teoría y práctica*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, tercera edición, Madrid, Técnicos, Clásicos del pensamiento, 2000.

Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002.

Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Traducción de Ernest Weikert García, España, Paidós. 2005.

Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Introducción de Salvador Giner. Traducción de Ma. José Nicolau y Gloria Llorens, España, Ediciones Paidós – I.C.E. | U.A.B., 1994.

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. (Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso). Editorial Trotta. 2000. p. 627.

# **El Trabajo**

## **El Definidor central del Ser Humano**

Antònia CERDÀ FIOL

Universidad de las Illes Balears

### **Introducción**

El trabajo sigue siendo el definidor por antonomasia del ser humano. Mi propósito es demostrar el papel articulador del trabajo respecto a la vida social y como esta centralidad se ha ido construyendo históricamente; es decir, analizar el papel cambiante del trabajo y su situación actual. Aunque su papel viene siendo capital, varía en el transcurso de la historia; esto es así porque su centralidad depende de las relaciones sociales de producción y éstas se van transformando.

No hace mucho tiempo que nuestras sociedades están tan intensamente basadas en el trabajo: se ha convertido en el principal medio de subsistencia individual y se ha constituido en una relación de carácter fundamental, es la relación social por excelencia, es una relación social total.

A menudo se da por hecho que la concepción actual del trabajo se instituye en una categoría que ha permanecido invariable durante la historia hasta llegar intacta a nuestros días. Pero la noción de trabajo ha sufrido una importante evolución<sup>1</sup> porque el hombre

<sup>1</sup>No utilizo el concepto “evolución” en referencia a una evolución de la historia unilineal, como si ahora estuviéramos en la cima de dicho proceso. Difiero del marxismo vulgar y del evolucionismo cultural de Morgan en *Ancient Society*, surgido, según Llobera (1980), después de la Segunda Internacional, que asociaba las ideas de Marx y Morgan “la tendencia a asociar al marxismo con un sistema cerrado y dogmático por una parte y por otra la reducción de la concepción de la historia en Marx en un determinismo tecno-económico y un evolucionismo unilineal, actitudes ambas incurridas desde la Segunda Internacional, llegaron a su paroxismo con la formación del marxismo soviético” (Llobera, 1980: 98)

produce la historia a través de la transformación de la naturaleza y, con ello, sus relaciones con ella<sup>2</sup>. La idea de trabajo que tenían las sociedades pre-capitalistas, sociedades primitivas<sup>3</sup> o de los antiguos griegos y romanos, difieren de la nuestra, precisamente, porque en ellas no se concebía la transformación de la naturaleza: tal reconocimiento suponía aparentemente una blasfemia. Las sociedades pre-capitalistas son un ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo en su acepción capitalista y, por eso mismo, los conceptos centrales que explicaban éstas sociedades difieren de la percepción que tiene la sociedad contemporánea actual. En el mundo capitalista contemporáneo el concepto de trabajo es una categoría homogénea que asociamos a conceptos de esfuerzo, satisfacción de necesidades, producción-transformación, artificio, intercambio o remuneración. De hecho, en las sociedades no-capitalistas no se encuentra un significado unívoco del término “trabajo”.

En nuestra sociedad el trabajo es el medio para obtener lo que necesitamos para sustentarnos a partir de la venta de tiempo y de esfuerzo personal, a cambio de una remuneración monetaria o monetizable. Aunque, culturalmente, el trabajo trasciende su carácter técnico y su función en las relaciones de producción para ir más allá de ser un simple medio y ser mitificado. El análisis crítico-reflexivo desde la filosofía, desde otro ámbito no meramente económico-reduccionista-neoliberal, es una necesidad ya que el trabajo no debería reducirse a ser tratado como un concepto *de* y *para* la economía porque su implicación va mucho más allá.

Dado que la configuración del sistema capitalista se basa en la acumulación del capital, es decir, a su vez trabajo acumulado, ya desde el principio el trabajo queda sometido a la lógica de la eficacia y de la rentabilidad, convirtiéndose en un simple medio y en una mercancía más. El capitalismo necesita del trabajo para su reproducción, pero quien realiza el trabajo es el trabajador; un trabajador alienado, ya que la relación capital-trabajo requiere de esa alienación para su supervivencia. Por eso, muchos autores defienden que la crisis del capitalismo actual podría ser llamada la crisis del trabajo. Precisamente porque el Capital es una relación social que conlleva la expropiación, del hacer, del trabajo y de la vida de otros a partir de la apropiación de los medios de producción sociales. Por eso mismo, el Trabajo es la parte humana expropiada que resulta alienada en todos los aspectos de su vida. El capitalismo no es simplemente un sistema económico, desigual e injusto, sino un sistema marcado por contradicciones internas<sup>4</sup> porque se basa en la propiedad privada y la apropiación masiva de trabajo no pagado<sup>5</sup> bajo la forma de plusvalía<sup>6</sup>, es también un sistema de dominación.

<sup>2</sup> Véase cita completa: “el hombre tiene historia porque transforma la naturaleza. Y asimismo, la naturaleza propia del hombre consiste en tener tal capacidad” (Godelier, 1989: 17), “(...) la más profunda de su capacidad de transformar sus relaciones con la naturaleza, transformando la misma naturaleza” (Godelier, 1989: 18)

<sup>3</sup> El uso que hago del término primitivo es literal: sociedad más temprana o antigua, primigenia, originaria. Por tanto, se omiten todas las consideraciones negativas atribuidas al término.

<sup>4</sup> El Capital necesita producir plusvalía relativa y convertirla en ganancia, está última depende, de la apropiación de la plusvalía a través de la fuerza de trabajo y de los gastos hechos en inversión y producción (salario, materias primas...). La composición en valor del capital resta ganancia a la plusvalía apropiada por el capitalista.

<sup>5</sup> Como decía Dalla Costa, “el trabajo no pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores asalariados, “la esclavitud del salario”, así como también ha sido el secreto de su productividad” (1972: 31)

<sup>6</sup> El factor humano es el único capaz de generar plusvalía, es decir, el valor de más que crean con su trabajo, a través de la producción. Pero ese valor de más recae en los capitalistas quienes compran su trabajo a cambio de un salario que no se paga en relación al valor que generan los seres humanos sino es el precio que tienen como fuerza de trabajo (mercancía) en el mercado laboral. El capitalista compra fuerza de trabajo y medios de producción.

No obstante, el trabajo no es sólo una variable económica aplicada en la teoría del valor, y cuya función es solamente la de factor de producción; tampoco puede reducirse a su definición como gasto de la fuerza física y mental. El mundo del trabajo es un espacio central de formación de identidades y sigue siendo un estructurador fundamental de la vida y el tiempo cotidiano. Por eso, el trabajo sigue estando inmerso en nuestro discurso.

Nadie puede afirmar que no esté en nuestra agenda como un grave asunto que acapara nuestra atención. Estamos inquietos por él y si algún funeral se anuncia no es precisamente el del trabajo. Eso no quiere decir que goce de buena salud, más bien parece lo contrario. Uno de los síntomas que lo aquejan es que algo que tanto nos preocupa padezca una alarmante inconsistencia y debilidad si lo consideramos en sí mismo. Cuando lo cogemos, cuando lo apretamos, se nos deshace en la mano. (...) (Díez, 2014: 11)

El trabajo no ha llegado a su fin sino que emergen complejas relaciones en el mundo laboral, aunque estén marcadas por formas de alienación. De hecho, aquí está presente la dimensión dual y contradictoria del mundo del trabajo, “que crea, pero también subordina, humaniza y degrada, libera y esclaviza, emancipa y aliena (... )” (Antunes, 2006:2)

El desafío de nuestra época es dar sentido al trabajo y fuera del trabajo, ya que hoy más que nunca se evidencia la superposición de tiempo de vida y tiempo de trabajo.

### **El cambio del trabajo desde la crisis**

En los últimos años<sup>7</sup>, el desempleo estructural ha evidenciado la crisis sistémica y la contradicción inherente del sistema capitalista. En el capitalismo avanzado cada vez se hace más difícil la vinculación entre capitalismo y salarización<sup>8</sup>, una relación que es inherente al modo de producción capitalista. El incremento de la maquinaria en relación a la mano de obra ha sido el responsable de la informatización de los procesos productivos, lo que dificulta la relación entre capitalismo y salarización. Se calcula que en el 2010 este desempleo se situó en 61,1 %<sup>9</sup>. Las cifras de parados mundiales rondaban los 210 millones ese año y, sin embargo, en esta cifra se deben añadir los que formaban parte de la economía informal: más de 40 millones de desempleados en los países desarrollados. De este número Europa cuenta con más de 20 millones; en Japón, que representa la segunda más poderosa economía del mundo, crece peligrosamente el desempleo. Más allá del desempleo estructural, en franca expansión, se amplían y esparcen por todo el mundo los trabajadores/as inmigrantes (*gasterbeiters* en Alemania, *lavoro nero* en Italia, *los chicanos* en EUA, los *desakeseguis* en Japón), configurando un cuadro enorme de explotación a escala global. La relación empleo-población va disminuyendo ya que el empleo va agotándose como principal elemento de integración, de identificación y de fidelización de las nuevas generaciones y, del mismo modo, tampoco supone ya una garantía del Bienestar. Por eso, todos los discursos dominantes del trabajo están enfocados a defender la idea de un trabajador no-asalariado, a su vez diferenciado y segmentado, el autónomo, el emprendedor, el informal, etc. “Al contrario de un *adiós al proletariado*, tenemos un amplio abanico de agrupamientos y segmentos que componen la *clase-que-vive-del-trabajo*” (Antunes, 2000: 84).<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Concretamente desde la crisis económica en el 2007.

<sup>8</sup> Idea de Andrés Piquer (2014)

<sup>9</sup> Según los datos de la Organización Internacional del Trabajo (datos y fuentes).

<sup>10</sup> En los países avanzados hubo una *desproletarización* del trabajo industrial y fabril, es decir, una

En el 2006 el “efecto reemplazo” (del trabajo manual por las computadoras) contribuyó al fin del empleo seguro en los países del capitalismo avanzado. La consecuencia fue la polarización en el mercado laboral: salarios muy altos que requerían muy altas cualificaciones y salarios muy bajos para una mano de obra cualificada. Todo ello contribuye a impedir que se generen suficientes empleos y salarios adecuados para mantener una robusta demanda final. La alta generación de clases medias en los países del capitalismo avanzado declina, entonces, porque han dejado de existir las condiciones que lo posibilitaron: “trabajos seguros y salarios decentes” (Rabilotta, 2011).

Las nuevas condiciones de la organización social del trabajo se centran en la temporalidad y la flexibilidad laboral y las consecuencias que padece el trabajador son la inestabilidad y la fragmentación. Las transformaciones políticas y económicas del capitalismo en su última fase de expansión enfatizan la apropiación masiva de trabajo no pagado; por un lado, la clase asalariada sufre una extensión e intensificación del trabajo; el asalariado que tiene trabajo hace más horas no pagadas y con una mayor carga de trabajo en el tiempo establecido. Todo ello con unas políticas que han trabajado en esta dirección, imponiendo reajustes, reformas laborales de todo tipo (sobre todo para conseguir la flexibilidad laboral), privilegios hacia los detentadores de capital (en forma de reformas fiscales e incentivos varios), privatizaciones y desregulaciones. Por otro lado, los falsos autónomos que trabajan para otros haciéndose ellos mismos responsables de sus propios gastos, como el seguro, sus herramientas, su vehículo, con el agravante de que muchos de ellos no cobran hasta que el trabajo ha finalizado<sup>11</sup>, sin tener en cuenta el tiempo invertido en el trabajo. La crisis<sup>12</sup> del 2007 agrava la situación, con la creciente oleada de paro, millones de personas se ven afectadas: ven como no pueden obtener una renta monetaria y tienen dificultad para encontrar una situación de recambio. Las ideas laborales van siempre enfocadas en la misma dirección: convertir a la población asalariada en mano de obra más barata y más adaptable a la voluntad de sus patronos.

(...) Hay que tener en cuenta que asistimos a ese *impasse*, mientras se produce el declive del neoliberalismo financiero (en el que siempre han pervivido restos del keynesianismo) y no termina de coagularse ningún modelo nuevo que lo sustituya, a una profunda reestructuración de la dominación de clase y paralela concentración de poder entre las élites dominantes a escala transnacional. De acuerdo todo ello con la conjunción y combinación de formas “cognitivas”, tayloristas-fordistas, pretayloristas y neotayloristas de explotación, coincidentes a su vez con una nueva dimensión de las relaciones laborales tendente hacia la privatización, una gestión de la fuerza de trabajo que prioriza el autodisciplinamiento y la “empleabilidad” (sustituyéndose el “derecho al empleo” por la gestión individual de la supervivencia), y una forma de consumo de la mano de obra que pivota cada vez más en torno a la sobre-explotación y la autoexplotación (“autónomos, emprendedores, *freelance*...”) (Piquerias, 2015: 53)

disminución de la clase obrera industrial tradicional. Mientras se daba una *subproletarización* del trabajo, consecuencia de las formas diversas del trabajo parcial, precario, tercerizado, subcontratado, vinculado a la economía informal, al sector servicios, etc. Lo que se comprobó una significativa *heterogeneización*, *complejización* y *fragmentación* del trabajo (Antunes, 2000).

<sup>11</sup> O incluso, hasta que no hay beneficios reales.

<sup>12</sup> “La crisis afecta fuerte también el universo de la conciencia, de la subjetividad de los trabajadores, de sus formas de representación, de las cuales los sindicatos son una expresión” (Antunes, 2000: 85)

El tiempo del fordismo (tan bien y profundamente sintetizado en la película de Charles Chaplin *Tiempos Modernos*) ya no es percibido como algo que esclaviza dado que el hombre tiene que ponerse a su merced; en nuestros días el tiempo es flexible y, como si de algo positivo se tratara, se convierte en un sistema de control<sup>13</sup>.

No existe una diferencia palpable entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo. Las nuevas tecnologías ayudan a perfilar un nuevo espacio del trabajo que inunda y substituye el “tiempo de vida”.

Emergen nuevos procesos de trabajo, donde el cronómetro y la producción en serie son sustituidos por la flexibilización de la producción, por nuevos patrones de búsqueda de productividad y por nuevas formas de adecuación de la producción a la lógica del mercado. Se ensayan modalidades de desconcentración industrial, se procuran patrones de gestión de la fuerza de trabajo, de los cuales los procesos de “calidad total” son expresiones visibles no sólo en el mundo japonés, sino también en varios países del capitalismo avanzado y del tercer mundo industrializado. El “toyotismo” penetra, se mezcla o inclusive sustituye, en varias partes el padrón taylorismo-fordismo.

Se presencian formas transitorias de producción, cuyos desdoblamientos son también agudos, en lo referente a los derechos del trabajo. Estas son desregulaciones, flexibilizaciones, para dotar al capital el instrumento necesario para adecuarse a su nueva fase. (Antunes, 2000: 84-85)

El tiempo flexible se convierte en una herramienta de control y sumisión tanto para la clase asalariada como para la clase no-asalariada, como los autónomos<sup>14</sup>. El tiempo flexible implica disponibilidad constante para pasar de un empleo a otro y, en consecuencia, el trabajador no puede organizar su vida a largo plazo. El capitalismo global va allá donde puede tener una mano de obra barata desplazando los lugares de trabajo. Es más, la nueva flexibilidad implica el desarrollo de nuevas habilidades constantes, la nueva economía global rompe con el ideal artesano; la habilidad del aprendizaje de una cosa bien hecha carece de sentido socializador. La nueva cultura del trabajo se centra en la idea de la meritocracia pero solo aparentemente.

Mediante los discursos del trabajo flexible, la clase asalariada y no-asalariada deben adaptarse a las nuevas condiciones laborales: temporalidad, flexibilidad y precariedad. No obstante, no son asumidas de la misma manera. La percepción del autónomo es que se encuentra en una posición mejor en relación a la clase asalariada gracias a la creencia de que posee una mayor independencia. Pero, en la práctica, actúa y vive como la clase asalariada, precisamente, porque el autónomo -o mejor dicho el falso autónomo- está en las manos de otro autónomo o jefe de la empresa que es quién le marca el horario y las tareas; el hecho de ser autónomo hoy en día no implica la posesión de los medios de producción. Por eso mismo;

El trabajo que se debe investigar, por tanto, la sociología del trabajo es el conjunto de *trabajos* que, tras la división del trabajo, contribuyen a diseñar, fabricar y vender un producto, sea material o inmaterial. Ya sea asalariado o no; subcontratado o no, formal o informal; pagado o no pagado, etc. Y con ello en todas las dimensiones que un enfoque sociológico, muy influido por la ergonomía, la etnografía y la historia, implicaban. (Castillo, 2015: 23)

<sup>13</sup> Utiliza la palabra control en el sentido de vigilancia y fiscalización.

<sup>14</sup> Hemos de subrayar y constatar que la figura de autónomo en estos últimos años ha cambiado: si diez años atrás un autónomo o pequeño propietario era una persona que tenía capital para poder adquirir los medios de producción, hoy en día no es así. El hecho de ser autónomo no implica que se tengan los medios de producción sino que en la práctica funciona como un asalariado sin las prestaciones de éste; es lo que suele llamarse “falso autónomo”. Además el autónomo no vende su fuerza de trabajo sino su trabajo, por eso, muchas veces no tiene ninguna remuneración hasta que el trabajo ha terminado.

En definitiva, el trabajo actual tiene un componente nuevo y éste es la tendencia creciente a la *gratuidad*. Tanto la clase asalariada como el falso autónomo viven y sufren diariamente el nuevo fenómeno. Maticemos: el capitalismo es un sistema económico que se caracteriza por la apropiación masiva de trabajo no pagado bajo la forma de plusvalía, por tanto, no es un fenómeno nuevo del sistema capitalista propiamente dicho. La novedad del fenómeno reside en las formas, tanto de la apropiación del trabajo no pagado como de la percepción que las personas tienen de tal hecho.

### **La percepción hacia el trabajo**

Aunque el trabajo se “deshace en la mano”, hemos de analizar qué consideración se tiene de él en el discurso, porque los hombres no hacen siempre lo que dicen ni dicen siempre lo que hacen: el imaginario se halla inmerso en lo social; por eso, el trabajo muchas veces es situado en un *status* que no se corresponde con el de su realidad relacional. De hecho es el imaginario, los elementos ideales que actúan en las relaciones sociales los que permiten el consentimiento y, así la legitimación de muchas relaciones entre dominantes y dominados. Además, solamente aumentando la capacidad de interpretación de la realidad se puede contribuir a facilitar la intervención sobre ella.

Las nuevas condiciones alteran las formas de conciencia posible, eliminando el imaginario antagonista. Frente a este escenario crece una paradoja: la verificación de una profunda derrota de la clase obrera junto con una fortísima visibilidad de la lucha de clases. La fortaleza del capitalismo reposa en su alta capacidad para trasladar a los trabajadores el peso de la crisis. Esto es así porque el nuevo modelo de acumulación reestructura las relaciones de poder entre los dominantes, así como, también las relaciones entre dominados y dominantes (Piquerias, 2008). Esto implica que la mitigación de los costes y efectos de la crisis se descarguen cada vez más en la clase trabajadora. Además, la crisis de sobreproducción lleva a la acumulación por desposesión, que implica los modos de vida y de trabajo nacionales y locales (Harvey, 2007). La crisis actual representa una fase de la lucha de clases en la que a los trabajadores les ha tocado la peor parte; justamente porque no es una crisis terminal<sup>15</sup>, sino un largo y particularmente violento período del reajuste del dominio capitalista. Y en este reajuste del dominio capitalista la clase trabajadora pierde su conciencia de clase, que no implica la negación de la lucha de clases. Detengámonos en la definición de clase:

Una clase es esencialmente una relación; y en el sentido que Marx le da, una clase ha de entenderse en estrecha relación con el concepto, fundamental en él, de «relaciones de producción», es decir: las relaciones sociales que entablan los hombres en el proceso de producción, que hallan expresión jurídica, en un grado considerable, como relaciones de propiedad o como relaciones de trabajo, sean las que sean en un determinado momento, son controladas por un grupo concreto (cuando, como ocurre en la mayoría de los momentos, hay una propiedad privada en los medios de producción), tenemos una «sociedad de clases», definiéndose las clases según su relación con los medios y el trabajo de producción y las que mantienen entre sí. (De Ste Croix, 1988: 48)

<sup>15</sup> No podemos hablar de una crisis terminal, pero sí de una crisis general de valoración, aunque no haya un sistema económico alternativo (Márquez, 2010) lo que podemos afirmar es que se avecina un nuevo capitalismo.

Por tanto, una clase es la manera en que se encarna la explotación en una estructura social, es decir, la apropiación de parte del producto del trabajo ajeno, es decir, la plusvalía. Además, una clase es un grupo de personas de una comunidad que se identifica por su posición en el sistema global de producción social, definida según sus relaciones y condiciones de producción en relación a otras clases. (De Ste Croix, 1988) Pero, no todos los individuos pertenecen a una sola clase, algunos son miembros para unas cosas y otros para otras, la pertenencia a una será lo más significativo.

En palabras de Marx en su obra *El dieciocho de Brumario de Luís Bonaparte* escrita entre 1851 y 1852 dice;

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos (...). Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna de trabajo ni aplicación ninguna de métodos científicos (...). En la medida que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre. (Marx, 1851-1852: 144-145)

Para Marx la clase necesita tener unos intereses colectivos y tiene que contraponerse a otra clase social. Debemos tener en cuenta que el objetivo de Marx en última instancia era el cambio político, la transformación social. Sin embargo, en esta cita Marx demuestra una relación dialéctica en el concepto de clase social. Una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva. Analizando la cita, Marx nos dice que podemos definir una clase porque tiene unas características semejantes y que si sustituimos dichas características por otras quedará fuera de la definición. No obstante, Marx espera que una clase («en sí») cumpla la segunda condición, es decir, tenga conciencia de clase, para llevar a cabo la transformación social y política. Pero, no por ello, se puede negar la dimensión objetiva, puede existir una clase sin haber desarrollado una conciencia de clase. De hecho, Marx afirma que “la burguesía alemana se halla ya en conflicto con el proletariado aun antes de haberse constituido políticamente como clase” (MECW, VI. 1975: 332).

La definición objetiva de clase de Marx citada en el prólogo de *la Contribución a la crítica de la economía política* dice:

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase de desarrollo de sus fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre quien determina su ser, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. (Marx, 1859)

Por tanto, es el proceso productivo que condiciona y determina la clase social. La conciencia de clase se derivará de su situación objetiva. Y la situación objetiva es que existe una clase social que posee los medios de producción y otra clase social que tiene que vender

su tiempo y fuerza de trabajo; esto es, en la sociedad del siglo XX, la clase capitalista y la clase trabajadora.

Pero, en realidad, la dimensión subjetiva de una clase es mucho más complejo, precisamente, porque

El comportamiento de una clase como tal (el de los hombres *en cuanto* miembros de una clase) puede muy bien resultar inexplicable en los términos que podríamos aplicar con toda legitimidad a su comportamiento en cuanto individuos; e incluso que un determinado individuo o una serie de individuos pueden comportarse, *en cuanto* son parte constituyente de una clase, de un modo bien distinto del que podríamos esperar de él (o de ellos) en cuanto individuos. (De Ste Croix, 1988: 65)

Entonces, ¿qué ocurre con las clases en la sociedad capitalista actual?, ¿podemos afirmar que no existe la conciencia de clase en los individuos, en nuestros días? ¿No existe ninguna unión en la clase trabajadora para hacer frente a la clase dominante? Es cierto que no existe un proyecto de lucha de clase entendido como un proyecto común, pero existen pinceladas de organizaciones obreras y luchas comunes. La dimensión de la clase obrera en su forma subjetiva no ha desaparecido drásticamente. Pero, sí que ha sufrido transformaciones. Las dos definiciones marxistas no deben tomarse como contradictorias sino complementarias dentro de un proceso dialéctico, imposible de separar. El obrero migrante podía ser un ejemplo de ello, casi por definición se ve desposeído de desempeñar poder político alguno y en la práctica tiene pocas posibilidades de ejercer los mismos derechos políticos y laborales que un obrero, si definimos las clases sociales, sólo en relación al terreno político los obreros migrantes quedarían fuera de la definición de la lucha de clases.

El tema de las clases sociales es mucho más complejo como nos demuestran Boltanski y Chiapello (2002); el ascenso del nivel de vida de los obreros desde la segunda posguerra del siglo XX, favorece la teoría de la absorción de todas las clases, sobre todo la clase obrera, substituida por la clase media. Los autores defienden que hay un aumento a la no-pertenencia de clase, se fomenta que la gente no se piense en términos de clase, el concepto de clase no es negativo en sí mismo pero si la pertenencia a ella.<sup>16</sup> En palabras de Owen Jones (2012) la clase obrera es demonizada, todo lo que tiene que ver con ella es negativo y en donde había orgullo ahora hay rechazo. Mientras que cuando los asalariados se sienten identificados con una, esta es la clase media, un concepto vacío, de difícil definición, que es venerado tanto en la clase dominante como en los dominados<sup>17</sup> y que dificulta la percepción de la realidad social. “Fueron tan intensas las modificaciones<sup>18</sup> que incluso se podría afirmar que la *clase-que-vive-del trabajo* presentó la más aguda crisis de este siglo, que afectó no sólo a su *materialidad*, sino que tuvo profundas repercusiones en su *subjetividad*, como también en el íntimo relacionamiento entre estos niveles, afectó su *forma de ser* (Antunes, 2000: 84)”.

<sup>16</sup> Idea que defiende Jones, (data) sobre todo en el caso de Inglaterra, el ataque directo a la clase obrera por parte de Thatcher a los mineros.

<sup>17</sup> Debemos prestar atención a la diferencia de la clase en sí y para sí; muchas veces la percepción que tiene uno mismo de la clase a la cual pertenece y está no se corresponden de manera objetiva. Una de las razones por la que se da dicha percepción errónea es porque mucha gente se percibe en relación al consumo; por eso mismo, no se percibe en relación al trabajo y se percibe como clase media, porque la distinción en la clase se produce en relación al tiempo de ocio y consumo.

<sup>18</sup> Unas modificaciones y transformaciones en el mundo del trabajo, que se dieron en la década de los ochenta en los países del capitalismo avanzado, tanto en la estructura productiva como en las formas de representación sindical y política.

Y la pregunta es ¿por qué se da esta nueva situación? Las transformaciones del capitalismo han contribuido a difuminar la visión de las clases sociales. La crisis de los sindicatos significó la pérdida para mantener las identidades de clase, junto con la individualización de la condiciones de empleo, asociada a numerosas empresas (Boltanski y Chapello, 2002). Además, el fenómeno de la globalización debilita las barreras institucionales y el capital tiene un gran interés por retomar las diferencias étnicas como base de exclusión en el mercado laboral que dificulta la percepción de la pertenencia de clase. Prueba de ello es el vocabulario utilizado (Boltansly y Chapello, 2002) cada vez más en los discursos políticos y en los media, donde no aparece la palabra clase obrera. De hecho, desde el último mandato del Partido Popular en España del 2015, la palabra trabajador se substituye por el de emprendedor. Precisamente para justificar el *trabajo atípico*, según la definición de Vasopollo y Martuffi (2003), que se encuentra en franca expansión Italia y España. El *trabajo atípico* expresa todas las formas de prestación de servicios diferentes al modelo-patrón, es decir, del trabajo efectivo, con garantías formales y contractuales, por tiempo indeterminado y *full-time* ya que la característica fundamental del *trabajo atípico* es la falta o insuficiencia del amparo contractual. En España e Italia el porcentaje de trabajo atípico e “independiente” es superior al 20% del total de empleos, el caso particular de Italia es de casi el 25% contra una media del 15% en el resto de Europa. Las formas de trabajo autónomos están presentes no sólo en el sector terciario sino también en los sectores de agricultura, turismo, en los transportes y en las telecomunicaciones (Antunes, 2006, 7).

Ese cuadro configura una nueva morfología del trabajo: más allá de los asalariados urbanos y rurales que comprenden a los obreros industriales, rurales y de servicios, la sociedad capitalista moderna viene ampliando enormemente el contingente de hombres y mujeres tercerizados, subcontratados, *part-time*, ejerciendo trabajos temporarios, entre tantas otras formas semejantes de informalización del trabajo, que proliferan en todas partes del mundo. (Antunes, 2003: 7-8)

El nuevo capitalismo ha engendrado un mundo difícil de interpretar y en donde parece que las herramientas clásicas son obsoletas. Desde que el modelo neoliberal se impuso al regulacionismo y al Estado de Bienestar; el concepto de trabajador se va diluyendo siendo sustituido por el más implicativo y naturalizado concepto de emprendedor. El hecho es que la realidad social tiende a ser explicada en términos de consumo, siendo usado el concepto de consumidor en el lenguaje cotidiano en lugar de trabajador, dificulta la comprensión de la realidad social a la que hacemos referencia. No obstante, es imposible afirmar que no existe la pertenencia de clase, así como que no existen dos clases antagónicas, porque la clase capitalista sí tiene conciencia; el neoliberalismo es la expresión máxima de la conciencia de clase capitalista que quiere reestructurar las relaciones de poder.

La característica del nuevo panorama es que ni el trabajador asalariado ni el trabajo autónomo pueden ser garantía de salvación de la pobreza. Los trabajadores del último capitalismo son responsables de su acción y de su quehacer social y el trabajo, en muchos casos, ya no es garantía de bienestar o equilibrio ni siquiera de mera supervivencia. Las consecuencias para el trabajador son la incertidumbre, la frustración e incluso la improvisación; en palabras de Richard Sennett (2006) “nada a largo plazo” con toda la carga significativa de la frase. La planificación de futuro se hace imposible, la estabilidad conseguida por la adquisición de un empleo estable desaparece y la construcción de una perspectiva de futuro, de un proyecto, queda aniquilada; la inestabilidad irrumpie en la vida de los seres humanos. “(...) si el trabajo aún es central para la creación de valor, el capital, por su parte, lo hace oscilar, ora reiterando

su sentido de *perennidad*, ora imprimiendo su enorme *súper fluidez*, de la cual son ejemplos los precarizados, flexibilizados, temporarios, más allá, naturalmente, del enorme ejército de desempleados y desempleadas que se esparcen por el mundo (Antunes, 2006: 8).

Con todo ello, aumentan las condiciones de posibilidad de expulsar a los seres humanos fuera del sistema capitalista lo que, aunque pudiese parecer una medida liberadora, no lo es, porque la socialización se desenvuelve dentro de la tiranía del valor capitalista. De hecho, actualmente gran parte de la humanidad considera la imposibilidad de acceso al empleo como algo negativo, pues no dispone de más medio de vida que la venta de su fuerza de trabajo. Hoy en día el trabajo es percibido como un bien escaso, como un bien en sí mismo<sup>19</sup>. La división en la clase se articula entre quien “posee” trabajo y quien no lo “posee”; el hecho más importante es tener trabajo bajo cualquier condición. Aquí aparece el consentimiento en el discurso del trabajo: la ausencia de empleos hace que la percepción de los trabajadores en relación a las condiciones del puesto de trabajo sea secundaria y que lo más importante sea el hecho de tener trabajo. El discurso se construye gracias a la obtención del empleo y el consentimiento se mantiene e incluso se interioriza por el miedo a no tener trabajo.

El trabajo es el definidor del ser humano, precisamente por la ausencia de empleo, o porque cuando se tiene no goza de buena salud y, por tanto, el trabajador tampoco. La afirmación de la centralidad del trabajo dentro de la vida social no implica que el trabajo sea un nexo de unión entre el individuo y la sociedad en el sentido positivo de autorealización, pero no desaparece como centro de definición del ser social, como una característica de lo humano.

Pensarse en relación al trabajo se presenta como una hazaña difícil, pero hoy más que nunca se necesita revisar el concepto de trabajo, para poder entender el lugar que ocupa, que se piensa y dice de él; seguramente y con un ejercicio de sinceridad, cuesta desprenderse de lo que es algo tan propiamente humano.

## Bibliografía

- Antunes, R. (2000), La centralidad del trabajo hoy, *Papeles de Población*, 6 (25), 83-96, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Antunes, R (mayo 2006), El caracol y su concha: ensayo sobre la nueva morfología del trabajo. C. Nieves Ayús. III Conferencia Internacional, La Obra de Carlos Marx y los Desafíos del Siglo XXI. Conferencia llevada a cabo en la Habana, Cuba.
- Boltanski L. y Chiapello (2002), *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*, Akal, Madrid.
- Castillo J. (2015), *La Invasión del Trabajo en la vida*, Catarata, Madrid.
- Dalla Costa, M. (1972), *Potere Femminile e Sovversione Sociale*, Marsilio Editori, Venecia.
- De Ste. Croix, G.E.M (1988), *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Díez, F. (2014), *Homo Faber. Historia Intelectual del Trabajo, 1675-1945*, siglo XXI, Madrid.

<sup>19</sup> Utilizó el término un bien en sí mismo porque la ausencia de empleos, hace que cualquier empleo sea visto como una salvación o bendición.

- Godelier, M. (1989), *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid.
- Harvey, D. (2007), *El nuevo Imperialismo*, Akal, Madrid.
- Jones, O. (2012), *Chavs la demonización de la clase obrera*, Capitán Swing, Madrid.
- Llobera, J. (1980), *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del Materialismo Histórico*, Anagrama, Barcelona.
- Márquez, H. (2010), La gran crisis del capitalismo liberal, *Andamios*, 7 (13), 57-84.
- Marx, K. (2000), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>.
- Marx, K. y Engels, F. (1975), *Collected Works*, edición inglesa de 50 vols. (Moscú, Londres, Nueva York) vols I-XIV.
- Marx, K. (1859), *La Contribución a la Crítica de la Economía Política*, editorial Progreso, Moscú.
- Piquerias, A. (2007), *Capital, migraciones e identidades*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana.
- Piquerias, A. (2014), *La opción reformista: entre el despotismo y la revolución. Una explicación del capitalismo histórico a través de la lucha de clases*, Anthropos Editorial, Barcelona.
- Piquerias, A. (2015), *Capitalismo Mutante. Crisis y lucha social en un sistema en degeneración*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Piquerias, A. (2008), Entrevista al sociólogo Andrés Piquerias (en línea) <http://www.observatoriodelacrisis.org/2008/12/entrevista-al-sociologo-andres-piquerias-la-crisis-acentuara-la-proletarizacion-a-escala-mundial/> acceso 8 de diciembre 2008.
- Rabilotta, A. (2011) El gran problema estructural del capitalismo (en línea) <http://elpolvorin.over-blog.es/article-el-gran-problema-estructural-del-capitalismo-84564063.html>, acceso 18 de septiembre 2011.
- Sennet, R. (2006), *La Cultura del Nuevo Capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- Vasapollo, L. y Martufi, R. "Lavoro Atipico, Lavoro che Cambia, come Lavore?", Revista *Proteo* 2-3, speciale, maio/dezembro 2003, Cestes, Roma.



# **Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt: ni héroes solitarios ni masas rebeldes**

Miquel C. OLIVER

Universidad de las Illes Balears

## **Introducción**

Prácticamente todas las concepciones clásicas de la desobediencia civil exigen, como condición explícita o implícita de su validez, el que sea un *acto colectivo*, entre otros requisitos. Así, por ejemplo, lo dice la tradición liberal, con John Rawls (2009) a la cabeza, seguido de Ronald Dworkin (2002). Por su parte, dentro del paradigma democrático-discursivo, Jürgen Habermas (1983) reproduce esa demanda en términos análogos.<sup>1</sup> Por su parte, otros autores más recientes y vinculados al estudio de los movimientos antiglobalización, como Pablo Iglesias (2002, entre muchos otros), también lo presuponen. Incluso, es cierto que algunos autores ponen ya en duda ciertos elementos de la «ortodoxia»,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Velasco (1996, 160-161) también concibe la desobediencia como expresión de opiniones disidentes minoritarias, pero necesariamente articuladas en movimientos sociales: «[...] La desobediencia civil en sentido estricto es sobre todo un fenómeno social —la realización de actos ejecutados públicamente por un grupo organizado de individuos— con una marcada finalidad política». Lo mismo presupone al final de su artículo, concluyendo que la insumisión puede entenderse como desobediencia civil: «[...] La postura de [...] los insumisos concuerda con los patrones señalados por la doctrina para tipificar la desobediencia civil. [...] Es un movimiento colectivo, no individual» (Velasco, 1996, 177-178). No obstante, deja abierta la puerta a un ejercicio individual a pesar de esa organización general del movimiento: «Para los diversos individuos o grupos que en un determinado momento se encuentren en minoría, el ejercicio de la desobediencia civil representa en este sentido una forma de expresar pacíficamente sus desacuerdos con la opinión de la mayoría» (Velasco, 1996, 162).

<sup>2</sup> Cf. Celikates (2016, 985, la cursiva es mía): «Given that the questions raised here about the standard liberal

pero en general mantienen intacta esta exigencia de colectividad.

Pues bien, en este trabajo se realiza una relectura de las reflexiones arendtianas sobre la desobediencia civil, para mostrar como su comprensión de la misma como acción concertada permite entender la colectividad exigida con un significado inédito. Sus teorías de la acción y del poder como opuesto a violencia, presentes ya desde sus primeras obras, permiten reinterpretar la desobediencia bajo una luz discursiva que ofrece una alternativa a la disyuntiva singular-plural en el plano cuantitativo y conductual, desplazando el criterio de lo numérico a lo normativo y/o lo comunicativo, pasando así a manejar el par de conceptos subjetivo-intersubjetivo. Complementariamente, en la misma línea opera el criterio del altruismo, ya que también ilumina otra cara de la colectividad.

Este análisis del requisito de la colectividad está motivado por la proliferación de nuevas formas de protesta y acción crítica, especialmente en el entorno digital. Y es que en Internet se han desarrollado multitud de movimientos de denuncia que se podrían considerar desobediencia civil electrónica. En concreto, se ha planteado la posibilidad de que la revelación de información secreta o confidencial mediante el uso de las TIC, también denominada «efiltración», sea un subtipo o variedad de esa desobediencia (Comas, 2016). Sin embargo, uno de los primeros problemas que aparecen en relación con esa hipótesis es la potencial insatisfacción de varias condiciones de validez que tradicionalmente se han exigido a las acciones sociales para ser calificadas de desobediencia civil. Entre ellas, la publicidad, la responsabilidad, la lealtad constitucional y, dando pie a nuestras preocupaciones actuales, la colectividad.<sup>3</sup> Y es que la filtración ética de secretos suele ser protagonizada por agentes anónimos que evaden o rechazan los procesos públicos de enjuiciamiento, justificándose en una falta de democracia o déficits profundos del Estado de Derecho —incumpliendo así el respeto constitucional. Además, esa efiltración suele ser practicada de forma individual por parte de *hackers* aislados y trabajadores decepcionados o escandalizados porque, en su responsabilidad laboral, se topán con papeles comprometidos que les impelen a denunciar.<sup>4</sup>

Sin analizar toda la abundante literatura al respecto, problematizamos esa exigencia de colectividad para explorar la posibilidad de aceptar la práctica de la desobediencia civil, ya sea digital o no, con independencia de si el sujeto protagonista es individual o colectivo. Y esta empresa parece ser viable gracias a las propuestas arendtianas, cuya inmersión en un nuevo paradigma filosófico permite ya redefinir la colectividad como intersubjetividad desobediente. Así, es aceptable la colectividad como requisito de validez de la desobediencia, y es coherente calificar como tal a la efiltración u otras formas de rebeldía electrónica.

### **Colectividad: ¿pluralidad o intersubjetividad?**

Inicialmente, la filósofa alemana se inscribe en la tradición mayoritaria, ya que fundamenta la distinción entre desobediencia civil y objeción de conciencia precisamente en el hecho de

definition show that its elements are far from unproblematic and uncontested, it seems appropriate to define civil disobedience in a way that is less normatively demanding and therefore less restrictive, as an intentionally unlawful and principled *collective* act of protest [...].» Scheuerman (2014) relativiza la responsabilidad, no la colectividad —de origen republicano—, pero sí compatibiliza la práctica individual con la desobediencia civil.

<sup>3</sup> Cf. Comas (2017) sobre las dos primeras condiciones, la publicidad y la responsabilidad.

<sup>4</sup> Los más actuales y polémicos son WikiLeaks, fundado por Julian Assange, Edward Snowden, Chelsea Manning o Hervé Falciani. Sin embargo, disponemos de sus nombres precisamente porque son los más mediáticos. Porque solo son la ínfima punta del iceberg; símbolos sí identificados de la gran masa de individuos informantes o *whistle-blowers* anónimos, los auténticos reveladores de secretos o desobedientes virtuales.

ser siempre la primera un acto colectivo, nunca individual, en su acepción clásica. Así las cosas, Arendt sostiene que la desobediencia es practicada por una comunidad de personas, dando pie a la comprensión hegemónica de la misma como *acción colectiva*. Por tanto, esta colectividad es un rasgo definitorio y diferencial. Y no solo condición de validez, sino también de eficacia, ya que tendría escaso o nulo sentido el acto individual:

Siempre que los letrados tratan de justificar al desobediente civil con un fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objector de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación del *desobediente civil* no guarda analogía con ninguno de esos dos casos, por la sencilla razón de que *nunca existe como simple individuo; puede funcionar y sobrevivir sólo como miembro de un grupo*. Rara vez se admite esta condición e incluso en esos pocos casos tan sólo marginalmente se menciona: «*es muy poco probable que la desobediencia civil practicada por un solo individuo tenga mucho efecto*. Será considerado como un excéntrico al que resulta más interesante observar que reprimir. *La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de personas que posean una comunidad de intereses*». Pero, *una de las principales características del acto en sí mismo* —evidente ya en el caso de los participantes en las Marchas de la Libertad y principalmente en la «desobediencia civil», donde se violan leyes (como, por ejemplo, las ordenanzas del tráfico), que el desobediente considera como irreprendibles en sí mismas, al objeto de *protestar contra leyes injustas, políticas gubernamentales u órdenes ejecutivas, presupone la existencia de un grupo de acción* (¡imaginemos a un solo individuo violando las ordenanzas del tráfico!) y ha sido adecuadamente denominada «desobediencia en su estricto sentido» (Arendt, 1998, 63, la cursiva es mía).

Esta cita parece indicar que Arendt entiende la colectividad como pluralidad numérica de personas que, fácticamente, realizan la misma acción —lo que ella llama «el acto en sí mismo». No obstante, inmediatamente después Arendt matiza o modifica —la cuestión está por dilucidar— qué entiende con esta característica, la colectividad, alejándose ya de su comprensión meramente «numérica», por así decirlo, y acercándose a una más «simbólica»:

Debemos distinguir entre los objetores de conciencia y los desobedientes civiles. Los últimos son, en realidad, *minorías organizadas unidas por una opinión común más que por un interés común* y por la decisión de adoptar una postura contra la política del Gobierno, aunque tengan razón para suponer que semejante política goza del apoyo de una mayoría; *su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos*, y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado (Arendt, 1998, 64, la cursiva es mía).

Por tanto, Arendt observa la radical diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil en el hecho que esta última se basa esencialmente en una acción concertada sobre una opinión común, y no simple coincidencia de intereses, por parte de un grupo. Esta comprensión de la desobediencia ya presupone una teoría de la acción concertada, expuesta en otras de sus obras (Arendt, 1998 y 2006). Sería erróneo e incluso injusto no releer la concepción arendtiana de la desobediencia sin tenerlo en cuenta. De hecho, gracias a este marco teórico, Arendt está en condiciones de superar la identificación y/o reducción de la desobediencia a objeción, realizada por Dworkin. Es decir, Arendt puede rechazar la defensa liberal de la desobediencia civil, individualista y por ello, tan formalista-legalista como moralista, porque *ya tiene en mente un paradigma intersubjetivista y postmetafísico de la acción social* —y de la razón pública, podría decirse. Confirmándolo: «Son inadecuados si se aplican a la desobediencia civil los argumentos formulados en defensa de la conciencia

individual o de los actos individuales, esto es, los imperativos morales y los recursos a una “ley más alta”, sea secular o trascendente» (Arendt, 1998, 64). De hecho, Arendt (1998, nota 13) rechaza el argumento que es aún individualista y apela a «principios superiores» que justifiquen la desobediencia civil, lo cual solo afectaría a la conciencia de la persona y no se basaría en esa necesaria opinión concertada o *colectiva*: «Me parece más que difícil aceptar esta comprensión de la ley superior “en términos de primeros principios” [...]». Es decir, Arendt solo acepta justificaciones colectivas y discursivas de la desobediencia, nunca individualistas ni metafísicas, incluso a pesar de ser ya seculares o no religiosas.

Por tanto y ahí va nuestra tesis, en tanto que Arendt entienda como sinónimos la acción grupal con acción concertada, *el requisito de la colectividad es perfectamente aceptable e incluso necesario. Porque no describe ni prescribe el número plural de personas que efectiva o prácticamente están realizando una conducta idéntica y simultánea en el mismo tiempo y espacio, sino que apunta al carácter intersubjetivo de las razones compartidas que fundan esa acción*. Es decir, el rasgo colectivo de su justificación, no de su realización.<sup>5</sup>

Para Arendt es imposible justificar la desobediencia civil individualistamente: «En este nivel, no sólo será “difícil” sino imposible “velar por que la desobediencia civil sea una filosofía de la subjetividad [...] intensa y exclusivamente personal, de forma tal que, cualquier individuo, por cualquier razón, pueda desobedecer”» (Arendt, 1998, 65). Ella quiere superar la aproximación subjetivista a la desobediencia, que subordina la opinión compartida y la acción concertada a la conciencia individual, porque contrae muchos problemas de indeterminación normativa. Para lograrlo, considera que debe alejarse de las posturas de Sócrates y Thoreau, los dos ejemplos clásicos de defensa de la responsabilidad individual:

Para quienes han sido educados en *la tradición occidental de la conciencia* —¿y quién no lo ha sido?— parece sólo natural considerar su acuerdo con los demás secundario ante una *solitaria* decisión *in foro conscientiae*, como si lo que tuviera en común con otros no fuera, en modo alguno, una opinión o un criterio, sino una conciencia común (Arendt, 1998, 67, la cursiva es mía).

Inequívocamente, Arendt ya identifica la filosofía —o metafísica— del sujeto como la tradición occidental de la conciencia, algo que precisamente Habermas (1992) pretendía superar con su teoría de la acción comunicativa, preconizada por la acción concertada arendtiana. Por ello, Arendt permite entender como las concepciones de la desobediencia de Rawls, Dworkin, etc., son inválidas porque aún están atrapadas dentro de la filosofía moderna del sujeto. En cambio, *a partir del siglo XX se vive un giro lingüístico que afecta también a la desobediencia civil, en tanto que acción política enmarcada en el paradigma comunicativo*.<sup>6</sup>

La siguiente cita ahonda en esta visión según la cual la acción desobediente refleja un acuerdo de varias personas, al margen de la cantidad de actores que la realizan:

La mayor falacia del debate actual me parece que es la presuposición de que estamos tratando de

<sup>5</sup> Así, es errónea la anterior apreciación arendtiana sobre el incumplimiento de la normativa de circulación. Si la acción desobediente se funda en razones concertadas, seguirá siendo válida, aunque sea implementada individualmente. Eso sí, se podría cuestionar su eficacia o poder, pero eso es harina de otro costal, una dimensión más bien estratégica y no normativa —pero no por ello menos importante. De hecho, Iglesias (2003, 5) también piensa la colectividad como instrumento técnico de organización para aumentar la eficacia de la desobediencia: «Una de las potencialidades que ofrece la acción colectiva es precisamente alcanzar la máxima eficacia en términos políticos, con los mínimos costes para los individuos que desobedecen actuando como grupo».

<sup>6</sup> No podemos dar cuenta de la complejidad y profundidad del giro lingüístico, pero sí encuadrar nuestras referencias a la pretensión hermenéutica y/o discursiva de superación de la filosofía moderna del sujeto.

*individuos* que se lanzan *subjetivamente y conscientemente* contra las leyes y costumbres de la comunidad —presuposición que es compartida por los defensores y los detractores de la desobediencia civil. La realidad es que *tratamos con minorías organizadas que se lanzan contra mayorías supuestamente inarticuladas*, aunque difícilmente «silenciosas».<sup>7</sup> Y creo que estas mayorías han cambiado en modo y *opinión* hasta un grado sorprendente bajo la presión de las minorías (Arendt, 1998, 105, la cursiva es mía).

Como se observa, Arendt nos ofrece incluso una herramienta para criticar a los propios promotores de la desobediencia porque, al apuntar al binomio subjetividad-intersubjetividad, rechaza lo que ella considera una fundamentación errónea de la misma. Esto es, las opiniones individuales como motivación de la acción, basadas en la conciencia personal —religiosa o no. Por el contrario, ella aboga por una opinión concertada como resorte para la conducta colectiva. Por ello, el criterio para legitimar esa acción no debe ser el tipo de sujeto que actúa, individual o colectivo, sino el carácter del fundamento de sus opiniones o motivaciones.

De ahí la crítica al individualismo metodológico del Derecho —principalmente penal:

Resulta al respecto quizás infortunado que nuestros recientes debates se hayan visto en buena parte dominados por *juristas* —abogados, jueces y otros hombres del Derecho— porque ellos *encuentran una especial dificultad en reconocer al desobediente civil como miembro de un grupo y prefieren verle como un transgresor individual* y, por eso, un acusado potencial ante un tribunal. A la grandiosidad del Derecho Procesal le interesa *hacer justicia a un individuo y no le importa el Zeitgeist o las opiniones que el acusado pueda compartir con otros* y trate de presentar al Tribunal (Arendt, 1998, 106, la cursiva es mía).

Sin duda, Arendt pone el acento en el hecho de compartir una visión u opinión —*Zeitgeist en la cita*—, no en el hecho de actuar físicamente *en masa* o como si de una marabunta rebelde se tratara —de ahí parte del subtítulo del presente trabajo.<sup>8</sup>

Adicionalmente, en sus reflexiones sobre el origen de la obediencia debida, Arendt liga una serie de conceptos clásicos —asentimiento, contrato horizontal, reciprocidad, etc.— con otro derecho y práctica social clave, el de asociarse voluntariamente. Lo destacable ahora es que Arendt también basa el fundamento de la asociación en la intersubjetividad e identifica la desobediencia con un modo de esa práctica, en tanto que forma de disentir. Una asociación es definida como una unión libre de personas, efímera y *ad hoc* o con objetivos a corto plazo (Arendt, 1998, 102).<sup>9</sup> Arendt las considera el mejor ejemplo del espíritu político

<sup>7</sup> Arendt se refiere críticamente al concepto de «mayoría silenciosa», convertido en frase polémica por parte de Richard Nixon al demandar éste, en 1969, el apoyo de la «callada» ciudadanía a la guerra del Vietnam.

<sup>8</sup> El concepto de «masa» requiere un análisis que excede este artículo. Pero su uso es pertinente porque conecta con el sentido que se le da en la época, en tanto que conjunto de individuos que actúan de forma similar pero irreflexiva e/o irresponsablemente. Por otro lado, Arendt obvia que es totalmente acertado que en el Derecho no se juzguen opiniones personales ni ideas, ya que se trata de un derecho penal de la acción y no de intenciones o «de autor», lo cual sería altamente peligroso. Además, como diremos después, la delincuencia civil también puede ser colectiva en el sentido de «intersubjetiva», es decir, a partir de opiniones comunes. Por tanto, *esta intersubjetividad normativa solo es un criterio necesario, pero todavía insuficiente*.

<sup>9</sup> Esta definición es problemática porque, al demandar la independencia de las asociaciones, presupone la posibilidad y la deseabilidad de una condición «apolítica» o «no-ideológica» de las mismas —recordemos que, paradójicamente, considera tales acciones concertadas como origen del poder: «Podrían desencadenarse todos los demonios si el modelo contractual originario —promesas mutuas con el imperativo moral *pacta sunt servanda*— se perdiera. En las circunstancias de hoy esto podría suceder si tales grupos [...] hubiesen de sustituir sus actuales fines por compromisos ideológicos, políticos o de otro género. [...] Lo que amenaza al grupo estudiantil, principal grupo de desobediencia civil del momento, no es el vandalismo, la violencia, los

estadounidense, en tanto que reflejo de la «acción humana», la clase de conducta específica de la Política, a pesar de su declive en la sociedad de masas moderna, según su diagnóstico:

[...] Porque los americanos siguen considerando justamente a la asociación como el único medio que tienen para actuar». Los últimos años, con las masivas manifestaciones en Washington, a menudo organizadas por el estímulo del momento, han demostrado hasta qué inesperado grado siguen vivas las antiguas tradiciones. Podría escribirse hoy la observación de Tocqueville: «Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos adoptan una opinión o un sentimiento que desean promover en el mundo» o han hallado alguna falta que desean corregir, «buscan una ayuda mutua y tan pronto como uno encuentra a otro, se combinan [...]» (Arendt, 1998, 102).

De nuevo, Arendt describe su concepción de la acción política como acción concertada, es decir, colectiva a partir de una opinión común. Es más, *Arendt propone una teoría del poder alternativa* —a la neorrealista de corte hobbesiano-weberiano— a partir de este tipo de acción asociativa, inspirándose explícitamente en Tocqueville:

*Desde este momento ya no son hombres aislados, sino que vistos desde fuera constituyen un poder*, cuyas acciones sirven de ejemplo y cuyas palabras son escuchadas. [...] El quid de la aprensión de Tocqueville: «La capacidad de cooperación para un objetivo común, durante tanto tiempo instrumento de poder monopolizado en manos de las clases superiores, es ahora uno de los más formidables en manos de las más bajas» (Arendt, 1998, 102-104, la cursiva es de la autora).

Para ser vistos y escuchados, los seres humanos deben asociarse. Individualmente, permanecerán invisibles e impotentes. Pero lo relevante no es el número en sentido matemático sino el hecho de compartir ideas y opiniones. Es decir, la intersubjetividad, también presente en los colectivos desobedientes; conjuntos de personas que comparten una opinión común y, por ello, generan una forma de poder «discursivo», coherente con el espíritu de la Constitución de EE.UU. al que Arendt constantemente apela:

Estimo que *los desobedientes civiles no son más que la última forma de asociación voluntaria* y que se hallan completamente sintonizados con las más antiguas tradiciones del país. ¿Qué podría describirles mejor que las palabras de Tocqueville: «Los ciudadanos que forman la minoría se asocian, primero, para mostrar su fuerza numérica y disminuir así el poder moral de la mayoría»? (Arendt, 1998, 103, la cursiva es mía).

De hecho, es este mismo *carácter asociativo* lo que permite distinguir la desobediencia de la objeción de conciencia: «En contraste con el objetor de conciencia, el desobediente civil es miembro de un grupo y este grupo [...] está formado de acuerdo con el mismo espíritu que ha informado las asociaciones voluntarias» (Arendt, 1998, 105). Así, se repite que la desobediencia debe ser colectiva. Ahora bien, este rasgo depende del hecho de compartir un espíritu o una opinión común, no del hecho de, eventualmente, realizar una acción idéntica de forma simultánea y en el mismo espacio. Es una coincidencia simbólica, discursiva y/o normativa, no conductual. Para que se entienda: ¿puede existir una asociación de una única

malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación» (Arendt, 1998, 104-105). Significativamente, no se criminaliza ni rechaza tanto el uso de la violencia como el partidismo. Huelga decir que, obviamente, no hay nada más «ideológico» que considerar la posibilidad de una forma de poder no «ideológica».

persona? Evidentemente, no. De ahí su carácter necesariamente colectivo. Ahora bien, ¿requiere una asociación, para ser tal, que todos sus miembros realicen la misma conducta, al mismo tiempo y en el mismo lugar? Tampoco. Lo que la constituye es la coincidencia en la voluntad y en los objetivos comunes de esas diversas personas, algo que, eventualmente, hará que actúen en consonancia o concertación, pero no necesariamente o no siempre «juntas». *En ese sentido, la desobediencia civil es una acción asociativa y la colectividad es un requisito aceptable y exigible, también para su extrapolación al mundo digital.*

### **La correlación entre las distinciones moral-política y subjetivo-intersubjetivo**

Arendt construye su argumentación en favor de la desobediencia civil sobre la base de su conocida distinción entre moral y política, relacionándose la primera con el ámbito de la conciencia individual y la segunda con las relaciones cívicas en el espacio público. Es decir, la moral se circunscribe en el ámbito de la subjetividad, mientras que la política es el reino de lo intersubjetivo. O, en sus propias palabras, correlacionándose respectivamente con el conflicto entre: a) el deseo personal e individual del «hombre bueno y virtuoso» *versus* b) el deber oficial y colectivo del «buen ciudadano».<sup>10</sup>

Gracias a esta dualidad, Arendt lee severamente tanto a Thoreau como a Sócrates. Y su crítica ayuda a comprender mejor nuestra resignificación de la colectividad, porque es en sus mismos términos que «*lo colectivo*» aparece como sinónimo de intersubjetivo y no meramente de plural en clave numérica —a pesar de poder errar en su valoración, claro.

Respecto de Thoreau, aunque lo considera un mejor ejemplo, Arendt aún lo ve como heredero de la tradición individualista, subjetivista y moralista. Es decir, pertenecer aún al paradigma de la conciencia moderna. Por contra, Arendt defiende una práctica desobediente como acción política e intersubjetiva, cuya herencia es la tradición republicana-cívica:<sup>11</sup>

<sup>10</sup> «Este posible conflicto entre el “hombre bueno” y el “buen ciudadano” [...], entre el ser individual, con o sin creencias en una vida posterior y el miembro de la comunidad o, como diríamos hoy, entre la moralidad y la política, es muy antiguo —más antiguo, incluso, que la palabra “conciencia”, [...] de origen relativamente reciente— y casi tan antiguas son las justificaciones de una y otra postura» (Arendt, 1998, 70).

<sup>11</sup> Velasco (1996, nota 13) reproduce tanto la distinción arendtiana entre moral y política como su preferencia por la segunda en la justificación de la desobediencia civil, compartiendo además los argumentos, ya que también rechaza el subjetivismo de la conciencia individual: «Esa posición tan personalista le lleva a distinguirse también del desobediente civil, pues “lo único que el desobediente ético pretende es la paz consigo mismo”». De hecho, también distingue entre objeción y desobediencia en base a esa polaridad entre moral y política, uniendo de forma análoga la colectividad con el razonamiento compartido, es decir, una intersubjetividad que puede superar la mera pluralidad conductual: «Se ha convertido casi en un tópico considerar la desobediencia civil como un comportamiento vinculado estrechamente a las convicciones morales. [...] Pero se pasa por alto el hecho de que los protagonistas de esa forma *estratégica* de acción colectiva no apelan a su conciencia moral en la exposición de razones, sino a los principios reconocidos en el ordenamiento jurídico, con especial referencia a la Constitución. No se trata, pues, de una objeción por motivos de conciencia (en cuyo caso además la probanza tendría que ser más completa, argumentada y rigorosa ante la imposibilidad de alegar motivos socialmente compartidos), sino de un ejercicio de la autonomía pública del individuo, esto es, de su capacidad de autodeterminación como ciudadano: considerado la mayoría de las veces mero destinatario de las normas legales y de las decisiones de la administración, el ciudadano interviene por vía negativa y de modo indirecto en el proceso legislativo también como autor. [...] Con tal forma organizada de disidencia política se interviene activamente en la vida pública de la sociedad y, por tanto, al tratarse de un fenómeno eminentemente político, lo lógico sería insertarla en el marco correspondiente. Por el contrario, la identificación de los desobedientes como seguidores dogmáticos de una ética de la convicción no sería más que una estrategia interesada» (Velasco, 1996, 171, cursiva del autor).

[Thoreau] defendió su posición, basándose no en la relación moral de un ciudadano con la ley sino en la conciencia individual y en la obligación moral de la conciencia: «No es deber de un hombre, como cosa corriente, dedicarse el mismo a la extirpación de todo lo que esté mal, aún de lo que esté peor; puede tener lícitamente otras preocupaciones a las que consagrarse; pero es su deber, por lo menos, lavarse las manos respecto de esto, y si no vuelve a pensar más en ello, no proporcionarle prácticamente su apoyo» (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía).

Arendt destaca como Thoreau no fundamenta la desobediencia en una finalidad utópica de mejorar el mundo. Su sentido es exclusivamente no convertir al desobediente en corresponsable de un mal. Literalmente, desobedecer es la única manera que él observa de no ensuciarse las manos, de no ser cómplice. Para Thoreau, desobedecer es no cometer una injusticia; pero no supone realizar un acto de denuncia crítica ni propuesta de cambio. De ahí que su propuesta resulte individualista, egoísta o egocéntrica, ya que no parece mostrar ningún compromiso para con la sociedad ni el bien común:

Thoreau no pretendió que el lavado de manos de un hombre ante esa cuestión mejoraría el mundo ni que un hombre tuviera obligación de mejorarlo. Él «llegó a este mundo, no fundamentalmente para convertirlo en un buen lugar en que vivir, sino para vivir en él, fuese bueno o malo». Además, así es como llegamos al mundo. Con suerte, si el mundo y la parte de él a la que llegamos es un buen lugar para vivir entonces, o al menos un lugar donde *los males que se cometan no son «de tal naturaleza que le obliguen a uno a convertirse en agente de la injusticia para otro»*. Porque sólo si este es el caso, «entonces, yo digo, violaré la ley». Y Thoreau tenía razón: la conciencia individual no exige nada más (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía).

Siempre según Arendt, el estadounidense entiende la desobediencia como la *ultima ratio* para impedir la propia colaboración en actos injustos e inmorales, no para impedir el mal o la injusticia en general y/o cometida por otros. Es decir, si fuese prácticamente posible actuar de tal modo que un tercero cometa un mal *sin* que la conducta propia influyera en ello o sin facilitar esa acción incorrecta, Thoreau no abogaría por desacatar en absoluto, ya que no sería su responsabilidad. Solo está preocupado de su propia conciencia individual; de poder cargar el peso de su parte de *culpa*. La enjundia está, claro, en que Thoreau acierta al considerar que la conciencia no exige otra conducta más comprometida porque «la subjetividad no da para más», parafraseando la última línea de la cita anterior. De ahí la demanda arendtiana de una conciencia pública o colectiva, es decir, intersubjetiva, que sí permita una desobediencia civil más altruista o utópica, en el sentido arendtiano de política y no meramente moral. Porque para Arendt, la conciencia individual no es el criterio normativo adecuado para juzgar ni motivar la acción social: «Aquí, como en cualquier otra parte, la conciencia es apolítica. No se halla fundamentalmente interesada en el mundo donde se cometen los males o en las consecuencias que tales males tendrán para el curso futuro del mundo» (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía). En breve, Arendt rechaza el individualismo presente en Thoreau.<sup>12</sup> Y define

<sup>12</sup> «Thoreau fue lo suficientemente consecuente consigo mismo como para reconocer y admitir que estaba expuesto a la acusación de irresponsabilidad, la más antigua acusación formulada contra el “hombre bueno”. Afirmó explícitamente que él no era “responsable del venturoso funcionamiento de la maquinaria de la sociedad” porque no era “el hijo del ingeniero”» (Arendt, 1998, 70-71). Thoreau expresa así el individualismo liberal que no se hace responsable de los males de la sociedad o del Estado, completamente ajenos a él. Simplemente quiere salvar su conciencia, nada más, en una concepción de la sociedad típicamente contractualista liberal, es decir, como artificio creado por individuos totalmente independientes y preexistentes, en contra de la visión republicana. «De aquí se deduce que *las normas de la conciencia dependan del interés por uno mismo*. Señalan:

«política» como la preocupación por el mundo en común, presente pero también futuro.

Por otro lado, Arendt también considera a Sócrates individualista, moralista y subjetivista:

Sin embargo, la razón de que «al nivel de la moralidad individual, sea completamente intratable el problema de la desobediencia a la ley», sigue siendo de un orden diferente. *Los dictámenes de la conciencia no sólo son apolíticos, sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas*. Cuando Sócrates afirmó que «es mejor sufrir el mal que hacer el mal», quería decir claramente que era *mejor para él*, de la misma manera que era *mejor para él* «estar en desacuerdo con multitudes que, estando sólo, hallarse en desacuerdo (consigo mismo)». [...] Platón deja a Sócrates hablar como filósofo que ha descubierto que los hombres no solo se comunican con sus semejantes sino también consigo mismos y que *la última forma de comunicación —con mi ser y realizada por mí mismo— prescribe ciertas normas a la primera*. [...] Platón, en posteriores diálogos (*El Sofista* y *Teetetes*), estudió esta comunicación socrática del yo conmigo mismo y definió el pensamiento como un diálogo mudo entre el yo y el mí mismo; existencialmente hablando, este diálogo, como todos los diálogos, requiere que los participantes sean amigos. [...] *La validez de las proposiciones socráticas* depende de la clase de hombre que las expresa y de la clase de hombre a quien se dirigen. Son verdades evidentes por si mismas para un hombre en tanto que éste es un ser que reflexiona; para quienes no reflexionan, para quienes no mantienen comunicación consigo mismos, *no son evidentes en si ni pueden ser demostradas* (Arendt, 1998, 71-72, la cursiva es mía).

Claramente, Arendt desaconseja pensar la desobediencia desde la moralidad individual por su subjetividad —de ahí su «apoliticidad»—, siendo así cualquier juicio egocéntrico y potencialmente utilitarista. Es decir, Arendt empareja esta tendencia hacia el propio bien o la utilidad personal con la moralidad subjetiva, frente a la búsqueda del bien común, más bien política, a lo que volveremos después. Así, uno de los fundamentos de la conducta socrática es el monólogo interior y no el diálogo cívico, a pesar de representar el ateniense uno de los máximos exponentes de la conversación mayéutica. Es decir, una subjetividad autorreferencial que se impone a la normatividad *colectiva* o comunitaria. O intersubjetiva, porque Arendt ya a apela a este marco para fundamentar la normas políticas —que después, en segunda instancia, validarán la desobediencia—, tal como se observa en el mismo uso de los términos «proposición» y «validez», propios de la concepción postmetafísica de la verdad y claves en el deliberacionismo habermasiano.<sup>13</sup>

Para Arendt es incorrecta toda justificación moralista de la desobediencia civil, añadiendo dos razones que ahondan en esa comprensión intersubjetiva de la condición de colectividad:

El inconveniente político y legal de semejante justificación [moralista] presenta dos aspectos. En primer lugar, *no puede ser generalizado*; para mantener su *validez* tiene que seguir siendo subjetivo. Puede que no moleste a la conciencia de otro hombre aquello con lo que yo no puedo vivir. El resultado es que *la conciencia se alza contra la conciencia*. «Si la decisión de violar la ley dependiera realmente de la conciencia individual es difícil advertir en la ley cómo se halla el doctor King en mejor posición que el Gobernador de Mississippi, Ross Barnet, quien también creía profundamente en su causa y estaba resuelto a ir a la cárcel». El segundo, y quizás aún más serio, inconveniente es que *la conciencia*, aunque definida en términos seculares, *presupone no solo que el hombre posee la facultad innata de distinguir lo que está bien de lo que está mal*, sino también que el hombre está interesado en sí mismo porque la obligación surge solamente de este interés. Y

cuidado con hacer algo con lo que no serás capaz de vivir» (Arendt, 1998, 72, la cursiva es mía).

<sup>13</sup> Cf. Habermas (1998). En esa medida, lamentamos que Habermas no haya reconocido suficientemente la herencia arendtiana en su obra, excelentemente detectada por Velasco (1996, 165 y nota 25).

difícilmente puede presuponerse este género de interés (Arendt, 1998, 72-73, la cursiva es mía).

La primera razón es *el particularismo y/o el relativismo* inherente al individualismo y a una validez intrínsecamente subjetiva, frente el universalismo propio de la posición normativa cívico-republicana o discursiva que solo la intersubjetividad permite.<sup>14</sup> En otras palabras, el moralismo subjetivo solo lleva a la «lucha de conciencias particulares». En segundo lugar, *la indeterminación normativa* propia de posiciones subjetivistas, ya que, en un alegato —rotundo pero tácito— en favor del giro discursivo, Arendt niega que una conciencia individual —religiosa o no— tenga un acceso privilegiado a las clásicas categorías morales. De hecho, lo que Arendt pone de relieve es que toda justificación moralista e/o individualista —*tanto de la objeción de conciencia como de la desobediencia civil*, lo adelantamos ya— presuponen una posición intelectualista moral de cuño socrático-platónico, ya que dan por sentado que los individuos tienen intuiciones puras del bien o del mal, en tanto que *eidos* o esencias. En cambio, Arendt ya está lejos de este paradigma heredado, situándose en una filosofía intersubjetivista. En tanto que no «existe» ningún mal ni bien absolutos, toda verdad, virtud o belleza son productos de opiniones discursivas o construcciones sociopolíticas.

Así, Arendt se sitúa inequívocamente en el marco postmetafísico para validar la desobediencia, ya que la política sería intersubjetiva, en contraste con una moral subjetivista. Ese vínculo corrobora positivamente nuestra hipótesis que redefine la colectividad como intersubjetividad y no como mera pluralidad comportamental. Sin embargo, es precisamente esta aceptación de la intersubjetividad como criterio lo que requerirá una autocrítica de esa distinción moral-política, entre otras consecuencias prácticas.

### **La intersubjetividad relativiza las distinciones moral-política y objeción-desobediencia**

A pesar de haber reformulado la condición de colectividad para, eventualmente, dar entrada a la desobediencia civil electrónica y a la efiltración, ¿podría concluirse de la terminología arendtiana que la revelación de secretos fuese solo un caso particular de objeción de conciencia, es decir, una acción individualista, subjetivista y/o moralista? Aunque entendemos que la respuesta es negativa —el sopón no pretende «lavarse las manos», egocétricamente; comete una ilegalidad para evitar o denunciar injusticias y crímenes en los que él no participa en absoluto—, es cierto que el riesgo conceptual permanece en la medida que subsista la distinción radical entre desobediencia y objeción,<sup>15</sup> consecuencia práctica de la

<sup>14</sup> Scheuerman (2014, 165) tiene idéntica interpretación: «Las acciones de Snowden también encajan en la perspectiva republicana, que concibe la desobediencia civil como una tarea conjunta o colectiva de actores políticos que trabajan de manera concertada en favor de propósitos políticos expresos. Como hemos anotado, su meta principal siempre ha sido encender el debate público, y por más solitaria que parezca, la voz de Snowden difícilmente es la de un agente moral desapegado de los asuntos públicos o del bien común». Es decir, la conducta individual de una persona no excluye la posibilidad de ser una acción concertada.

<sup>15</sup> El caso español de la insumisión al servicio militar obligatorio es un buen ejemplo de esa innecesaria distinción. Demuestra que lo que, inicialmente, fue un movimiento claramente promotor de una desobediencia civil (Velasco, 1996; Iglesias, 2002) se acomodó después en el marco constitucional como un derecho fundamental a la objeción de conciencia, para volver a desobedecerse la obligatoria prestación social sustitutoria, hasta que finalmente se profesionalizó el ejército en 2001. Además, también confirma la inadecuación de la comprensión numérica o procedimental de la colectividad, ya que los insumisos no desacataban la orden de alistamiento necesariamente de forma sincronizada ni en el mismo lugar: se produjeron multitud de deserciones particulares pero todas ellas concertadas bajo la misma filosofía —principalmente pacifistas y/o antimilitaristas.

superior, entre política y moral, respectivamente. Afortunadamente, la propia Arendt ya ofrece elementos suficientes para acometer esta doble relativización, sin cuestionar la nueva colectividad. La discursividad inherente a la normatividad postmetafísica, más que implícita en Arendt, salva el abismo teórico entre las decisiones morales y las decisiones políticas.<sup>16</sup>

En un pasaje fundamental, Arendt admite que aquello que empieza siendo tan solo un argumento moral individual puede devenir una opinión común y compartida intersubjetivamente. Y, por ende, constituirse ya en una fundamentación política válida para justificar la desobediencia civil. Obligatoriamente, esta transformación se produce en el espacio público y, por tanto, en estricto rigor *no existe la posibilidad de distinguir esencial, radical y/o substancialmente entre moral y política*, porque no son ámbitos cerrados ni incommensurables. Es «el paso por la plaza» o lo público, en un intercambio de opiniones, debates y acuerdos, lo que transforma una normatividad moral en política. Una «intersubjetivización», por así decir. Y el criterio para observar una «opinión pública» como algo más que una simple suma de opiniones individuales, privadas o subjetivas, es el número de conciencias coincidentes, el acuerdo unánime o la acción concertada:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a *coincidir cierto número de conciencias* y los objetores de conciencia decidan *acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público*. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha *convertido ahora en parte de la opinión pública* y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. *En la plaza*, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. *Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada* —«el acuerdo unánime sobre que “X” es un mal... añade crédito a la opinión de que “X” es un mal» (Arendt, 1998, 76, la cursiva es mía).

Arendt repite que no existe ninguna verdad absoluta o metafísica —«la verdad del filósofo». Toda idea, ya sea de verdad, bien, etc., es una pretensión de validez que debe reconocerse o «acreditarse» intersubjetivamente en la plaza o en la esfera pública y solo

<sup>16</sup> Hay otras dos razones para relativizar la distinción moral-política. *Primero*, esconde su potencial republicanismo elitista. Por una parte y anticipando una cierta idea de la banalidad del mal, Arendt (1998, 73) también rechaza que la conciencia subjetiva sea un fundamento válido porque no todos la desarrollan, aunque la «improductiva» capacidad de reflexionar sea universal o interclasista —«independiente de la situación social, educativa o intelectual del individuo». Pero por el otro lado, Arendt estima que la concertación intersubjetiva y la acción política es minoritaria: «En este aspecto, como en muchos otros, el “hombre bueno” y el “buen ciudadano” no son en ningún aspecto el mismo, y no sólo en el sentido aristotélico. Los hombres buenos sólo se manifiestan en las situaciones de emergencia, cuando de repente como si no vinieran de parte alguna, aparecen en todos los estratos sociales. El buen ciudadano, por el contrario, ha de resultar conspicuo; puede ser observado, con el no muy confortante resultado de que resulta pertenecer a una pequeña minoría: tiende a ser una persona dotada de educación y perteneciente a las altas clases sociales». Por tanto, la desobediencia se reserva para una especie de aristocracia normativa, la única capaz de la «acción» pública, según sus textos canónicos. Evidentemente, rechazamos estas opiniones prescindibles e innecesarias. *Segundo*, al reflexionar sobre el origen del contrato social, Arendt (1998, 99-100) observa que, en la raíz del asentimiento horizontal y recíproco, fundador de toda constitución, se halla la capacidad de prometer(se) mutuamente el cumplimiento de obligaciones, algo que (re)conecta necesariamente moral y política. Si las promesas sustentan la validez de cualquier norma social —legal, moral, política, etc.—, estas dimensiones de la normatividad tienen un fundamento común y único. Por tanto, es un tanto arbitraria e innecesaria su separación esencialista.

consigue esa condición si hay consenso o acuerdo intersubjetivo, valor social no intrínseco.<sup>17</sup>

Evidentemente, el epicentro estriba en el valor del «número». Pues bien, Arendt no hace referencia a la cantidad matemática de personas que coinciden espacio-temporalmente en la realización de una acción (u omisión); sino en el carácter constitutivamente plural y compartido de una opinión que, *a posteriori*, podrá motivar o no una conducta, independientemente de si ésta es implementada con simultaneidad temporal y/o espacial. Así, el «número» es relevante pero no en relación a la *ejecución* de la desobediencia sino respecto de su *fundamentación*.<sup>18</sup> El rol del número incumbe a la concertación, no a la implementación. *El número no exige que la desobediencia civil sea realizada por todo un grupo, que es como tradicionalmente se ha entendido y exigido, sino que la acción responda a una opinión colectiva.*<sup>19</sup> Así, la colectividad puede ser una condición de validez exigible.<sup>20</sup>

### Colectividad: ¿pluralidad o altruismo?

Análogamente a lo anterior, hay otra estrategia para reinterpretar la colectividad en clave no cuantitativa-ejecutiva; a través del discutible concepto de altruismo, rastreable en la importantísima distinción arendtiana entre una persona desobediente y una delincuente:

En ninguno de los casos puede equipararse la desobediencia civil con la desobediencia criminal. [...] Además [de la ausencia de publicidad], *el transgresor común*, aunque pertenezca a una organización criminal, *actúa solamente en su propio beneficio*; se niega a ser subyugado por el asentimiento de todos los demás y se someterá únicamente a la violencia de las organizaciones encargadas de hacer que se cumpla la ley. *El desobediente civil*, aunque normalmente disiente de una mayoría, *actúa en nombre y en favor de un grupo; desafía a la ley* y a las autoridades establecidas *sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de ésta* (Arendt, 1998, 83, la cursiva es mía).

<sup>17</sup> De nuevo, en esos parámetros Arendt se asemeja mucho a Habermas, quien precisamente buscó —con mejor o peor acierto— una salida al callejón sin salida de la razón instrumental, es decir, una forma de refundar la Teoría Crítica mediante una nueva concepción de la racionalidad basada en la comunicación y el reconocimiento intersubjetivo. Es decir, unas nuevas bases para la crítica social a partir de criterios normativos validados inmanentemente, principalmente a partir del Principio del Discurso. De hecho, Arendt también distingue entre opiniones válidas e inválidas según su tipo de fundamento: meros intereses o convicciones compartidas, rechazando la violencia o los intereses estratégicos e instrumentales. Es más, ella misma relativiza y subordina el rol del número: «Tratamos aquí de minorías organizadas que son demasiado importantes, no simplemente en número, sino en su calidad de opinión para que resulte prudente desafiarlas» (Arendt, 1998, 84).

<sup>18</sup> ¿Se elimina así la diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil? Su distinción substancial basada en el criterio singular-plural sí se disuelve bajo el efecto discursivo de la intersubjetividad, pero se mantiene respecto de su fundamentación, individualista o concertada. Y también permanece, inevitablemente, el contraste jurídico entre ellas, porque solo se ha legalizado la objeción, aunque desde el punto de vista normativo resulta una oposición un tanto irrelevante. Por ello, será totalmente coherente *la demanda de reconocimiento legal del derecho subjetivo a la desobediencia civil*, cuyo complejo alegato dejamos para otra ocasión.

<sup>19</sup> «*La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencirse o bien de que [a] ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que [b] el Gobierno está punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas*» (Arendt, 1998, 81, la cursiva es mía). La segunda opción reproduce el constitucionalismo «estéril» de Dworkin.

<sup>20</sup> Reinterpretar la colectividad como intersubjetividad no está exento de problemas. Aparecen las mismas aporías asociadas a la cuestionada regla de la mayoría —liberalismo— o a los *supuestos* acuerdos intersubjetivos —deliberacionismo. Eso sí, se pasa de una dificultad práctica o «física» a una «simbólica» o normativa.

Gracias a esta cita comprendemos que la colectividad, entendida conductualmente, no es una condición suficiente de la desobediencia civil.<sup>21</sup> Porque el crimen organizado también es colectivo, sin que sea justificable, obviamente. Al rechazar el «individualismo criminal» no se descarta el hecho de actuar solo, sino que se apunta a dos fenómenos distintos pero complementarios: la subjetividad y el egoísmo. Por tanto, la desobediencia civil puede ser legítima siempre que responda, entre otros, a los dos valores opuestos: a la intersubjetividad —«el asentimiento de todos los demás»— y al altruismo, entendido como universalismo en tanto que hay una aspiración inclusiva en los pretendidos resultados positivos de la acción.<sup>22</sup>

En definitiva, por la mención al altruismo, la colectividad deviene aún más compleja, si cabe. Ya no se trata simplemente de que un número plural de personas actúen igual —con una conducta indistinguible, a la vez y en el mismo lugar, tal como marca la pauta ortodoxa—, sino que esa acción responda a un acuerdo colectivo, en tanto que intersubjetivo, y que además persiga un bien o beneficio también general, no particular.<sup>23</sup> Es decir, pasamos de exigir una identidad práctica o fenoménica de la acción a demandar una profundidad normativa doble. De hecho, la frase «actúa en nombre y en favor de un grupo» demuestra que, para Arendt, es perfectamente compatible una conducta «solitaria» y simultáneamente concertada o colectiva, en tanto que motivada en razones públicas y altruista. Por tanto, la efiltración puede considerarse como desobediencia civil sin mayores dificultades.<sup>24</sup>

No obstante, hay que matizar un poco mejor qué *no* se considera altruista. Y es que una de las formas más recurrentes de cumplir con otros requisitos clásicos de la desobediencia —la lealtad constitucional o la responsabilidad, su derivada—, es la tendencia hacia el sacrificio de uno mismo como prueba irrefutable del compromiso para con el ordenamiento jurídico.<sup>25</sup> En esa senda, los desobedientes que se entregan en cuerpo y alma a su causa devienen símbolos y mártires. Pues bien, Arendt (1998, 67 y nota 3) rechaza categóricamente esa disposición a la autoinmolación como criterio justo y proporcionado para validar la ilegalidad cometida —como Iglesias. Es más, considera que la misma condición de responsabilidad, entendida como exigencia de aceptación de *cualquier* sanción aparejada a la ilegalidad cometida, debe

<sup>21</sup> De hecho, lógicamente, la mera intersubjetividad sin altruismo tampoco es suficiente, tal como demuestran las tremadamente oportunas advertencias de Arendt (1998, 103) sobre la existencia de «asociaciones civiles», completamente legales, pero con ánimo de lucro e intereses particulares: lobbies, cabildos y grupos de presión. Por tanto, el carácter asociativo e incluso intersubjetivo no es aún sinónimo de defensa de intereses legítimos y/o emancipadores. Es más, en absoluto ingenua, Arendt ve su reconocida influencia en el Gobierno como una potencial perversión y amenaza para la democracia. Esto confirma que maneja un *concepto discursivo del poder* que dibuja bastante bien los canales y las luchas por la «hegemonía», que empiezan en la propia sociedad civil.

<sup>22</sup> De nuevo, Velasco (1996, 165) coincide en el altruismo. Además, lo concibe como necesariamente dependiente de una construcción discursiva, es decir, también intersubjetiva: «Esta forma de disidencia consiste básicamente en una quiebra consciente de la legalidad vigente con la finalidad no tanto de buscar una dispensa personal a un deber general de todos los ciudadanos (objeción de conciencia), sino de suplantar la norma transgredida por otra que es postulada como más acorde con los intereses generales. Intereses que, no obstante, han de ser identificados a través de un procedimiento democrático de formación de la voluntad».

<sup>23</sup> Por ello se niega el carácter desobediente a los casos de insumisión a la «Ley Antitabaco», entre otros.

<sup>24</sup> No obstante, son pertinentes las críticas a la efiltración debido a las dudas sobre su altruismo. De hecho, el principal problema de la práctica *anónima* de la desobediencia civil electrónica es la dificultad de garantizar *a priori* su carácter no lucrativo sin conocer la identidad e intereses eventuales de los involucrados. La contrarespuesta sería que, al margen de los beneficios ocultos para el «mensajero», la autenticidad, el valor y las consecuencias de la información filtrada son relativamente independientes del indescartable cálculo utilitarista.

<sup>25</sup> Entre otros desobedientes históricos, según Martin Luther King, «el más alto respeto hacia la ley» se demuestra en el hecho de aceptar cualquier castigo. Como bien observa Scheuerman (2014, 170), «es célebre la sugerencia de King, por ejemplo, de que aceptar de manera voluntaria “la pena al quedarse en prisión para mover la conciencia de la comunidad” era esencial para violar la ley “abierta y amorosamente”».

relativizarse o abandonarse —precisamente porque distingue entre desobedientes y delincuentes, es un «despropósito» exigirles lo mismo. Por tanto, es mucho más crítica con el «martirismo». Sino, los kamikazes o los terroristas suicidas actuales legitimarían su acción criminal aceptando el máximo castigo posible, su propia muerte.<sup>26</sup> En definitiva, Arendt no estima que la desobediencia civil deba realizarse por parte de *héroes* que se expongan imprudentemente al peligro ni que subordinen incluso su propia supervivencia al ideal superior. Así, la delgada línea que separa el imprescindible altruismo de la heroicidad podría establecerse en que el primero siempre garantiza un mínimo bienestar para el sujeto desobediente, respetando su integridad física y moral, sin exigir su sufrimiento. Éste se ha interpretado histórica y erróneamente como muestra de seriedad y generosidad, además de un promotor de solidaridad o compasión por su impacto mediático-social. Es más, es posible que se pretendiera subsanar el incumplimiento de la colectividad mediante, precisamente, ese autosacrificio, algo absurdo e innecesario gracias a su reformulación en intersubjetividad. La desobediencia, si es concertada y altruista, puede ser legítima y «solitaria» o individual.

## Conclusiones

Honestamente, no es posible concluir de forma absolutamente definitiva qué entiende Hannah Arendt respecto del requisito de colectividad. Pero al margen de cuál sea su auténtica interpretación, nuestra relectura de su texto sí nos permite sostener que es rechazable si se entiende numérica y/o conductualmente. Su ya innegable defensa de una normatividad intersubjetiva, como criterio clave para juzgar las acciones sociales, indudablemente permite prescindir de la dicotomía entre individual y colectivo para validar la violación ética de la ley.

En consecuencia, la conclusión principal de este trabajo tiene dos caras. Por un lado, una multitud de personas actuando exactamente igual, en un lugar y tiempo idénticos, *por casualidad o por motivos distintos* —sin compartir las razones, he ahí el *leitmotiv* de la intersubjetividad—, no constituirían un grupo desobediente. Por ejemplo, este el caso de un grupo de gente que coincide en la misma calle con muchos manifestantes en una protesta ilegal contra algo manifiestamente injusto. El resto de peatones que deambulan por ahí, a pesar de realizar la misma acción, no comparten —al menos *a priori*— la misma opinión. En ese sentido, para un observador externo la conducta es idéntica, pero la motivación no.<sup>27</sup> Por tanto, es inadecuado calificarlos a todos de desobedientes. Y por el otro lado, un individuo actuando solo —en el interior de su domicilio, en medio de la plaza pública o en su lugar de trabajo— puede desarrollar una acción de desobediencia civil a pesar de esa individualidad, si su acción se halla unida intersubjetivamente por razones públicamente reconocidas, etc.

<sup>26</sup> «No es probable que estas dificultades [de justificación de la desobediencia] desaparezcan sustituyendo la sumisión al castigo por el recurso a una ley superior públicamente reconocida y religiosamente sancionada. “La idea de que el pago de la pena justifica la violación de la ley deriva, no de Gandhi ni de la tradición de desobediencia civil, sino de Oliver Wendell Holmes y de la tradición de realismo legal... Esta doctrina... es sencillamente absurda... en el terreno del Derecho Penal... Es insensato suponer que el homicidio, la violación o el incendio provocado puedan ser justificados con tal de que uno esté dispuesto a cumplir la pena”. Resulta muy triste que, a los ojos de muchos un “elemento de autosacrificio” sea la mejor prueba de la “intensidad de la preocupación”, de la “seriedad del desobediente y de su fidelidad a la ley”, porque el fanatismo sincero es habitualmente la señal distintiva del excéntrico y, en cualquier caso, torna imposible una discusión racional de las cuestiones en juego» (Arendt, 1998, 75). Obviamente, el terrorismo suicida no puede ser calificado jamás de desobediencia civil por muchos motivos, a pesar de, eso sí, poder ser también una acción concertada.

<sup>27</sup> Así sucede *online* con los «ataques DDoS»: por razones irrelevantes o distintas, una persona puede acceder a una web que está siendo atacada en ese mismo instante por muchas otras por motivos políticos, etc.

Comprendemos así que la intersubjetividad suele darse erróneamente por supuesta en una acción protagonizada por parte de pretendidas «masas rebeldes», como se ve en el ejemplo anterior de la participación involuntaria en una manifestación callejera —aunque parezca excepcional, ha sucedido en varios y lamentables episodios de desproporcionadas cargas policiales—, mientras que su posibilidad cuesta de detectar en la acción individual.

De hecho, si se piensa bien, ¿qué razón podría haber para negar la validez de una acción —considerada, *ceteris paribus*, legítima—, tan solo por el hecho de ser realizada individualmente? Es absurdo e inaceptable. En varios ordenamientos jurídicos nacionales ya se ha positivizado la objeción de conciencia sin mayores dificultades. Se permite el ejercicio libre de ese derecho —no simplemente se «tolera» ni se es «clemente», al estilo liberal— por el mero hecho de que una persona, en su fuero interno, sienta o piense que una obligación le provoca problemas de «espíritu», contradicciones morales u otras consideraciones de índole íntima —evidentemente, sin que la Administración investigue su sinceridad por límites económico-procesales. En cambio, son muchos más los requisitos metajurídicos para tildar una acción de desobediencia. Entre otras, se demanda que la práctica ilegal se respalde por un grupo amplio de personas. Ahora bien: *¿por qué, por el camino que va desde la objeción a la desobediencia, que es más exigente y restrictivo, se ha perdido la posibilidad de su ejercicio individual? En nuestra opinión, debido a la comentada confusión entre colectividad normativa y conductual.* Esperamos haber contribuido a su resolución.

## Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1998), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.  
 — (1998), «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 57-108.  
 — (2006), *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- Celikates, Robin (2016), «Democratizing civil Disobedience», *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 42 (10), 982–994.
- Comas, Miquel (2016) «WikiLeaks Sociedad Anónima: la e-filtración de secretos como desobediencia civil», en Candón-Mena, José (ed.), *Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC*, Sevilla: Compolíticas, 390-418.  
 — (2017), «Relectura de Arendt sobre la publicidad y la responsabilidad en la ciberdesobediencia civil», *Tales, Revista de Filosofía*, 7, 18-30.
- Dworkin, Ronald (2002), «La desobediencia civil», en *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 304-326.
- Habermas, Jürgen (1983), «La desobediencia civil», *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, 14, 99-111.  
 — (1992), *Teoría de la acción comunicativa, vol. I y II*, Taurus, Madrid.  
 — (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid.
- Iglesias, Pablo (2002), «Desobediencia civil y movimiento antiglobalización. Una herramienta de intervención política», *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 5, 213-251.
- Rawls, John (2009), *Una teoria de la justicia*, Papers amb Accent, Barcelona.

Velasco, Juan Carlos (1996), «Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad democrática», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 159-184.

Scheuerman, William E. (2014), «Edward Snowden: desobediencia civil para una era de vigilancia total», *Signos Filosóficos*, vol. XVI, núm. 32, 153-186.

# **A ética e a política em Kant e Rawls**

## **Redisputando a tolerância a partir do respeito**

Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO

Universidade Federal do Pará

### **Introdução**

Um dos grandes desafios da vida humana, sem dúvida, diz respeito a coexistência harmônica da diversidade de concepções de vida boa existentes dentro de uma mesma sociedade. Isto porque, a partir do contexto de justificação pós-metafísico da modernidade, as relações sociais foram caracterizadas pelo pluralismo de estilo de vida pessoal e da forma de vida cultural entre as pessoas. E isso naturalmente implica em um conflito de interesses e de concepções de bem, que são concorrentes e, até mesmo, incompatíveis entre si.

Por esse motivo, a doutrina liberal, que pode ser considerada como a cultura de fundo das sociedades contemporâneas e que exerce profunda influência na organização e estruturação das mesmas, possui há tempos uma importante questão em pauta: como pode ser justificado o dever de tolerância entre os indivíduos, grupos, em um corpo social tão diversificado?

O objetivo deste texto é articular, ainda que de forma singela, as concepções de respeito existentes na filosofia moral e na filosofia política, demonstrando em que medida o conceito político pode ser considerado como um desdobramento do conceito moral, afim de elucidar uma forma de justificação dos fundamentos da tolerância na contemporaneidade.

Para tanto, elegeu-se o conceito moral de respeito elaborado por Immanuel Kant, por se entender que tal construção filosófica elenca dois elementos imparciais em uma concepção de pessoa: a racionalidade e a igual capacidade de autodeterminação que cada indivíduo possui.

No que tange ao conceito político de respeito, foi escolhida a formulação de John Rawls de autorrespeito, por se tratar do respeito por si mesmo, pela própria concepção de bem e do próprio plano de vida, no sentido de se possuir a convicção de que se tratam de ideias que possuem valor e, por isso, valem a pena serem seguidas. Por meio do reconhecimento de si mesmo é possível o reconhecimento dessas mesmas características pelas demais pessoas.

Dessa maneira, a abordagem se dará de modo a elucidar a concepção kantiana de respeito, e em seguida, a concepção rawlsiana de autorrespeito, para então, ser apresentada a correlação entre as duas categorias e suas implicações na valorização e fomento do reconhecimento da dignidade humana e o exercício da tolerância nas sociedades democráticas plurais.

### O respeito como um conceito ético: Kant

Para a teoria ética de Kant é central a alegação de que à toda e qualquer pessoa é devido respeito apenas porque são pessoas, isto é, seres racionais livres. Ser uma pessoa é ter um status e valor que é diferente de qualquer outro tipo de ser: é ser um fim em si mesmo com dignidade. E a única resposta que apropriada para um tal ser é o respeito.

Respeito é o reconhecimento de atitude e comportamento da dignidade das pessoas como fins em si mesmos. O respeito por estes seres não é apenas adequado, mas também moral e incondicionalmente necessário: o status e valor das pessoas é tal que eles devem ser sempre respeitados. Como há uma inclinação a não respeitar as pessoas, não as valorizar do modo como deveriam ser valorizadas, uma formulação do imperativo categórico, que é o princípio supremo da moralidade, ordena que nossas ações expressam o devido respeito pela dignidade das pessoas: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2007, 69).

Assim, a obrigação moral fundamental é respeitar as pessoas. Ações moralmente corretas são, portanto, aquelas que expressam o respeito pelas pessoas como fins em si mesmos, enquanto as ações moralmente erradas são aquelas que expressam desrespeito ou desdém para as pessoas por não as valorizar como fins em si mesmos.

O conceito de fim tem vários significados para Kant. Em certo sentido, ser um fim é ter algum tipo de preço ou dignidade. A maioria das coisas tem valor como os objetos de desejos, interesses ou afeições; eles são os fins ao qual se persegue, fins subjetivos. Mas o valor de um fim em si vale a pena não por ser relativo, subordinado, ou derivado de ser o objeto de desejos ou sentimentos de alguém. Em vez disso, o seu valor é intrínseco ao sujeito. Kant chama esse valor distintivo, que só fins em si mesmos possuem, de dignidade.

Na teoria do valor de Kant, a dignidade é o valor supremo; portanto, um fim em si deve ser avaliado moralmente acima de todas as outras entidades. Kant argumenta que os seres racionais são as únicas entidades que são fins em si mesmos e que todos os seres racionais são fins em si mesmos. O termo "pessoa" significa um ser cuja natureza racional “os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio e é um objeto do respeito” (Kant, 2007, 68).

Contra uma visão aristocrática, Kant argumenta que embora os indivíduos como membros de alguma comunidade social possam ter ou a falta de realização de méritos ou se pode merecer honra (respeito avaliativo) em diferentes graus ou não em todos, à todas as pessoas como membros da comunidade moral, a comunidade onde todos são fins em si mesmos, são devidos o mesmo respeito (reconhecimento moral), pela dignidade que possuem por serem

racionais é incondicional e independente de todos os fatos sobre ou características deles.

A dignidade também é um valor incomparável: não pode ser comparado, trocado, ou substituído por qualquer outro valor, ao passo que o propósito de um preço é estabelecer valor comparativo. E a dignidade é um valor absoluto ou objetivo, o que significa que é um valor que todo mundo tem razão convincente para reconhecer, independentemente de seus desejos antecedentes, interesses ou afeições.

Isso leva a um segundo sentido em que as pessoas são fins em si mesmos. O "fim" também pode significar um limite ou restrição da ação, tal como o fim de uma estrada que coloca o limite a uma viagem, por exemplo. A natureza racional das pessoas "constitui a condição suprema que limita a liberdade de ação de cada homem"; ela coloca um limite absoluto sobre como podemos tratá-las. Em particular, as pessoas nunca devem ser tratadas apenas como meios, como coisas que podem usadas como se quer, no intento de realizar interesses particulares. E elas devem ser sempre tratadas como seres extremamente valiosos que são (Kant, 2007, 71-72).

### O respeito como um conceito político: Rawls

Por sua vez, o autorrespeito é uma variação do respeito. É uma relação moral das pessoas para consigo mesmas, se referindo ao valor intrínseco delas. Como o respeito pelos outros, o autorrespeito é multifacetado e complexo, que envolve aspectos da cognição, valorização, afeição, expectativa, motivação, ação e reação que compõem o modo de ser no mundo no cerne do que é uma apreciação de si mesmo como tendo um valor moralmente significativo.

O autorrespeito tem a ver com a estrutura e a sintonia da identidade de um indivíduo e de sua vida, e isso se reflete no eu, afetando a configuração e constituição de pensamentos da pessoa, seus desejos, crenças, valores, emoções, compromissos, disposições e atos. Como expressão do senso de valor, inclui uma compreensão engajada do seu próprio valor, bem como um desejo e disposição para proteger e preservar a si mesmo.

Trata-se de um termo frequentemente utilizado para justificar uma grande variedade de reivindicações ou posições filosóficas, tais como o valor dos direitos morais, requisitos morais ou limites do quanto perdoar os outros ou a si mesmo, e os erros e acertos de práticas como a ação afirmativa. Todos esses argumentos dependem do quanto consagrada é a importância do autorrespeito.

Ao contrário de Kant, Rawls, não concebe o autorrespeito nem como algo ao qual se está moralmente obrigado a ter e manter, nem como um sentimento que necessariamente se tem, mas como um direito que as instituições sociais são exigidas pela justiça para apoiar e não prejudicar.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls argumenta que o autorrespeito é um "bem primário", porque se trata de um bem que é vital para o desenvolvimento das vidas individuais e à capacidade de realizar quaisquer projetos que um indivíduo possa ter (Rawls, 2008, 543).

Além disso, trata-se de um bem social que os indivíduos são capazes de adquirir apenas sob certas condições sociais e políticas. Rawls define o autorrespeito de maneira que "essa ideia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida", resultando em uma "confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar suas próprias intenções" (Rawls, 2008, 544).

Ele argumenta que o acesso das pessoas ao autorrespeito é, em grande medida, uma função de como a estrutura institucional básica de uma sociedade o define e o distribui, que inclui mensagens sobre o valor relativo aos cidadãos que são transmitidos na estrutura e no funcionamento das instituições, na distribuição dos direitos políticos fundamentais e das liberdades civis, o acesso aos recursos que os indivíduos necessitam para prosseguir com seus planos de vida, a disponibilidade de diversas associações e comunidades dentro das quais as pessoas podem buscar a afirmação do seu valor e dos seus planos da vida para com os outros, e as normas que regem a interação pública entre os cidadãos.

Uma vez que o autorrespeito é vital para o bem-estar individual, Rawls argumenta que a justiça exige que as instituições e as políticas públicas sociais devem ser projetadas para promover o desenvolvimento e não o solapamento do autorrespeito. O autor argumenta que os princípios de justiça como equidade são superiores aos princípios utilitaristas na medida em que eles melhor afirmam e promovem o autorrespeito de todos os cidadãos.

Além disso, o autorrespeito possui um papel fundamental enquanto mecanismo de estabilidade na medida em que produz harmonia entre os indivíduos de uma sociedade. Pois, uma vez que os indivíduos exercitam o autorrespeito, e ao mesmo tempo, as instituições sociais garantam os meios para que isso se concretize, as pessoas ao reconhecerem em si o seu próprio valor, sentem a segurança em crer que a sua concepção de bem vale a pena, e não será desrespeitada nem desconsiderada pela sociedade e pelas instituições.

Ou seja, as pessoas possuem a segurança de definirem livremente, com autonomia, que tipo de bem querem perseguir, pois somente vivendo sob a égide de um Estado que possui neutralidade ética, esses terão a segurança de que suas concepções de vida boa, crenças, não serão discriminados, pelas instituições e, consequentemente, pelos demais indivíduos que integram a sociedade.

## Conclusão

Apesar de Kant e Rawls terem percorrido caminhos distintos para conceituar suas acepções de respeito, e por consequência de autorrespeito, suas trajetórias convergem para o mesmo horizonte moral e político: o reconhecimento da dignidade humana e o dever político de tolerância.

A neutralidade ética do Estado liberal possui diversos aspectos positivos, no sentido de que o baluarte dessa doutrina é a liberdade que todos os indivíduos possuem em estabelecer e delinear suas próprias vidas sem a interferência ou imposição de uma vontade externa, seja ela pública ou particular.

Contudo, é evidente que a pluralidade de visões de mundo acarreta conflitos. A história mostra que há uma tendência humana natural em exercer influência, poder sobre o outro, e muitas vezes, em sobrepujar a liberdade, a vontade do outro em detrimento da própria. Como lidar com esse incidente no contexto das democracias constitucionais contemporâneas, em que todos os indivíduos possuem direitos e deveres de forma igual?

Dois conceitos-chave para lidar com esse impasse são o de dignidade humana, tal como concebido por Kant, e o de autorrespeito, tal como concebido por Rawls. Isto porque, ao estar consciente do seu próprio valor, da sua própria dignidade, e simultaneamente do valor e da dignidade do outro, é plenamente possível que indivíduos racionais e razoáveis cheguem à conclusão de que a melhor maneira de preservar a si e aos outros, é por meio do respeito mútuo.

Nesse sentido, o conceito que Rawls faz da sociedade enquanto empreendimento cooperativo é muito valioso uma vez que demonstra que é muito mais saudável e vantajoso a todos os indivíduos que integram a coletividade, que ambos ajam com respeito, reconhecendo a dignidade que existe em si e no outro, do que se cada um resolvesse impor à força suas concepções de bem sobre os outros, causando um situação de insegurança pessoal e social, uma vez que determinados valores, crenças, comportamentos passariam a ser considerados como um padrão na sociedade, violando a liberdade, a dignidade, e o autorrespeito dos que são considerados como alheios ao padrão eleito para ser socialmente característico.

Então, se a neutralidade ética do Estado pode ser considerado como um direito que as pessoas possuem, a tolerância é automaticamente o seu dever correspondente. É fundamental perceber que a tolerância é a pedra angular que garante e sustenta a liberdade, isto é, o ideal político sob o qual foram edificadas as sociedades liberais, democráticas.

Ao mesmo tempo, é impossível pensar em tolerância em apartado do reconhecimento da dignidade humana. Ambos os conceitos estão intrinsecamente conectados, de maneira que é plenamente razoável sustentar que haja uma ligação holística entre eles, pois um não consegue ser exercido e amplamente concretizado sem o outro.

## Referências

- Kant. Immanuel (2007), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa.  
Rawls, John (2008), *Uma teoria da justiça*, Martins Fontes, São Paulo.  
Rawls, John (2011), *O liberalismo político*, Martins Fontes, São Paulo.



# **El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales**

## **Su alcance y sus límites**

Ginés Santiago MARCO PERLES

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

### **Introducción**

En el presente trabajo nos proponemos analizar las aportaciones de Robert Spaemann y de Simon Keller a los fundamentos de la confianza y de la lealtad en los ámbitos corporativo e institucional. Sólo a partir del hallazgo, y posterior profundización en tales fundamentos estaremos en condiciones de descender a cuestiones de detalle, haciendo especial hincapié en su repercusión en el ámbito de las relaciones institucionales. Y lo primero que conviene señalar es que el objetivo propuesto en esta Comunicación no es nada sencillo, principalmente porque ni Spaemann ni Keller son propiamente unos estudiosos de las relaciones institucionales, antes al contrario, sus respectivas aportaciones al debate público contemporáneo han ido más bien, hasta fecha reciente, en la línea de fijar las líneas directrices de una construcción social y política que armonice con las exigencias derivadas de la naturaleza humana y de los dictados de la ley natural. Pero es en este punto donde precisamente radica su principal virtualidad, a saber, en su capacidad de *darrazón* de un fenómeno tan significativo de nuestro tiempo como es el de las relaciones institucionales. Y aquí sí que se distingue de otros autores, a los que podríamos englobar en la denominada “doctrina especializada”, que por convivir tan de cerca con el fenómeno de las relaciones institucionales, quizás no llegan a realizar un análisis exhaustivo de los fundamentos de la misma.

## **El control sin confianza no es eficiente**

Si tuviéramos que seleccionar una proposición de Robert Spaemann que sirviera de pórtico preliminar a su fundamentación de la confianza como requisito para que se dé un adecuado soporte en las relaciones institucionales, sin duda escogeríamos la afirmación que da título a esta sección: “El control sin confianza no es eficiente”<sup>1</sup>. Para llegar a sostener semejante aserto, Spaemann ha procurado antes dar respuesta a un interrogante, que no es ninguna pregunta retórica: “¿Somos dueños de la situación?”. En otras palabras: ¿está todo en nuestras manos? La respuesta que proporciona Spaemann es negativa en un doble sentido: cosmológico y antropológico. “En sentido cosmológico [afirma Spaemann] nuestra vida está determinada por una serie de condiciones que no hemos escogido y que no dominamos nunca de modo completo, y ni siquiera substancial”<sup>2</sup>.

En sentido antropológico, Spaemann menciona dos claves que merecen especial atención: en primer lugar, el hecho de que fuéramos creados y dados a luz sin nuestra participación; en segundo lugar, alude a otra condición antropológica adicional que sirve de freno a la pretensión de algunos de creerse dueños de la situación, y que se pone de manifiesto en “Que nadie puede crear para sí solo este espacio libre. Dependemos de la cooperación”<sup>3</sup>. O, dicho con otras palabras, la autonomía, entendida en clave de independencia y autarquía absolutas no es posible. Y ello incluso aunque lleguemos a ejercer tareas de gobierno en una organización jerárquica, pues siempre nos encontraremos con que no existen unos únicos poderosos: siempre hay otros de cuya buena voluntad se depende, a la vez que la identificación de los colaboradores con los intereses de quienes gobiernan una organización nunca será absoluta. Se precisaría, en todo caso, entrar en una espiral de mecanismos reforzados de control, que nos abocarían en una búsqueda incesante de controladores que a su vez deberían ser controlados. Este proceso, en el que subyace un cierto regreso al infinito, nos generaría una cooperación del todo punto ineficaz.

Así se explica, según Spaemann, que “la famosa consigna de Lenin: “La confianza es buena, el control es mejor”, sólo [sea] cierta en casos excepcionales, a saber: en los casos en los que la palabra “mejor” no se entiende moralmente, sino en el sentido de “más eficiente”. El control sin confianza no es eficiente”<sup>4</sup>.

## **¿Es natural la confianza?**

La confianza, dado el contexto de interdependencia al que antes hacía referencia, es por principio inevitable. Querámoslo o no, mientras vivamos en el mundo deberemos renunciar al deseo de ser dueños de la situación: tendremos que confiar en los demás. Frente a la disyuntiva de quedarse consigo mismo (propio de la doctrina epistemológica empirista, cuyas señas de identidad se contendrían en el célebre aserto de Hume: “Wenever advance one step beyond ourselves” [“no avanzamos nunca un paso más allá de nosotros mismos”]), Spaemann apuesta sin ambages por la proposición que concibe como sinónimos “confiar en alguien” y “abandonarse a alguien”.

En otras palabras, la confianza presupone una relación bilateral que viene motivada por la

<sup>1</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. IX, 2/05, pp. 131-148, p. 132.

<sup>2</sup> Ibíd., p. 131.

<sup>3</sup> Ibíd., p. 131.

<sup>4</sup> Ibíd., p. 132.

necesidad de una de las partes de abandonarse a la otra, dando *un primer paso*, que contribuirá a generar ulteriores vínculos, partiendo de dos supuestos poco analizados en nuestro tiempo, como asegura MacIntyre, y que se complican recíprocamente como son la vulnerabilidad y la dependencia<sup>5</sup>. La confianza supone, por tanto, un modo de “hacerse vulnerable”<sup>6</sup>, pero que paradójicamente resulta imprescindible para favorecer el desarrollo de una relación interpersonal e intracorporativa. Enfatizo lo de “paradójico”, porque en el paradigma de la certeza<sup>7</sup>, que constituye una herencia del cientificismo imperante, el modelo no es precisamente la *vulnerabilidad* (que queda orillada de toda investigación “presuntamente objetiva”), sino la *autonomía*, caracterizada por la exaltación del yo sin trabas, que acaba convirtiéndose en referencia última de todo discurso y, a la postre, de todo substrato moral<sup>8</sup>. Cabe resaltar que las pretensiones omniabarcantes del discurso, como canon de moralidad son duramente censuradas por Spaemann, quien sostiene que “por sí mismo, el discurso no engendra la verdad o las normas. Tan sólo las pone a prueba”<sup>9</sup>.

Con anterioridad hemos aludido al paradigma de la certeza –imperante en nuestros días–, en el que se generan dos mecanismos paralelos que dificultan notablemente el surgimiento de la confianza. Por una parte, se desatienden las necesidades de las personas de carne y hueso, y se apela a “individuos tipo”, cuyas características dominantes (edad adulta, ausencia de enfermedades, capacidad plena para maximizar utilidades individuales, máximas posibilidades de elección) no interpelan a gran parte de los sujetos reales, pues no en vano un tercio de la población mundial, como sostiene MacIntyre, se encuentra en algún periodo de su vida (en la infancia y en la vejez, preferentemente) padeciendo síntomas evidentes de “vulnerabilidad y dependencia”<sup>10</sup>. Por otra parte, la pretensión de este paradigma de intentar justificar todo, obstaculiza más que favorece dar explicación de fenómenos tan “naturales”<sup>11</sup> como la confianza.

En efecto, “la alienación de la realidad, propia de este sistema, se hace patente [como acredita Spaemann] en el hecho de que un fenómeno fundamental como el de la confianza se convierte en él en una prestación que precisa ser justificada”<sup>12</sup>. Pero la confianza [aclara Spaemann] no es un invento artificial, es de lo más natural. De hecho, los psicólogos hablan de una “confianza originaria”<sup>13</sup> de la mujer y del hombre, sin la cual no es posible una vida sana, y que tiene su fundamento en la confianza del niño pequeño en su madre.

“El niño no está primeramente consigo, no se conoce primero a sí mismo y luego a su madre. No “se decide” a confiar en su madre: es precisamente al revés, primero está con su madre y paulatinamente llega a ser él mismo. Toda la confianza posterior, todo abandonarse a otros, es la repetición de lo que pasaba en el principio. Y si no pasaba en el principio la consecuencia es a menudo una debilidad del yo; la incapacidad de abandonarse es a su vez la expresión de esta debilidad del yo. Sólo un yo fuerte puede abandonarse sin miedo a perderse.”

<sup>5</sup> Cfr.: A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós. Barcelona, 2001, p. 17.

<sup>6</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 140.

<sup>7</sup> Cfr.: A. LLANO: *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 59.

<sup>8</sup> Cfr.: Ch. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>9</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*. Palabra, Madrid, 2007, p. 15.

<sup>10</sup> Cfr.: A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, o. c., p. 15.

<sup>11</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004, pp. 23-45.

<sup>12</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 132.

<sup>13</sup> Ibíd., p. 132.

Lo que podemos aprender, por tanto, no es la confianza, sino la desconfianza”<sup>14</sup>.

Es ciertamente magistral ese juego de palabras que emplea Spaemann: “Sólo un yo fuerte puede abandonarse sin miedo a perderse”. Esto me recuerda un diálogo de la película *La Historia del Spitfire Grill*<sup>15</sup>, a partir de la dirección y el guión de Lee David Zlotoff, en la que dos de los protagonistas en un singular diálogo basado en una “tormenta de ideas” para escribir un anuncio en prensa “con gancho” con el propósito de vender un restaurante con vivienda adjunta sito en una aldea perdida del estado de Maine, acaban decidiendo incorporar para el anuncio los siguientes eslóganes, en referencia a la localidad donde se ubica el restaurante: “En Gilead hay tanto bosque alrededor como para perderse pero sin tanta gente alrededor como para sentirte perdido (...). “En Gilead encontrarás clientes fieles que volverán aunque cocines fatal (...). “En Gilead echarás raíces tan profundas que nada ni nadie conseguirán abatirte (...”).

Volviendo a la obra de Spaemann, nos encontramos ahora en condiciones de preguntarnos si es la confianza (originaria y, por tanto, innata) o, en su defecto, la desconfianza (aprendida) la que precisa justificación. La respuesta que da Spaemann en este punto no es en absoluto categórica, pues apela “a la óptica y a la situación”<sup>16</sup> cuando afirma en primera persona que “generalmente” se fiará como extranjero de cualquier nativo si le pregunta por una calle, pero si un extranjero se ofreciera a llevarle una carta al buzón, en un caso de emergencia, su respuesta positiva *dependería* de si la carta no contiene nada importante o valioso, pues en caso contrario “dudaría”.

Ahora bien, lo anterior no obsta a que Spaemann alabe el comportamiento confiado de personas concretas a quienes tuvo la oportunidad de observar (como una vendedora de entradas y a la vez dueña de un pequeño teatro de Stuttgart, que vendió entradas con rebaja a un joven que decía ser estudiante, aunque no llevara consigo su correspondiente carnet, con la observación: “No le conozco, por tanto, no tengo motivo para *no* [la cursiva es mía] fíarme de usted”). El comportamiento del todo punto inusual de esta vendedora le lleva a Spaemann a preguntarse cómo reaccionaríamos cualquiera de nosotros y cómo reaccionaría el joven. En el caso de la generalidad de las personas, la reacción vendría marcada “probablemente con una mezcla de simpatía, admiración y una sonrisa escéptica”. En el caso del joven: “dependería probablemente de si era realmente estudiante o no. Si lo era, agradecería el gesto; si no lo era, quedaría avergonzado, a no ser que fuera un mentiroso sinvergüenza”<sup>17</sup>.

En otras palabras, la confianza remite a la verdad, pues como afirma Spaemann, “mentir a alguien que, de todos modos, no nos cree es más fácil que mentir a alguien que se fía de nosotros”<sup>18</sup>.

### **Confianza en personas, confianza en cosas y confianza en instituciones**

Siguiendo a Spaemann- podemos denominar “tres niveles” en la confianza: confianza en personas, confianza en cosas y confianza en instituciones.

<sup>14</sup> Ibíd..., p. 132.

<sup>15</sup> Premio del Pùblico en el Festival de Cine Independiente Americano de Sundance en 1996.

<sup>16</sup> R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 133.

<sup>17</sup> Ibíd.., p. 133.

<sup>18</sup> Ibíd.., p. 133.

### *Confianza en personas*

En un primer nivel nos encontraríamos con la confianza en las personas, pues en el fondo la confianza es definida por Spaemann como “un acto humano que referimos a personas, por tanto a sujetos libres”<sup>19</sup>. En otras palabras, la confianza sólo se predica de personas que se desenvuelven en un marco de libertad. La confianza, por tanto, también presupone la libertad. En un escenario de coacción difícilmente tiene cabida la confianza. Más aún, la confianza no se exige ni mucho menos se impone, tan sólo se suscita. ¿Y cómo surge? La respuesta que da Spaemann es bien ajena al paradigma naturalista que nos inunda, sin que ello suponga ahondar en las tesis del escepticismo, pues afirma que “no hay regla general para ello, en todo caso depende de la persona en la cual otro despierta confianza”<sup>20</sup>. O, más concretamente, depende de los *méritos que acredita* la mencionada persona.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de extraer ciertas implicaciones de carácter socio-político y de alcance organizacional. En el primero de los casos, vemos en Spaemann un cierto distanciamiento respecto de aquellos teóricos de la sociedad deudores del planteamiento de Rawls<sup>21</sup>, que pretenden eliminar deliberadamente cualquier referencia al mérito como criterio de justicia distributiva. Más bien, defienden la igualdad de oportunidades basada en el “equilibrio reflexivo”, ante el que no caben distingos que *discriminen a sujetos individuales*.

En el segundo de los casos, el criterio del merecimiento entraña directamente con el ámbito organizacional y, más en concreto, con la excelencia, pues sugiere que la verdadera razón que justifica el surgimiento de la confianza estriba en el *comportamiento excelente* de sujetos individuales que ante cualquier futuro cambio o contingencia a nivel personal o en clave organizacional no se preguntan cómo les va a afectar a ellos personalmente, sino que han acabado por convertir en hábito el hecho de mirar en primer lugar por los intereses de los demás. La confianza, por tanto, presupone excelencia y es el fundamento último en el que se apoya la autoridad moral propia de quienes destacan por su capacidad de liderazgo.

### *Confianza en cosas*

En un segundo nivel nos encontraríamos con la denominada “confianza en cosas” (término acuñado por Spaemann<sup>22</sup>), esto es, la confianza en aparatos, vehículos de motor, etc., que sólo merece tal nombre en un sentido analógico, porque la confianza sólo se predica de seres libres, es decir, de seres que aciertan y que se equivocan, de sujetos que pueden cambiar de actitud, de personas –en definitiva-, que pueden ganarse trabajosamente la confianza y dilapidarla rápidamente. Así, siguiendo a Spaemann, cuando nos referimos a la llamada confianza en aparatos a los que, por ejemplo, un profesional de la medicina nos somete, en el fondo, le estamos dando un carácter metafórico a ese sentido de la confianza, porque más que creer en un aparato y, por tanto, confiar en las posibilidades que nos brinda, nos estamos refiriendo a que creemos en el médico y, por derivación, en su creencia. En otras palabras, decimos que si confiamos en el médico es porque creemos en su creencia. Es decir, creemos que sólo nos expone a aquellos aparatos de cuya eficacia y fiabilidad él mismo está

<sup>19</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 136.

<sup>20</sup>Ibid., p. 134.

<sup>21</sup> Cfr.: J. RAWLS: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>22</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 136.

convencido, y a los que se expondría él mismo si estuviera en nuestra situación. Y a mayor abundamiento, confiamos en que el profesional de la medicina no esté condicionado principalmente por consideraciones económicas, y en que no sea negligente o mal informado, y en que al aplicar tales aparatos no siga meramente unas modas, sin previas comprobaciones. En este punto reside, a juicio de Spaemann, el aspecto ético alrededor del cual gira todo en todo tipo de confianza, y que a su vez no es susceptible de delegación ni en un aparato ni en una comisión de ética.

Esta última consideración merece una profunda reflexión que entraña nítidamente con los contenidos esenciales de la comunicación política y que prepara el terreno para abordar dos de las controversias éticas más específicas de nuestro tiempo: en primer lugar, los límites del consenso; en segundo lugar, los límites de la delegación de la toma de decisiones. Ambas controversias, las pretendemos analizar a continuación.

### *Los límites del consenso*

Todo consenso presupone una conversación entre interlocutores que pretenden alcanzar acuerdos. Pero la conversación no produce verdades, según Spaemann<sup>23</sup>. Dicho en otros términos, no podemos esperar de quienes hagan suyo los postulados del consenso que puedan *construir la verdad*.

En efecto, es muy reiterada la tesis de raíz *constructivista*, que defiende que la verdad no sólo no es ajena al discurso sino que no nos es cognoscible el acceso a la misma fuera del discurso. Esta tesis la aplica Spaemann al ámbito de las organizaciones sanitarias, en las que una de las señas distintivas del momento presente es la proliferación de comisiones por doquier que en nombre de la ética pretenden arrogarse la competencia de asesorar al facultativo y, llegado el caso, de decidir –valga la expresión– en cuestiones de vida y muerte (pues no en vano lo que está en juego es precisamente la vida humana, ya sea en su inicio [constatado científicamente desde la concepción] o en su finalización). Ese tipo de comisiones no inspiran ninguna confianza, porque –como afirma Spaemann– “siguen leyes de dinámica de grupos que sólo de modo limitado tienen que ver con la verdad y el error, con la justicia y la injusticia”<sup>24</sup>. En todo caso, quienes en último término pueden inspirar confianza son los miembros particulares de una comisión, pues sólo ellos tienen conciencia. Por tanto, no cabe hablar, según Spaemann, de confianza en comisiones o consejos asesores, pues estos entes instrumentales carecen de conciencia.

No hace falta insistir por su obviedad y porque su análisis exhaustivo desbordaría las pretensiones de esta Comunicación, que la tesis constructivista donde reina en nuestros días con toda pujanza es en el ámbito de la acción política, pues una buena parte de significativas políticas sociales, amparándose en un supuesto consenso, tratan de justificar el contenido de decisiones políticas dirigidas, por poner un ejemplo, a reformular por la vía *legislativa* el sentido y el significado de instituciones centrales como la Familia; decisiones que ni siquiera van dirigidas a satisfacer los deseos de una mayoría de ciudadanos sino a lo sumo de influyentes grupos de presión.

Por otra parte, es oportuno incorporar entre los “afectados por el consenso [sin límites]” al sector de la comunicación, pues todos hemos sido testigos de cómo ciertos medios de comunicación han contribuido a crear opinión sobre el tenor de decisiones políticas a la poste

<sup>23</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*, Palabra. Madrid, 2007, p. 15.

<sup>24</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 137.

bautizadas eufemísticamente como “expresión de consensos democráticos”<sup>25</sup>, a la vez que buena parte de los mismos se han convertido en poderosos altavoces gubernamentales al extender la idea de que el consenso presidido por una mayoría de representantes electos (además de erigirse en “motor del cambio social”), es el fundamento último que legitima y justifica cualquier acción política. Es ciertamente significativo, en este punto, cómo la invocación al consenso ha acabado por convertirse en punta de lanza de enconadas disputas entre empresas de comunicación rivales, que han acabado afectando -como no podía ser menos- a la credibilidad que suscitan ante el público receptor (por defender oscuros intereses raras veces confesables, pero que antes o después acaban siendo divulgados), así como a la estabilidad en el puesto de trabajo de un buen número de profesionales de la comunicación.

### *Los límites de la delegación de la toma de decisiones*

Uno de los rasgos más generadores de desconfianza para Spaemann se predicen de aquellos profesionales que en vez de dejarse asesorar y eventualmente convencer, ceden decisiones precarias a comisiones de expertos (“consejos de sabios”, como popularmente son conocidos), o a grupos de asesores. Las actitudes de estos profesionales (que pueden proceder de los más variados sectores: la medicina, la política, la judicatura, etc.) son merecedoras de desconfianza porque demuestran con su actitud que pretenden eludir su responsabilidad (ya sea de índole moral, política o jurídica), descargándola sobre comisiones que en ningún caso pueden ejercer tareas de representación, pues como afirma Spaemann de modo taxativo cuando se refiere a la responsabilidad moral “en cuestiones de moral –aparte del consejo y la corrección- *no* [la cursiva es mía] existe representación”<sup>26</sup>.

Conviene aclarar que Spaemann<sup>27</sup> en ningún caso se manifiesta a favor de la autonomía concebida en clave de independencia y calificada por una parte de la doctrina especializada como signo de madurez humana, pues se encarga de fijar el contrapunto de que “(...) [quien] no quiera aceptar consejos merece tan poca confianza como aquel que entrega sus decisiones a comités de asesoramiento”.

### *Confianza en instituciones*

En un tercer nivel, Spaemann sitúa la confianza en *instituciones*, concebidas éstas en sentido amplio: organizaciones públicas, empresas privadas, empresas mixtas, organizaciones no distribuidoras de beneficios entre sus asociados, etc.

Nos encontramos con un tipo de confianza que se distancia de las modalidades que he analizado con anterioridad, porque los sujetos participantes en la relación sobre la que media confianza, “no exponen toda su existencia a la vulnerabilidad, sino sólo una parte de sí mismos”<sup>28</sup>. Cada una de las partes actúa, por así decir, “como una sociedad personal de

<sup>25</sup> El caso español es prototípico en ese sentido, en los que observadores del más variado signo constatan una marcada polarización ideológica, que arrastra con su influjo el quehacer diario de los medios de comunicación, como se aprecia –siguiendo la tesis de Alejandro Llano- en una lectura detenida de titulares de prensa. Curiosamente, en el tiempo presente, hemos entrado en una nueva fase, que viene presidida no sólo por el sesgo divergente que cada medio de comunicación da a una misma noticia, sino por el hecho más sustancial de presentar determinados medios de comunicación con grandes alardes ciertas noticias, mientras que otros medios, por extraño que resulte, en ningún momento se hacen eco de tales noticias. Este curioso fenómeno algunos críticos lo han bautizado con el calificativo de “apagón informativo”.

<sup>26</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 137.

<sup>27</sup> Ibíd., p. 137.

<sup>28</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 142.

responsabilidad limitada”<sup>29</sup>. Y esto modifica también la naturaleza de la confianza. De hecho la gran diferencia entre la confianza personal y la confianza en una institución viene marcada porque si se destruye la segunda, ésta “sólo puede restituirse muy lentamente. A diferencia de la confianza personal, que puede restituirse en cualquier momento a través del cambio de actitud del otro, una reacción de esta índole no existe en la vida de las instituciones”<sup>30</sup>. Sólo cuando vemos que una institución se hace cargo *voluntariamente* de las pérdidas para que no suframos perjuicios indebidos, “permaneceremos fieles a ella”<sup>31</sup>.

En este punto, es significativo cómo prestigiosas instituciones de antaño (de cuño parlamentario, judicial e informativo, por ejemplo) han ido laminando su credibilidad, no sólo –como se afirma reiteradamente con cierto fundamento–, porque se han ido distanciando de la realidad (en el caso de las instituciones parlamentarias), o porque se empeñan en emplear un lenguaje opaco e impenetrable difícilmente cognoscible para el común de los ciudadanos (en el caso de las instituciones judiciales), o porque están más preocupadas por establecer oscuras alianzas estratégicas “con otros poderes” que de informar con veracidad a los ciudadanos (me estoy refiriendo, obviamente, a las empresas de información), sino porque son incapaces –en una generalidad de los casos– de *asumir voluntariamente sus responsabilidades*.

Consideramos que es en ese punto donde radica la actual merma de confianza que se detecta en las instituciones mencionadas. En las siguientes secciones de la presente Comunicación nos proponemos analizar por separado cada una de estas instituciones, puestas en relación con la confianza (o, en su defecto, la desconfianza) que suscitan.

### *Confianza en las instituciones parlamentarias*

En el caso de las instituciones parlamentarias<sup>32</sup>, resulta una práctica reiterada y escasamente democrática que muchos de sus integrantes no sólo no asuman voluntariamente sus responsabilidades políticas cuando existen indicios de corrupción en su gestión o sospechas de incurrir en las eufemísticamente llamadas “malas prácticas”, sino que “esperen” [es un decir] a asumir sus responsabilidades políticas a que previamente se sustancien las responsabilidades jurídico-penales. Como las segundas raras veces se asumen porque cuando se enjuicia el delito éste ya ha prescrito, o porque el parlamentario concibe su condición de aforado como un “escudo protector” (para, de este modo, evitar su paso por órganos judiciales de instrucción y de primera instancia, y hacerlo por jueces nombrados por los propios parlamentarios [sic]), menos lo harán a la hora de asumir las responsabilidades políticas<sup>33</sup>. El resultado no puede ser otro que una merma de la confianza en los electores respecto de sus representantes.

<sup>29</sup> Ibíd., p. 142.

<sup>30</sup> Ibíd., p. 144.

<sup>31</sup> Ibíd., p. 144.

<sup>32</sup> En el caso español, se constata una “difusa separación” de los parlamentarios respecto de las instituciones que gobiernan el Poder Judicial, pues son los miembros de las Cortes los que participan mayoritariamente en su designación, como se encargan en enfatizar las Leyes Orgánicas 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial y la Ley Orgánica 2/2001, de 21 de junio sobre modificación respecto de la anterior en relación con la composición del más alto órgano de gobierno de los jueces y magistrados: el Consejo General del Poder Judicial. Ambas leyes orgánicas no hacen sino respaldar la participación decisiva de los parlamentarios en el nombramiento de los integrantes de los más Altos Tribunales: el Tribunal Supremo y el Tribunal Constitucional.

<sup>33</sup> Es muy socorrida la siguiente afirmación que emplean muchos parlamentarios españoles cuando son sorprendidos en el ejercicio de malas prácticas o cuando planean sobre los mismos ciertas sospechas de corrupción: “No precipitemos los acontecimientos. Dejemos antes hablar a los Jueces. Más tarde, en todo caso, se asumirán las responsabilidades políticas”.

### *Confianza en las instituciones judiciales*

Más sangrante resulta el caso –denunciado por Alvira<sup>34</sup>- de que los medios de comunicación y la ciudadanía en general asista impávida a la violación flagrante del derecho a un “proceso con todas las garantías”, que presupone dos condiciones: en primer lugar, que dicho acceso lo sea al juez legal imparcial o “predeterminado por la Ley”<sup>35</sup> y, en segundo lugar, que ese instrumento que tiene el Juez para satisfacer las pretensiones y resistencias, esto es, el proceso, sea respetuoso con los principios de contradicción, igualdad de armas, dispositivo en el proceso civil y acusatorio, en el penal. Este derecho se infringe cuando los justiciables que en un determinado momento del proceso interponen un recurso ante un Alto Tribunal<sup>36</sup> “esperan” a que se modifique la composición (variable) de los miembros de los mencionados Tribunales porque consideran que la “correlación de fuerzas políticas presentes en la Sala” puede suponerles un obstáculo para conseguir una resolución “favorable” [no estamos hablando de “justa”] para sus propios intereses o para los intereses de su opción política. Habrá que esperar, en definitiva, a que la nueva configuración del Alto Tribunal “cambie de tendencia o de mayorías”.

Ahora bien, el hecho de que la adscripción partidista de los jueces y magistrados se convierta en una losa que determine el contenido de su fallo<sup>37</sup>; dependencia que además viene avivada por la denuncia los medios de comunicación y que ni siquiera merece un desmentido por parte de los jueces “supuestamente imparciales” acusados de forma más o menos directa de partidismo, socava las bases de todo régimen democrático, porque destruye la confianza de los ciudadanos en sus representantes.

En efecto, si examinamos la asunción de responsabilidades de los miembros del Poder Judicial, difícilmente vemos en sus integrantes la asunción de los denominados “errores judiciales” (que -por cierto- no por más reiterados resultan menos sangrantes). En todo caso, es el Estado el portador de la llamada responsabilidad civil subsidiaria, lo que da lugar a que el particular que ha experimentado daño o indefensión por la actuación judicial deberá dirigirse a la Administración del Estado y será en todo caso ésta última quien tendrá derecho a “repetir” contra el Juez que haya sido condenado por sentencia firme (aunque de esto último existan escasísimos precedentes) por haber cometido un error relevante a la hora de juzgar o de hacer ejecutar lo juzgado.

### *Confianza en las empresas de información*

Mención especial merece la asunción de responsabilidades por parte de las empresas de información a resultas de la publicación de informaciones no veraces que hayan podido generar daño moral (dificilmente medible, por cierto) en personas físicas o un notable descrédito en personas jurídicas. La práctica reiterada por parte de medios de comunicación del más variado signo de no asumir sus responsabilidades, resistiéndose al máximo a rectificar el contenido de una noticia que se ha probado no veraz y ha resultado lesiva para personas concretas, les hace perder credibilidad a todas luces. En este punto, no pocos informadores se

<sup>34</sup> Cfr.: R. ALVIRA: “Responsabilidad”, *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de la Universidad de Navarra “Cambio Social y Cambio Cultural”*, Pamplona, 9-11 de mayo de 2007.

<sup>35</sup> Derecho fundamental consagrado en el artículo 24.2 de la Constitución Española.

<sup>36</sup> El Tribunal Supremo o el Tribunal Constitucional.

<sup>37</sup> Parte dispositiva de la sentencia.

ven presionados a no rectificar siguiendo los dictados procedentes de la dirección del Consejo Editorial, que hace suyo el famoso eslogan: “No dejes nunca que la verdad te estropee un titular”.

En definitiva, la confianza es claramente una dimensión proactiva, que se concreta en la *asunción de responsabilidades por adelantado*, tanto a nivel interpersonal como a nivel corporativo. En el momento presente, sucede habitualmente todo lo contrario en el plano corporativo, no sólo porque las responsabilidades no llegan a asumirse nunca, sino porque se incurre en el vicio tan reiterado de endosar la propia responsabilidad en el otro, a quien se tacha de culpable y, por tanto, a quien se atribuye toda la responsabilidad.

### Razones para abrir espacio a la confianza

Siguiendo a Spaemann encontramos cinco “poderosas razones” para abrir espacio a la confianza: en primer lugar, la confianza supone un ahorro de tiempo y de dinero; en segundo lugar, la confianza favorece una disminución de los costes de transacción; en tercer lugar, la confianza fomenta la transferencia del saber; en cuarto lugar, la confianza vincula a los colaboradores y favorece la motivación intrínseca; en quinto lugar, la confianza vuelve exitosa la dirección, porque dirigir significa alcanzar objetivos con la ayuda de otras personas, ante las que previamente ha habido que suscitar confianza<sup>38</sup>.

1) La confianza supone un ahorro de tiempo y de dinero:

Cuando es la desconfianza el factor explicativo último que explica las interrelaciones entre los miembros de una organización, proliferan los controles, aumenta la burocracia, se asiste a un freno a la innovación, y se rechaza la discrecionalidad de los empleados y colaboradores, que es calificada de “extralimitación”.

En un contexto cambiante como el que nos movemos en el que prima el riesgo, los comportamientos que pretenden controlarlo todo ahogan cualquier intento de comunicación interna e incapacitan a la organización para atender a los desafíos que se le presentan, en la mayoría de los casos, de forma inopinada.

2) La confianza favorece una disminución de los costes de transacción:

En este punto, quisieramos hacer previamente un inciso que nos permitiera aproximarnos a la teoría de los costes de transacción -desde sus inicios- así como a sus derivaciones posteriores, dejando para el final la interpretación que concede a esta teoría el propio Spaemann.

El concepto de “coste de transacción” se ha convertido en una pieza clave de la teoría económica moderna. Fue Ronald Coase el primero que llamó la atención sobre este tipo de costes en un artículo de 1937. El llamado “Teorema de Coase” establece que si no existieran los costes de transacción, la asignación de recursos sería siempre la más eficaz cualquiera que fuese la distribución de los derechos de propiedad.

Décadas más tarde, en 1975, O. E. Williamson<sup>39</sup>, discípulo de Coase, fue el encargado de darle la debida difusión a esta teoría y de correlacionarla con las denominadas “antitrust implications” (implicaciones en desconfianza), al señalar que los costes de transacción son, como su nombre indica, los costes derivados de transacciones económicas que son, a su vez, un modo específico de interrelaciones entre un “principal” (que pone algo suyo bajo la

<sup>38</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., pp. 144-145.

<sup>39</sup> Cfr.: O. E. WILLIAMSON: *Markets and hierarchies: Analysis and antitrust implications*, Free Press, Nueva York, 1975 (cit. por D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997, p. 29).

administración o poder de otro) y un “agente”, que depende del principal en lo que le ha sido confiado. En esas interrelaciones se realizan contratos que implican unos costes (búsqueda, selección, gestión, etc.). En la teoría de los costes de transacción se supone que el agente puede incurrir en “oportunismo” o “búsqueda culpable del autointerés”<sup>40</sup>. Para disminuir este riesgo de aprovechamiento ilegítimo de una posición de dominio se recurre a controles.

Los *costes de transacción* incluyen los costes de contratación y los de control. Williamson sugiere que las diferencias en los *costes de contratación* frente a los *costes de control* determinan opciones estratégicas y la configuración de la estructura de la organización.

Ahora bien, como señala Melé (estudioso en España de la teoría de los costes de transacción, en cuanto a sus repercusiones éticas para el mundo de las organizaciones), “cuanto más se quiere disminuir el riesgo de oportunismo, mayores serán los costes de control”<sup>41</sup>. Si se logra bajar el riesgo de oportunismo, hará falta menos control y los costes de transacción disminuirán.

Pero el riesgo de oportunismo va tan estrechamente ligado a la confianza (o, en su defecto, a la desconfianza) que nos *suscita* el interlocutor, que el propio Spaemann al aproximarse a la teoría de los costes de transacción ha llegado a afirmar que:

“Los costes de la frecuente selección y sustitución de las partes contractuales, pérdidas de fricción por negociaciones permanentes, negociaciones y nuevos acuerdos; los gastos de las medidas de control, por ejemplo, en el caso de personas altamente especializadas, son manifiestamente contraproducentes”<sup>42</sup>.

### 3) La confianza fomenta la transferencia del saber:

En la llamada sociedad del conocimiento, propia de nuestro tiempo, quien atesora el saber tiene más posibilidades de alcanzar poder (“saber es poder”), pero si no hay confianza quien consiga cotas de saber se sentirá tentado a no compartirlo con los colaboradores en la organización para la cual trabaje. De este modo, no verá la luz una comunicación interna plagada de asimetrías en el dominio de la información.

Asimismo, si es la organización en su conjunto (a través de sus directivos) la que no sólo no prima la cooperación sino que incentiva comportamientos desleales hacia otras empresas al favorecer el tráfico de información reservada, así como la práctica de informes denigratorios que impiden la promoción de colaboradores que son vistos más bien como rivales y potenciales enemigos que como compañeros, es del todo punto imposible la transferencia del saber<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cfr.: O. E. WILLIAMSON: *The economic institutions of capitalism*, Free Press, Nueva York, 1985, p. 47 (cit. por D. MELE: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997, p. 29).

<sup>41</sup> Cfr.: D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, o. c., p. 29.

<sup>42</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 145.

<sup>43</sup> Es muy ilustrativa la obra de teatro llevada al cine bajo el título “Glengarry Glen Ross” [“Éxito a cualquier precio”], a través del guión y dirección de David Mamet (1992). En esta obra se presenta una organización empresarial dedicada a la venta de inmuebles con tres niveles organizativos. En el plano superior nos encontramos con “los de la Central” (alguno de sus integrantes interpretado por el conocido actor Alec Baldwin) que se dedican periódicamente a hostigar a los empleados que no consiguen los objetivos estratégicos y a lanzarles arengas transmitiéndoles una motivación exclusivamente extrínseca basada en los premios (un gran coche, como primer premio; un juego de cuchillos, como segundo premio) y en los castigos (el despido, “como tercer premio” [...]). En el nivel intermedio nos encontraríamos con un burócrata u “oficinista” con escasas aspiraciones (interpretado por Kevin Spacey), que sólo se diferencia de los empleados que tiene a su cargo en que éste tiene despacho mientras que los de debajo de él carecen del mismo y en que al disfrutar de más cotas de poder puede emplear éste en provecho propio discriminando y extorsionando a los empleados que pasan momentos de apuro. En el nivel de la base tendríamos a cuatro vendedores marcadamente individualistas y muy diferentes de carácter (interpretados por Al Pacino, Jack Lemmon [que recibió una nominación al Óscar como

Dicho con otras palabras, la confianza ayuda a salir de uno mismo, a asumir riesgos (que, en cierta medida, pueden entrañar vulnerabilidad) y a comunicar de un modo óptimo especialmente a nivel horizontal. Esto último se pone especialmente de manifiesto en las empresas de información, en las que sus miembros integrantes resaltan que se da un “buen ambiente de trabajo” cuando la organización es leal con los empleados y los directivos no exigen una lealtad a la empresa que ellos mismos no viven.

4) La confianza vincula a los colaboradores y fomenta la motivación intrínseca.

La motivación intrínseca que supone, como atestigua el profesor Pérez-López<sup>44</sup>, orientar la propia acción por las consecuencias internas que se generan y que son traducibles en autorrealización personal, crece cuando los colaboradores se sienten partícipes de la marcha de la organización, cuando ésta no se limita a controlarlos sino que les incentiva a que den lo mejor de sí mismos por la organización. Pero si los dirigentes privan de su confianza a sus colaboradores, “[éstos] castigan a sus superiores (...), practicando huelgas de celo”<sup>45</sup>.

En las empresas de comunicación, los profesionales de la información pierden su motivación intrínseca cuando advierten en su organización una carencia de un proyecto común que vincule a todos y cuando constatan que el control acaba sustituyendo a la confianza<sup>46</sup>.

5) La confianza vuelve exitosa la dirección (...):

Spaemann da una sencilla definición de “dirección”<sup>47</sup> al afirmar que dirigir significa alcanzar objetivos (estratégicos) con la ayuda de otras personas. En otras palabras, no cabe hablar de dirección si no contamos con colaboradores que asumen el proyecto corporativo. De poco sirven las estrategias de dirección si no vienen respaldadas por la confianza. Y, ¿en qué se concreta esa confianza? El profesor Guillén<sup>48</sup> lo sintetiza muy bien en su manual de *Ética en las organizaciones*, haciendo eco de la aportación de Alejandro Llano y Carlos Llano<sup>49</sup>.

La confianza se suscita: “cuando las razones para actuar son *comunes* (motivan al que decide y al que debe poner en práctica lo decidido), *claras* (entendidas por el que decide y por el que actúa) y *confesables* (pues el que decide conoce y da a conocer sus motivos a los demás)”<sup>50</sup>.

mejor actor de reparto en 1992 por su soberbia interpretación en esta película], Ed Harris y Alan Arkin), cuya única “comunicación interna” (por llamarla de alguna manera) viene basada en cómo hacer daño a la compañía para la cual trabajan, y de este modo poder tomarse cumplida revancha de las insidias que les someten a diario. En una organización donde “los de arriba” están para pensar y “los de abajo” para ejecutar, como sucede en el caso descrito, es inviable toda comunicación interna. Lo mismo cabe decir de una organización que tiene en su base a unos empleados que erróneamente creen que les irá mejor a cada uno de ellos haciendo daño a la empresa.

<sup>44</sup> Cfr.: J. A. PÉREZ-LÓPEZ: *Liderazgo y ética en la dirección de empresas*, Deusto, Bilbao, 1998.

<sup>45</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 145.

<sup>46</sup> No deja de resultar significativa la afirmación tantas veces reiterada por ciertos periodistas pertenecientes a “entes públicos de radiotelevisión” en España, que confiesan en primera persona al contar sus “memorias” afirmaciones del siguiente tenor: “Nunca me han indicado lo que *no* tenía que decir [la cursiva es mía], porque yo siempre he practicado la autocensura”. En un escenario como éste, difícilmente se puede ejercitar una comunicación interna fluida, que necesariamente remite a un “nosotros”. Antes, al contrario, lo que prima aquí es el afán de supervivencia.

<sup>47</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 145.

<sup>48</sup> Cfr.: M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*, Prentice Hall, Madrid, 2005, sección 3.3.3., pp. 89-96..

<sup>49</sup> Cfr.: A. LLANO; C. LLANO: “Paradojas de la ética empresarial”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 1, número 1, 1999, pp. 69-89.

<sup>50</sup> Cfr.: M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*, o. c., p. 95.

En lo referente a la respuesta proactiva a las contingencias, el directivo genera confianza cuando además de responder con prontitud a los desafíos que se le presentan, en ningún momento deja que las contingencias se magnifiquen (las previene, en la medida de lo posible, antes de que éstas acontezcan) y, en todo caso, cuando ha de tomar decisiones de calado para superarlas ha sabido interiorizar ese hábito que menciona Spaemann y que se concreta en anteponer los intereses de los demás a los suyos propios. Y todo esto cuando resulta más difícil, esto es, en momentos de crisis.

### **La lógica de la confianza**

Si nos paramos a reflexionar sobre la lógica de la confianza como condición *sine qua non* para tratar de descifrar si está en nuestras manos construir, mantener y recuperar la confianza, nos encontramos con que la aportación de Spaemann al respecto también resulta reveladora. Para el filósofo alemán la confianza es, por encima de todo, un “asunto puramente personal” que con frecuencia “no puede basarse en un conocimiento íntimo de las personas” y que sólo puede manifestarse de una forma, esto es: “haciéndose vulnerable el que confía”, que “se entrega voluntariamente a una situación de debilidad, aunque tal vez a la larga surja de ella una situación de fuerza”<sup>51</sup>.

Y ello, matiza, no significa vulnerabilidad total pues se desarrolla en forma gradual y abierta a la experiencia. Pero – como agudamente apostilla Spaemann – conviene no obviar que “el límite de la vulnerabilidad que cada uno pone es ciertamente el límite de la confianza”.

Esta premisa de la vulnerabilidad como condición previa a la confianza, es un aspecto tan comprometedor como necesario para el profesional de la comunicación política, que debe saberlo y hacerlo saber en el seno de su organización hasta conseguir impregnarlo en la cultura corporativa de la empresa, con especial mención a su dirección. En ello le va su credibilidad.

Para ello, deberá enfrentarse al desafío de hacer entender e incluso hacer experimentar que el factor confianza en la empresa tiene que tener siempre una “cierta sobreabundancia sobre el interés empresarial si quiere ser comercialmente -o políticamente- ventajosa. Sólo puede cumplir con su misión instrumental si hasta cierto punto va más allá de esta función, del mismo modo que una religión solo puede cumplir su función antropológica y social si su objeto no se define por esa función”<sup>52</sup>, señala Robert Spaemann.

### **La lealtad como condición de posibilidad del despliegue de la confianza en la obra de Simon Keller**

Para Simon Keller, la lealtad no es una virtud sino la condición de posibilidad del ejercicio de pluralidad de virtudes, entre otras, “la inspiración de confianza”. Pero, ¿qué es la lealtad? Es una interacción entre individuo-individuo y entre institución-individuo, basada en una adhesión longitudinal en cuanto a su proyección temporal, de carácter limitado y donde cabe preconizar tanto la horizontalidad como la verticalidad. Sin un mínimo ejercicio de la lealtad se torna inviable todo proyecto interpersonal e intracorporativo.

<sup>51</sup> R. SPAEMANN (2005): “Confianza”, o.c., p. 142.

<sup>52</sup> R. SPAEMANN (2005): “Confianza”, o.c., p. 141.

La lealtad –continúa Keller– “requiere tomar decisiones éticas difíciles”<sup>53</sup>, porque a menudo es difícil decidir si se es fiel a alguien y, en el caso de que así suceda, cómo. “La lealtad trae aparejada una vulnerabilidad emocional y moral, que nunca se sabe a ciencia cierta qué exigirá en el futuro”<sup>54</sup>.

Asimismo, la lealtad –“por el hecho de implicar un riesgo moral, en particular el riesgo de actuar de forma errónea por ser fiel a alguien”<sup>55</sup>– debe circunscribirse, a juicio de Keller, a las personas y no tanto a las instituciones ni a la nación como un todo. Pero incluso la propia lealtad interpersonal también conllevará límites para no terminar en un craso favoritismo.

Ahora bien, la generación de confianza bien entendida no implica el sentido perverso de la lealtad porque ésta se basa en la excelencia. Y la excelencia es el mejor antídoto frente al favoritismo, que pretende reemplazar lo valioso por lo deficiente que no por el hecho de serlo renuncia a adquirir cotas inequitativas de protagonismo.

En el ámbito político, la lealtad es un factor de primera magnitud en la relación entre líder y seguidores, más que entre siglas y miembros de la entidad portadora de tales siglas, pero merece ser muy matizada su influencia si se quiere apelar a la excelencia y no a un estéril sentimentalismo.

### Conclusiones

Por exigencias de espacio y de rigor metodológico hemos dado prioridad en esta investigación a la confianza como condición de posibilidad de cualquier relación interpersonal e intracorporativa que aspire a consolidarse en el tiempo, a partir de las obras de Spaemann y Keller. De los análisis que estos autores realizan sobre la confianza y sobre la lealtad se infiere que éstas se encuentran en la base de todo proyecto interpersonal y corporativo, porque presupone el logro de la excelencia, la asunción voluntaria de responsabilidades, la motivación intrínseca de los colaboradores, el logro de objetivos estratégicos para la organización, el ahorro de tiempo y de dinero, y, por encima de todo, la profunda consideración antropológica que defiende que nos encontramos ante prestaciones adelantadas que, a su vez, implican riesgos, porque la reacción y la correspondencia del interlocutor (o, en su caso, su carencia de gratitud) no están en modo alguno “programadas”.

Éstos son, a nuestro juicio, uno de los grandes méritos de Spaemann y de Keller: haber salvaguardado por encima de cualquier otro aspecto la dignidad constitutiva de la persona y, paralelamente, no haber mancillado esta dignidad cediendo a pretensiones espurias heredadas de nefastas utopías políticas del siglo XX. Esa defensa de la dignidad la ha realizado desde el estudio antropológico y ético de unos fenómenos difícilmente susceptibles de medición como son el de la confianza y la lealtad; fenómenos que implican riesgos, madurez para aceptar una derrota y –en todo caso– la disposición a no pagar cualquier precio por algo.

Vista en todas sus dimensiones, la disponibilidad a la confianza y a la lealtad resulta rentable. Pero, como asegura Spaemann<sup>56</sup>, incluye la disponibilidad a aceptar un desengaño. El consuelo será, siguiendo la célebre frase de La Rochefoucauld, que en todo caso “es más honroso ser defraudado por los amigos que desconfiar de ellos”.

<sup>53</sup> S. KELLER (2015): “The complicated ethics of loyalty”, *Ponencia presentada en la Fundación Telefónica de España* el 25 de junio de 2015.

<sup>54</sup> Ibíd.

<sup>55</sup> Ibíd.

<sup>56</sup> Cfr.: R. SPAEMANN: “Confianza”, o. c., p. 148.

## Bibliografía

- R. ALVIRA: “Responsabilidad”, *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de la Universidad de Navarra “Cambio social y cambio cultural”*. Pamplona, 9-11 de mayo de 2007.
- J. I. BEL: *Comunicar para crear valor. La dirección de comunicación en las organizaciones*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- M. DEL POZO: “Comunicación interna y cultura empresarial”, en J. I. BEL (coord.): *Comunicar para crear valor. La dirección de comunicación en las organizaciones*, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 139-153.
- M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*. Prentice Hall, Madrid, 2005.
- S. KELLER: *The limits of loyalty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- S. KELLER: *Partiality*, Princeton University Press, Ney Jersey, 2013.
- S. KELLER; J. KLEINIG; I. PRIMORATZ: *The Ethics of Patriotism: A debate*, Wiley-Blackwell, 2015.
- S. KELLER: “The complicated ethics of loyalty”, *Ponencia presentada en la Fundación Telefónica de España*, Madrid, 2015.
- A. LLANO; C. LLANO: “Paradojas de la ética empresarial”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 1, número 1 [1999], pp. 69-89.
- A. LLANO: *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001.
- D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997.
- J. A. PÉREZ-LÓPEZ: *Liderazgo y ética en la dirección de empresas*. Deusto, Bilbao, 1998.
- J. RAWLS: *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996.
- R. SPAEMANN: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- R. SPAEMANN: *Ensayos filosóficos*. Cristiandad. Madrid, 2004.
- R. SPAEMANN: “Confianza”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. IX, 2/05, pp. 131-148.
- R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*. Palabra, Madrid, 2007.
- Ch. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1995.
- O. E. WILLIAMSON: *Markets and hierarchies: Analysis and antitrust implications*, Free Press, Nueva York, 1975.



# Conflicto, odio y democracia

Harold VALENCIA LÓPEZ

Universidad de Cartagena (Colombia)

## 1. Conflicto, odio y el otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento, son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que se manifiestan y se concretan en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. En una primera aproximación se puede entender el conflicto como *contraposición de intereses y/o percepciones*, como lo expresa Marc Ross:

El conflicto tiene que ver con los fines concretos que los adversarios persiguen y, al mismo tiempo, con las interpretaciones que éstos hacen de lo que está en disputa. La mayoría de las veces el asunto en controversia es el punto focal de soterradas diferencias de las que los antagonistas sólo tienen un conocimiento parcial; diferencias estas que, si se ignoran, es muy probable que más adelante salgan de nuevo a la superficie<sup>1</sup>.

La especie humana se puede definir como «conflictiva» en la medida en que tales contraposiciones de intereses, ideologías, pugna de poderes, están siempre presentes en todas las sociedades y actividades humanas. La historia de la humanidad puede ser descrita en buena parte, no como la entendió Marx: “la historia de la lucha de clases”<sup>2</sup>, sino como la historia de sus conflictos, siendo la lucha de clases uno de los diversos conflictos.

<sup>1</sup> Citado por Francisco A Muñoz, *¿Qué son los conflictos?*, En: *Manual de Paz y los Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, p. 152, 2004.

<sup>2</sup> Véase: Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p.38.

La propia constitución de la *psique*, del sujeto humano, como lo muestra el psicoanálisis, no es mecánica, ni lineal, sino conflictiva. Algunos de los conflictos más fuertes, muchas de las batallas decisivas tienen que ver con nuestros propios demonios interiores, fantasmas, temores.

Pero también, como lo mostró Sigmund Freud en “El malestar en la cultura”, de las tres fuentes del sufrimiento humano: La naturaleza externa, nuestro propio cuerpo y los otros seres humanos. La tercera fuente: los otros seres humanos<sup>3</sup>, constituyen la mayor fuente de sufrimiento y conflicto no sólo en la medida en que los otros me explotan, humillan y agreden, sino cuando los seres que amamos mueren, nos abandonan o son violentados por las fuerzas naturales o por los otros hombres. De todas las fuentes del sufrimiento humano, la producida por los otros seres humanos, es quizás la que resulta más dolorosa y trágica, pues a diferencia de los poderes naturales que en gran medida nos resultan independientes y extraños, este sufrimiento proviene de nosotros mismos y dependería de nuestras propias capacidades el poder evitarlo<sup>4</sup>. De tal forma que la vida social genera, como lo constatamos a diario, conflictos en muchos ámbitos: el económico, el político, religioso, ideológico, cultural, sexual, de género, etc.

Ahora bien, sin comprensión de los conflictos poco podremos hacer para que estos se reduzcan o se transformen en oportunidades de superar las situaciones negativas. La comprensión de los conflictos exige construir una filosofía del conflicto capacitada para entender el origen y las causas de los conflictos, su evolución y comportamiento. Pero, la filosofía no lo podrá hacer sola, sino que tiene que tener en cuenta las aportaciones de diversas áreas del conocimiento como la sociología, la antropología, la psicología, la historia, la política, etc, resultando la dilucidación de los conflictos un conocimiento multidisciplinario.

El propósito de comprender los conflictos es transformarlos, superarlos. En ese sentido, buena parte de los esfuerzos de la humanidad han consistido y consisten en aprender a resolver los conflictos para vivir en paz. Es así como la historia de la humanidad en sus creaciones culturales como la política, la filosofía, la ética y el derecho, es también la búsqueda por descifrar, comprender y superar las distintas raíces de los múltiples conflictos que han atravesado y perviven en la vida de hombres, mujeres y pueblos. Desde tal perspectiva, no soslayamos, como tradicionalmente se ha hecho en el imaginario colectivo, el sentido positivo, creativo, transformador, generador de cambio, que puede poseer el conflicto y lo diferenciamos de la violencia, pues hay violencia cuando se impide el desarrollo de las potencialidades (capacidades) del otro(a), cuando se niega en diversos sentidos al diferente sólo por serlo, la violencia es una forma de dirimir el conflicto negando o suprimiendo al adversario. Como lo expresó el filósofo colombiano Estanislao Zuleta: “Sólo un pueblo escéptico de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo preparado para la paz”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Aunque paradójicamente sin ellos no es posible la cultura y seguramente la vida se tornaría vacía y más difícil.

<sup>4</sup>Para Freud, “(...) el sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adicción más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen(...). Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1.993, p. 22.

<sup>5</sup> Véase: Zuleta, Estanislao, “*El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad*”, Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao.

### 1.1. Las raíces psíquicas y sociales del odio al otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento, son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que tramitados por vía violenta se han manifestado en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. Este odio a lo diferente es un aspecto que, por ejemplo, se ha cultivado en el largo conflicto vivido en Colombia.

El odio al *otro*, desde el punto de vista psicoanalítico, se instala a través de dos canales. Un canal se dirige al otro real, como revés de la imagen positiva de sí mismo. El otro canal refracta en odio a sí mismo, porque el *YO* como fabricación social es uno de los primeros extranjeros en uno mismo. Es el extranjero que habita en mí y que el proceso de socialización me ha forzado a alojar. Este odio de sí mismo tiene como característica su universalidad, y el sujeto necesita desplazarlo hacia objetos exteriores para infantilmente canalizar la agresión a sí mismo.

Ese odio a si mismo puede ser susceptible de ser manipulado y movilizado como proyección social. Entonces, en términos del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez:

Yo busco al otro y lo considero culpable de mi desgracia y de mi angustia, y ese otro puede ser entonces el judío, el negro. El liberal, si soy conservador, o el conservador si soy liberal, para referirnos a lo que sucedía en Colombia hace apenas unos cincuenta años. Era tan fácil en el campo, la vereda, dado el carácter bien precario que caracterizaba a la vida rural en esa época, declarar al otro culpable de mi desgracia porque usaba como emblema un color que congregaba a las gentes. Y aún más fácil era llamar "comunista" a quien no se comprendía, pues el anticomunismo fue siempre también una forma expedita de proyectar en el otro el propio odio. El odio colectivo y la proyección paranoide es un resultado de la organización del prejuicio. Porque el prejuicio negativo tiene un aspecto positivo, son caras de una misma moneda. Si se tiene un prejuicio, por ejemplo contra un grupo racial, es porque se está valorando el propio grupo racial, si se tiene un perjuicio contra el negro o contra el indígena es porque se está considerando que la pertenencia a la raza blanca lo eleva a uno automáticamente. La Alemania Hitleriana fue un ejemplo dramático de cómo todo un pueblo fue movilizado a esta proyección y a este narcisismo denominado en psicoanálisis el *YO* grandioso, la idea de que por el hecho de pertenecer a una determinada comunidad racial se era superior y que por lo tanto todos los demás grupos raciales y étnicos podrían ser objeto de la expropiación y del asesinato, como sucedió en primer lugar con los judíos, pero también luego con los rusos, los eslavos, con todos los pueblos que sojuzgaron los ejércitos nazis<sup>6</sup>.

Precisamente, llama la atención que ese odio sea reanimado y revivido en momentos en que el cuerpo social experimenta, con una intensidad más fuerte que de costumbre, la necesidad de encontrar un objeto malo, un "enemigo interno-externo", sobre quien hacer recaer: la perversidad, la maldad, las culpas de lo malo que le sucede. El quizás más grande manipulador que ha dado la historia y con una tremenda intuición para la psicología de masas, Hitler, lo expresó contundentemente en la frase de: "si no hubiesen existido los judíos habría que haberlos inventado".

Esta tendencia profunda de la psique de sentir con hostilidad todo lo que no es ella misma,

<http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538>

<sup>6</sup> Jaramillo Vélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo*, En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004, p.18.

lo otro, lo distinto lo que representa una amenaza, un peligro, la podemos denominar la raíz psíquica del odio, y es generalmente reforzada, movilizada, explotada políticamente, como lo hizo el fascismo, al conjugarse con la otra tendencia profunda de las sociedades, de los grupos, las comunidades a su clausura. Esto es, la tendencia al cierre de toda sociedad, a hacer imposibles ciertas preguntas, su rechazo y hostilidad frente a lo extraño, a lo otro(a). Esta otra tendencia la podemos denominar la raíz social del odio.

Cada sociedad se instituye creando su propio mundo, sus significaciones imaginarias<sup>7</sup> que la cohesionan y le dan sentido a la vida de los individuos y al “nosotros” de la comunidad, la necesidad de sentido es la que establece límites, fronteras. La frontera primordial no es geográfica ni étnica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el “nosotros”. La diferencia entre cada sociedad queda establecida a partir del establecimiento de un cerco que cumple una función defensiva. Ese cerco además está al servicio de la heteronomía de dicha sociedad. La sociedad a partir de dicho cerco intenta defender su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. En esa creación del mundo, siempre encuentra lugar la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades, en ese encuentro, esquemáticamente hablando, se dan tres posibilidades de relación:

1. Las instituciones de esos otros, sus significaciones imaginarias pueden ser consideradas como superiores a las nuestras
2. Sus instituciones, costumbres, pueden ser consideradas como inferiores
3. Sus instituciones, significaciones, pueden ser consideradas como “equivalentes” a las nuestras.

Si se consideran como superiores eso representa el suicidio de las nuestras y por tanto no tiene cabida, en aspectos parciales tal vez, pero si se acepta su institución como superior eso implica la supresión, la disolución de lo inferior.

Si se consideran que son equivalentes, eso implica que sería indiferente cambiar unas por

<sup>7</sup> En una aproximación al concepto de significación imaginaria social(SIS), podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas restricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes “reales” o “racionales” (la “realidad” y la “racionalidad” son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son “racionales” (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son “reales” (no son sacadas, “abstraídas” del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente “ideas” o “representaciones” sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante las cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Desarrollaremos in extenso lo pertinente a las significaciones imaginarias sociales (SIS) en el capítulo IV de nuestra tesis. Sin embargo, véase: Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II. El imaginario social y la sociedad, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, p. 283 y ss. Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 187 y ss.

otras, lo cual no sucede porque sería desinvestir<sup>8</sup> lo que da significado al mundo de significaciones instituidas que dan sentido a la vida de los individuos o de las comunidades: no es igual que acepte la infibulación de las niñas o que no la acepte, que le corte las manos a los ladrones o que no, que sustituya mis dioses por lo de los otros.

La idea de que los otros son simplemente otros, son “incomparables”, es una creación histórica que va contra la corriente de las tendencias de lo instituido socialmente. La verdad es que los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores, esa es la propensión “natural” de las sociedades humanas.

## 2. Poder y democracia

Conflicto y poder han estado íntimamente relacionados, pues de la manera en que se obtiene, ejerce, se delega, distribuye y se conserva el poder, puede ser una fuente de solución o de generación de conflictos. El movimiento del poder está en estrecha relación con el movimiento de la significación. Por una parte, quien es dueño del poder tiene el poder de la significación y viceversa. Por otro lado, el poder de la significación se da en un proceso que va desde la mónada psíquica<sup>9</sup> hasta las instituciones sociales, pasando por la madre, el padre y lo instituido. Sólo en las sociedades de régimen democrático, y con la creación de una subjetividad reflexiva y deliberante, se comprenderá que el poder de significación –de creación de sentido– no es dado por naturaleza; no pertenece a nadie por derecho natural. Para una sociedad verdaderamente democrática no es propiedad privada. Cuando el poder de significación pasa de la madre al padre y de éste a la institución social, limitando la *imaginación radical* de la psique, se abre el *proceso identificatorio* que, más allá de la familia, continuará en las otras instituciones (educativas, religiosas, políticas, etc.) que socializan la psique y constituyen al sujeto.

Los ideales del *yo*, que van más allá que una identificación, son el resultado del proceso de identificación e interiorización de la autoridad, produciendo instancias como el *superyó*. Para Freud, el *superyó*<sup>10</sup> es una identificación con el *superyó* de los padres en el complejo de Edipo<sup>11</sup>. Pero también se origina en una identificación previa a toda relación de objeto. Es una

<sup>8</sup> Quitar, retirar la energía libidinal que se ha depositado, cargado o investido a algo o alguien.

<sup>9</sup> Desde la perspectiva del psicoanálisis de Castoriadis, la *mónada* es el estrato primigenio del psiquismo en el que nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto; que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer, como satisfacción inmediata de todo deseo que pueda presentársele. Es un estado de unidad y de tranquilidad plena. Y en la etapa del recién nacido, la *mónada* es la primera dadora de sentido. Desde el punto de vista exclusivo de la significación, la psique la encuentra, en principio, autoproducida en la *mónada psíquica*: primera representación que es también protosentido, quedando ligado el sentido al reposo, el equilibrio y la tranquilidad psíquica. Esa será la demanda básica de la psique y base del poder omnípotente asignado a quien sea visto como dueño de la significación. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, p. 209-2010.

<sup>10</sup> Para explicar la conformación del psiquismo, Freud distingue tres instancias a las que denomina *ello*, *yo* y *superyó*. El *ello* es la forma indiferenciada y prístina del aparato psíquico. Las funciones del *ello* están determinadas por el “principio del placer” y sus procesos son alógicos, amorales, atemporales e inconscientes. El *yo* es la libido del *ello* modificada por la influencia directa del mundo exterior. Cada uno de sus procesos está regido por el principio de la realidad, que representa la razón y la sensatez. El *yo* es el mediador entre los pedidos del *ello*, las exigencias de la realidad y las censuras del *superyó*. El *superyó* o el ideal del *yo* tiene como función la auto-observación, la vigilancia del *yo* y la conciencia moral, poniendo a tono las acciones del *yo* con las exigencias morales de la cultura. El miedo exterior del *yo* es reemplazado por un miedo interior al *superyó*. Véase: Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, Orbis. Barcelona, 1984, p. 9-51.

<sup>11</sup> El conflicto entre el infante y la autoridad –que trae como consecuencia la formación de la conciencia

identificación –afirma Freud en *El yo y el ello*– con el padre de la prehistoria personal. La humanización va de la mano del estado de desvalimiento prematuro con el que el sujeto humano llega a este mundo y que lo hace depender durante demasiado tiempo de la asistencia ajena; de los otros, que son dueños del poder de significación. Los ideales del *yo* y el *superyó* son canalizados por la sociedad, vía paterna y mediante identificaciones secundarias.

El sujeto requiere tomar pasivamente lo que le es dado, puesto que sin una dotación de sentido externa no podrá sobrevivir. Al haber perdido su sentido autoproducido –estado monádico–, necesita algo que le sea dado a cambio. El *superyó* le obliga a tomar ese sentido y apartarse de éste le produce un sentimiento inconsciente de culpabilidad. Esto tiene que ver con la idealización de los objetos originarios, que hace que el Otro sea el dueño de la significación y que se le totemice. Los primeros agentes socializadores dejan su impronta de amor y temor. La cultura actúa introduciendo sus significaciones imaginarias que llevan a la reproducción del poder dominante en la sociedad, coagulándolo y naturalizándolo. El individuo social interioriza e inviste el *magma*<sup>12</sup> de las significaciones imaginarias sociales: lenguaje, normas, valores y prototipos de los roles sociales; y surge como una entidad parlante capaz de funcionar en una sociedad históricamente dada.

En la medida en que el poder de significación está en poder del Otro –la madre, el padre y las instituciones sociales–, el sujeto puede ser socializado. Pero es un sujeto heterónomo. La tendencia “natural” del individuo social es hacia la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo dado, donde no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción de los hombres y los pueblos. La heteronomía es el precio a pagar por formar parte de una sociedad: el tener que aceptar sus puntos de vista. Aceptación que instala al sujeto en un territorio común de “seguridad” colectiva. Este territorio resulta incuestionable, en el caso de los totalitarismos; con mayor o menor plasticidad, en el caso de algunas sociedades fundadas en creencias religiosas; y se hace más cuestionable cuanto más nos acerquemos a una sociedad estructurada democráticamente.

Poder de significación que está al principio en la mónada que autoproducía su significación; luego en el esquema de omnipotencia del proceso primario y rápidamente en el pecho y en la madre, como dadores de sentido; más tarde en el padre, y finalmente en una figura que aparece en varios momentos del pensamiento de Castoriadis: *Nadie*. *Nadie* es dueño del poder de dar significado. *Nadie* es la institución imaginaria de la sociedad –el

moral a partir de la instauración de una instancia interior llamada *superyó* en la segunda tópica freudiana– se constituye en un punto arquimédico de la teoría psicoanalítica. Este conflicto es denominado por Freud como “complejo de Edipo”, nuevamente a partir de la interpretación psicoanalítica de la obra trágica griega de Sófocles, en la que Freud interpreta las “verdades simbólicas” del inconsciente.

<sup>12</sup> El *magma* cuenta con una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina “proceso primario”, que rige en el inconsciente: lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Como ejemplo de *magma*, se puede tomar la totalidad de las representaciones que existe en la psique: recuerdos, fantasías y sueños. O la totalidad de las expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un *magma* de representaciones, así como en la sociedad un *magma* de significaciones imaginarias sociales. Como el modo de ser de lo histórico-social, el de la psique funciona a la manera de un *magma*. La Teoría de la Relatividad, la física cuántica y el inconsciente son tesis que apoyan la idea castoridiana del ser como *magma*, indeterminado, que permite pensar en la creación. Esto permite sustentar, en su dilucidación de la sociedad y la historia, que, lejos de haber leyes –como la del desarrollo de las fuerzas productivas en tanto motor de la historia (marxismo) o entender esta última como estadíos o despliegues del ser o del Espíritu (Hegel)–, la historia es la creación y destrucción de *magmas* de significaciones imaginarias sociales. Véase Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, pp. 288. Véase también Franco, Yago, *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

imaginario social instituyente como obra del colectivo anónimo—. Allí donde no había *Nadie*, debe devenir un *Nosotros*; allí donde existe el poder de creación del colectivo, debe advenir su accionar lúcido para apropiarse de tal poder. Donde estaba el *ello*, el *yo* debe advenir, para apropiarse de su potencia creadora. Nunca para sofocarlo o desecarlo. Se trata, en suma, de tener otra relación, sea del sujeto o del colectivo social, con sus respectivos destinos.

En este sentido, la autonomía es aquella situación en la que se establece una relación que no es de enajenación con ese Otro —amo de la significación— creado por el colectivo. Tiene que ver, a nivel individual, con la destotemización de figuras identificadoras que ocupan la función de amo de la significación del sujeto y su realidad. A nivel de la política, resulta análoga a la propuesta de creación de sociedades autónomas, en el sentido de saberse creadoras de su propia ley, para lo que es necesario la puesta en acto de la democracia como régimen, eliminando los imaginarios de la delegación y la representación, y estableciendo la política como una actividad en la que los medios no deben estar separados de sus fines, ocupando un papel fundamental los mecanismos de democracia directa.

Lo simbólico, el Otro y la Ley son creaciones colectivas, históricas y modificables. El mundo helénico, las diferentes sociedades y culturas africanas, la sociedad incaica o azteca y la Alemania nazi<sup>13</sup>, por ejemplo, son entendidas como producto de la imaginación creadora del colectivo. Siendo la obra del colectivo anónimo, son la obra de *Nadie*. La autonomía colectiva consiste en poder apropiarse de manera lúcida de esta función. A nivel individual, puede describirse en los siguientes términos: si el inconsciente es el discurso del Otro, el *quid* está en qué relación se establece con el Otro, con la ley y lo simbólico. Esta podrá ser una relación de alienación o autonomía. Y la autonomía sólo ocurrirá en tanto sea reconocida por el sujeto como un discurso del Otro que lo habita.

No se puede eliminar o dominar al *ello* ni a *Nadie*. Se trata de instaurar otra relación con el destino, ya sea individual o colectivo. Se busca otra forma de relacionarse con la significación en la que se comprenda que su poder no es sobrenatural o trascendente. Es humano; demasiado humano. Es dinámico. Nos pertenece a todos. Así mismo, como hemos dicho, en la medida en que el poder de significación está en poder del Otro, el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero es el discurso del Otro quien habla; el sujeto social tiende naturalmente a la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo ya instaurado por un poder dado, en el cual no tiene injerencia y que no es el resultado del poder instituyente y constituyente del colectivo.

Todo el mundo de SIS del individuo, por lo menos en un principio, permanecerá totemizado. Esto lo es para el individuo socializado, que ha incorporado en su psique el *magma* de SIS —en su *yo*, *superyó* e ideales; en su mundo identificadorio y en su mundo pulsional—. Pero dicha incorporación nunca ocurre de modo absoluto, ya que desde la niñez hay un empuje de la imaginación radical, que siempre quiere ver otra cosa en lo que hay. Como creadora del mundo socialmente instituido, la imaginación radical puede originar otros significados. La sociedad intentará cortar la comunicación entre el *yo* y su imaginación. La transgresión, la creación artística, el sueño y el fantaseo son lugares y actividades que, como la política, la filosofía y el psicoanálisis, no se contentan con lo instituido; pretenden cuestionarlo, develar su verdad de mundo instituido. No es éste una existencia para siempre y

<sup>13</sup> Desde luego cuando se habla de creación no se refiere solamente de un modo positivo, la especie humana ha mostrado también gran creatividad para el mal y la destructividad, piénsese en los campos de concentración y toda la industrialización que hicieron los nazis para exterminar sistemáticamente en cámaras de gas y hornos crematorios a millones de judíos.

desde siempre. La imaginación radical de la psique crea un primer producto, y al hacerlo, sienta las bases de la omnipotencia. Al mismo tiempo, es su máxima enemiga. Donde hay un Señor, podría dejar de haberlo. Donde existe cristalización de SIS, podría dejar de existir.

El poder, de acuerdo a Cornelius Castoriadis, adopta una doble forma: *lo político y la política*. Lo político significa la instancia instituida que toma las decisiones, asigna las cargas de trabajo, decide sobre la guerra y la paz. Lo político no reposa fundamentalmente en la coerción sino en la interiorización que hacen los individuos de los poderes instituidos, de *las significaciones imaginarias sociales* que les introyectan los agentes sociales.

En la mayoría de las sociedades históricamente dadas se ha hecho una legitimación heterónoma del poder y un ejercicio autoritario del mismo. Se le ha enseñado a los hombres que el poder proviene de fuerzas extrasociales: Dios, reyes, linaje, fuerzas sobre naturales, y en esa institución heterónoma no se puede cuestionar al poder, hay que obedecer y someterse a los poderes de facto.

Todas las sociedades (egipcios, aztecas, españoles, colombianos, etc.) han tenido un poder instituido: lo político, pero no necesariamente han tenido la política, pues la política, como la creó el imaginario griego, es la actividad lúcida, reflexiva, explícita, que cuestiona lo instituido buscando su transformación. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, “normal”. La política se da cuando irrumpen la diferencia que ha estado oculta y lo público se “ensancha” y se hace verdaderamente público. Lo propio de la política estaría constituido por las nuevas formas de subjetivación que irrumpen.

La creación política de la democracia suprime toda fuente trascendente de significación. El poder de significación lo tienen los ciudadanos, son los ciudadanos la fuente del poder, quienes instituyen los reguladores, las leyes, los límites, las normas de la *polis*. De ahí que la democracia se pueda pensar como el régimen político de autoinstitución y autolimitación resultante de la acción de los ciudadanos.

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público, no es posible la democracia, y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida. Pues, la democracia es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa mediante la confrontación de opiniones, argumentos y puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural, la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. El sujeto democrático, autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros sino que se relaciona con ellos no eliminándolos, pero no siendo un esclavo de los mismos. Los ciudadanos democráticos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que son límites necesarios, que así como un deseo sin límites es explosivo, una ciudad sin límites es invivible, pero los límites deben ser el resultado de la actividad instituyente de los ciudadanos.

Pero, ¿de qué educación para la paz se habla desde una perspectiva democrática y no reducida ésta a votaciones, a regla de mayorías, o a sus aspectos instrumentales?

### 3. Educación para la democracia y educación para la paz

Como lo entendieron los griegos, el ciudadano no nace sino que se hace, la educación del ciudadano, la *paideia*, es parte esencial de toda política de la autonomía. Desde el nacimiento

hasta la muerte el objeto de toda verdadera pedagogía democrática es ayudarnos a devenir ciudadanos, esto es, seres autónomos y reflexivos, capaces de mediar conscientemente las pulsiones y evitar la desmesura (*hybris*).

Precisamente en el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis<sup>14</sup>, lo fundamental es la contingencia, los límites, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad impide dejar de ser quien se es para poder llegar a ser otro). A nivel político supone que abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos.

Los límites de la democracia, sus "garantías" no hacen recurrencia a la existencia de un ser trascendente y superior. En ese sentido, para la democracia no hay más que una "garantía" relativa. La menos contingente de todas se encuentra en la educación de los ciudadanos(as), en la formación de ciudadanos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad.

Pero esta educación para la ciudadanía no puede reducirse a un aspecto cognitivista, como señala Martha Nussbaum<sup>15</sup>, a manuales y cartillas de instrucción cívica, a un decálogo de buenas intenciones y buenos comportamientos. Educar para la democracia implica hacer Teoría Crítica de la Sociedad, esto es, una educación más que para la adaptación a un orden o para la legitimación de un poder o autoridad, fomenta en los ciudadanos, sentimientos, emociones, actitudes y aptitudes para examinar lo existente, para la duda frente a lo que usualmente ha sido aceptado como simplemente dado por la tradición, la costumbre o la autoridad, para un sentido de lo público, de los derechos humanos, la solidaridad y de lo que implica ser ciudadano en una sociedad multicultural. Este tipo de educación al defender la autonomía en sus connotaciones ético-políticas se opone a toda forma de autoritarismo, dominación y dependencia injustificada e irracional. La autonomía individual -cuestión ética fundamental- exige la autonomía social -asunto y problema político. La autonomía nos lleva de la ética a la política, ya que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos(as), y sólo una actividad autónoma de la colectividad puede instaurar una sociedad democrática y en paz.

En ese sentido, una educación para la democracia debe enseñar a cuestionar las condiciones sociales, tanto intelectuales como materiales que producen y mantienen la heteronomía, cuestionamiento que debe poner en entredicho el poder concentrado en unas cuantas manos, las jerarquías autoritarias, la ideología mistificante de la guerra o la violencia, el "discurso del Otro"<sup>16</sup> que generalmente se concreta como heteronomía social. Heteronomía que bien puede ser el de la sociedad patriarcal y autoritaria con las agresiones de género, la

<sup>14</sup> Castoriadis, Cornelius, *Imaginario político griego y moderno*, En: El ascenso de la insignificancia, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 157-180.

<sup>15</sup> Véase: Nussbaum, Martha, *Educación para la renta, educación para la democracia*, En: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011. pp. 48-49.

<sup>16</sup> Ibid, p. 181.

falta de reconocimiento de la diversidad. El de las órdenes arbitrarias, el acoso, el miedo, las sanciones en el empleo. El de una publicidad agresiva y agobiante que “sugiere” comprar todo el tiempo. El “discurso” del alto precio de las mercancías y del bajo salario del empleo, decidido en instancias para las que el trabajador es sólo una cifra estadística. El de los medios de comunicación de masas que se adjudican la “opinión pública”.

Desde nuestra perspectiva, educación para la democracia y educación para la paz están en relación y deben implementarse sobre la base de tres conceptos interactivos y articulados:

1. Paz positiva-imperfecta. Esto es, no reducir la paz a cese de la confrontación armada, sino la búsqueda de una paz que aunque imperfecta, tenga como propósito la superación de los distintos tipos de violencia (directa, estructural, cultural y simbólica).

2. Desarrollo humano sostenible. Es decir, no simplificar desarrollo a indicadores macroeconómicos, sino desarrollo como libertad en el sentido de Amartya Sen: Superación de las privaciones, fomento de las libertades como capacidades y relación no depredadora, destructora con la naturaleza. En relación con este aspecto, una educación para la paz debe estar comprometida, con la defensa y promoción de los derechos humanos (primera, segunda, tercera, cuarta generación), pues éstos, aunque muchas veces son interpretados y utilizados ideológicamente, se constituyen, desde nuestro punto de vista, en mínimos a alcanzar para lograr una convivencia pacífica.

3. Democracia participativa y resolución comunicativa de los conflictos. Que los ciudadanos cuenten no sólo para contarlos en elecciones, sino como actores principales de la actividad constituyente e instituyente del poder, de la toma de decisiones. Y que en el marco democrático se enseñe y practique que los conflictos, las diferencias, los disensos que se constituyan en fuentes de conflicto, obstáculos para la convivencia pacífica, deben ser resueltos apelando al diálogo, a la comunicación, pero no un diálogo donde se va a tratar de "hacer ceder" al otro(a) u los otros(as) sino, donde se escuchen las razones, las necesidades, los sentires de todos los involucrados, el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad.

Precisamente en cuanto al reconocimiento del otro, la diversidad, la pluralidad, y la inclusión social y política, en el caso concreto de los acuerdos con las FARC y los desafíos que éstos suponen para alcanzar la paz en Colombia, el director del grupo de Memoria Histórica, Gonzalo Sánchez, ha expresado:

Entre los muchos desafíos, sin duda uno de los más notorios está ligado a la exclusión política y social. Ambas estuvieron como argumento en el origen del conflicto armado. Parcialmente encontraron resonancia en el discurso participativo de la Constitución de 1991, pero lo normativamente establecido aún no permea al conjunto de la sociedad y la cotidianidad del ejercicio de la política. En ambas esferas, la social y la política, la diversidad y la oposición son aún entendidas como factores de disociación, y no como valores sustantivos de la contienda democrática. La negación como interlocutor, la descalificación personal o de sus demandas y la eliminación física del adversario son prácticas que de manera continua e histórica han reemplazado la confrontación de argumentos, la deliberación y el acogimiento a las reglas y decisiones democráticas. Por ello, el sometimiento a las reglas democráticas no solo debe exigirse a los alzados en armas, sino también a quienes ejercen la política<sup>17</sup>. Mientras no surjan transformaciones en la forma de abordar el ejercicio político, la amenaza de retomar o empuñar las armas para oponerse a las decisiones institucionales no cesará<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> Véase: Sánchez, Gonzalo G, *Un camino sin más muertos*, En Revista Arcadia. Bogotá, Colombia, 28 de julio de 2016.

## A manera de conclusión

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público no es posible la democracia y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida, pues precisamente la democracia, en uno de sus aspectos, es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa, a través de la confrontación de opiniones, argumentos, puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural o la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. Pero, la democracia y el ciudadano, como se explicita en el proyecto de *paideía* griego, no nacen sino que se hacen, no surgen por generación espontánea, no se nace siendo democrático, sino que es necesario forjar ciudadanos(as), educarlos en las significaciones y en las prácticas democráticas, de tal manera que es necesaria una educación para la democracia, pero dicha educación no se puede reducir a unos manuales y cartillas de instrucción cívica, sino que educar para la democracia debe significar hacer teoría crítica de la sociedad, entendida ésta no en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino como una crítica materialista a través de la cual se hagan conscientes los antagonismos sobre los cuales se erige la sociedad actual, desmontando ideologías, criticando condiciones reales de vida, desenmascarando los refinamientos de la “racionalidad instrumental”, de la historia oficial.

Consideramos que las sociedades donde se pueden, con mayor posibilidad, minimizar las tendencias profundas de la psique y la sociedad son sociedades que se instituyen democráticamente y constituyen ciudadanos autónomos, y en la que los ciudadanos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que las deben respetar, pero también está en su poder transformarlas. Análogamente a como el sujeto autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no pretende unidad totalitaria, sino que acepta el desgarramiento y trabaja a partir del mismo. Subjetividad trágica que acepta que puede tener distintos puntos de vista, acepta el cuestionamiento de su *yo* y de sus diversas instancias, puede observar sus pugnas, sus miedos, su incoherencia, sus profundas fracturas, aceptando que la unidad es un objetivo de la omnipotencia y comprende que la mirada y consideración de la ruptura es al mismo tiempo posibilidad de creación.

Pero democracia no entendida sólo como procedimiento, como reglas para la escogencia de gobernantes, sino democracia en su sentido sustantivo: participación, distribución de poder, alternancia, igualdad sustantiva, reconocimiento y respeto por la alteridad.

Una sociedad realmente democrática, con las significaciones y prácticas que le son inherentes a la misma, educa a los ciudadanos(as) para afrontar los conflictos no a través de la violencia, sino precisamente a través de la participación, deliberación, el antagonismo de posiciones, el pluralismo, y la creación de límites, normas, reguladores e instituciones desde el poder constituyente e instituyente de los ciudadanos.

La paz tampoco puede significar sólo el cese de confrontación armada (paz negativa). La paz en un sentido positivo<sup>19</sup> implica la superación de distintas formas de violencia (directa,

<sup>19</sup> En el sentido propuesto por la UNESCO, esto es, como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida orientados a la armonía social fundada en los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia y solidaridad, que rechaza la violencia y procura prevenir las causas de los conflictos en sus raíces, así como dar solución a los problemas mediante el diálogo y los acuerdos, garantizando a todos el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y los medios para participar plenamente en el desarrollo de su

estructural, cultural, simbólica)<sup>20</sup> que a su vez exigen cambios significativos, en el caso colombiano, en el modelo económico y de distribución de la riqueza, en, por ejemplo, una reforma agraria que entre otras cosas restituya las tierras despojadas en el conflicto armado a los campesinos y en una apertura política que incluya a nuevos sectores políticos y fuerzas sociales. Reformas, en síntesis, en ámbitos como el económico, político, cultural y de seguridad<sup>21</sup>, que realmente posibiliten la construcción de una sociedad más equitativa, pluralista y democrática.

## Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. Vol. I, Tusquets, Barcelona, 1983.
- \_\_\_\_\_. *La institución imaginaria de la sociedad, El imaginario social y la sociedad*. Vol. II, Tusquets, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_. “*La democracia como procedimiento y como régimen*”, Iniciativa Socialista, nº 38 (Febrero), 1996, pp. 479-500.
- \_\_\_\_\_. *Las raíces psíquicas y sociales del odio*, En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 183-196.
- Freud, Sigmund, *El Yo y el Ello*, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 9-51.
- \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1993.
- \_\_\_\_\_. “*Los dos principios del funcionamiento mental*”, En *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, vol. II, pp. 1638-1643.
- Franco, Yago, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003.
- Jaramillo Vélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo*, En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004.
- Jares Xesús, R, *Los sustratos teóricos de la educación para la paz*, Cuadernos Bakeaz, No 8, Bilbao, abril de 1995, pp. 1-11.
- Jiménez Bautista, Francisco. “*Conocer para comprender la violencia*”, Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. XIX, nº 58, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012, pp. 13-52.
- Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Muñoz A. Francisco, *La paz imperfecta: ante un universo en conflicto*, En: *La paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada, España, 2001, pp. 21-66.

sociedad. Véase sobre el concepto y el proyecto de una cultura de paz: *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*, Asamblea General de las Naciones Unidas, septiembre 1999. <http://fund-culturadepaz.org/spa/04/cent04Decla.htm>

<sup>20</sup>Véase: Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos*, En: *Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. akeaz/Gernika Gogoratuz., Bilbao, 2003.

<sup>21</sup>Reformar unas Fuerzas Armadas y de policía organizadas para combatir el “enemigo interior”.

-*¿Qué son los conflictos?*, En: *Manual de Paz y Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, pp. 145-170, 2004.

Notrica, Narciso, “*Finitud y mortalidad en Castoriadis*”, En Franco, Yago. *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 195-198.

Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2000.

Valencia López, Harold, *Teoría crítica y acción política. De Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*, Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2012.

Zuleta, Estanislao, “*El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad*”, Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao. <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538>



# **Marx e a Guerra Civil Americana: escravatura, capitalismo e socialismo\***

Paulo Fernando ROCHA ANTUNES

Universidade de Lisboa

## **Notas introdutórias**

Na presente comunicação procuramos recuperar a reflexão de Karl Marx (1818-1883) em torno da Guerra Civil Americana (1861-1865) – também conhecida como Guerra de Secesão –, guerra que opôs nos EUA os Estados do Norte (conhecidos por União ou federalistas, mas também por *Yankees*) aos Estados do Sul (conhecidos por Confederação ou secessionistas, mas também por sulistas).

Entende-se que a referida reflexão constitui um contributo relevante para a compreensão da conceção materialista da história (*materialistischen Geschichtsauffassung*), pelo menos no que concerne ao desenvolvimento histórico dos modos de produção da vida material (*Produktionsweise des materiellen Lebens*). O contributo anunciado não é no sentido de que Marx e Engels puderam completar a sua conceção, mas no sentido de que o leitor poderá compreender melhor o que os dois autores procuraram expor. Desde logo porque parece contribuir para uma analogia dos conflitos (de caráter sistémico-estrutural) que pode ser estabelecida entre o conflito que opõe a escravatura moderna e o capitalismo e o conflito que opõe o capitalismo e o socialismo.

Não obstante a reflexão teórica de caráter geral, a reflexão de Marx também vale como uma das principais interpretações tidas em torno desta guerra em particular. O seu contributo mais importante terá sido a denúncia da escravatura como causa da guerra, quando outros tratavam de indicar outras causas.

\* A presente comunicação faz parte de um trabalho mais amplo que ainda se encontra em desenvolvimento.

Antes da guerra civil, em 1860, o movimento social desfavorável à escravatura era para Marx o acontecimento mais importante em todo o mundo. O autor destacava o movimento social dos abolicionistas nos EUA e o de revolta dos servos na Rússia czarista (a abolição formal da servidão na Rússia ocorreu em 1861). Marx estava convicto de que este movimento repercutiria de maneira promissora na Europa central (cf. 1974 [1860]: 6).

Antes de passarmos ao restante da apresentação, recordamos o que numa missiva enviada a Abraham Lincoln (1809-1865), Presidente dos EUA, escrita por Marx a 28 de Janeiro de 1865, em nome da recém-formada Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT, fundada em 1864), este reafirmava: o facto de os Sulistas não terem deixado que os acontecimentos se desenvolvessem de outra maneira, o apoio da classe trabalhadora à causa da abolição da escravatura, e o fim da restrição do trabalho “livre” pela escravatura (cf. 1985 [1865]: 19-21).

### A “guerra de conquista”: a “lei económica” e um conflito sistémico

De acordo com Marx, a Guerra Civil Americana tratava-se mais propriamente de uma guerra de conquista (*Eroberungskrieg*) escravocrata por parte do Sul, conquista à qual estava associada a sua respetiva sobrevivência (cf. 1980a [1861]: 339-340), em vez de meras questões políticas, secessionistas ou tarifárias.

Se dúvidas houvesse em relação a isto, para Marx, o fundamento escravocrata estaria bem definido desde o primeiro momento. O autor denunciava a partir de um discurso proferido por Alexander Stephens (1812-1883), reputado sulista, na Convenção fundadora da Confederação, o seguinte *slogan*: «[...] agora, pela primeira vez, a escravatura é reconhecida como uma instituição boa em si própria (*an institution good in itself*), como fundação de todo o edifício do Estado [...]» (Marx, 1980c [1861]: 331<sup>1</sup>).

Os confederados julgavam livrar-se, de acordo com o seu regozijo, dos preconceitos iluministas do século XVIII herdados pelos “pais fundadores”. Consagravam, desse modo, e eufemisticamente assinalando, a “instituição peculiar” (*peculiar institution*, cf. Marx, 1984a [1861]: 8), bem como a necessidade de a defender.

O fundamento da guerra deflagrada na prática pelos Estados do Sul (a lembrar, o início oficial data de 12 de abril de 1861, por intermédio do ataque ao Forte Sumter, então à guarda do Norte), pela conquista de novos territórios para a escravatura, é resumido por Marx da seguinte maneira:

[...] a contínua expansão do território e a contínua expansão da escravatura para além dos seus antigos limites é uma lei da vida [*ein Lebensgesetz*] para os Estados escravocratas da União. O cultivo dos artigos de exportação do sul, como o algodão, o tabaco, o açúcar, etc., realizado por escravos, só é rentável desde que seja conduzido com grandes grupos de escravos, em larga escala e em vastas extensões de um solo naturalmente fértil, o que requer apenas trabalho simples. O cultivo intensivo, que depende menos da fertilidade do solo do que do investimento de capital, inteligência e energia do trabalho, é contrário à essência da escravatura (1980c [1861]: 335-336<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> «[...] jetzt zum erstenmal die Sklaverei als ein in sich selbst gutes Institut und als das Fundament des ganzen Staatsgebäudes anerkannt sei [...].».

<sup>2</sup> «[...] fortwährende Ausdehnung des Territoriums und fortwährende Verbreitung der Sklaverei über ihre alten Grenzen hinaus ist ein Lebensgesetz für die Sklavenstaaten der Union. Die durch Sklaven betriebene Kultur der südlichen Ausfuhrartikel, Baumwolle, Tabak, Zucker usw. ist nur ergiebig, solange sie mit großen Gängen von Sklaven, auf massenhafter Stufenleiter und auf weiten Flächen eines natürlich fruchtbaren Bodens, der nur einfache Arbeit erheischt, ausgeführt wird. Intensive Kultur, die weniger von der Fruchtbarkeit des Bodens als von Kapitalsanlagen, Intelligenz und Energie der Arbeit abhängt, widerspricht dem Wesen der

Se os escravocratas tivessem de investir em maquinaria avançada, os escravos teriam de aprender a trabalhar com ela, o que implicava custos e formação de indivíduos que no sistema praticado significaria despesa excessiva; bem como teriam de investir na própria maquinaria, o que retiraria grande parte da margem de manobra, que também deveria assegurar a sobrevivência dos escravos.

Quer dizer, depois dos escravocratas conduzirem à exaustão os seus territórios vitais (o ponto a que se chegara à época), por via de uma produção necessariamente intensiva, precisavam partir para outros territórios e teriam tanto maior lucro quantos mais territórios pudessem cultivar e escravos pudessem produzir.

Os Estados escravocratas do Sul estavam de certa maneira condenados à expansão, a exigir a “liberalização” da escravatura e a forçar os Estados que se encontravam entre o Norte e o Sul a tornarem-se também escravocratas. A expansão, entre outras coisas, poderia servir para consolidar o território da escravatura, assim que se alargassem as fronteiras onde se registava a tensão entre os escravocratas e os abolicionistas. A Guerra Mexicano-Americana (1846-1848) constitui um exemplo dessa necessidade. Nesta foram anexados (conquistados), entre outros territórios, a Califórnia e o Novo México.

Estava encontrada aquela que seria descrita como a “lei económica que comanda a expansão constante do território da escravidão” (*das ökonomische Gesetz das die beständige Erweiterung des Territoriums der Sklaverei gebietet*); de facto, a sua “lei da vida”, sob pena de se exaurirem os seus rendimentos à conta da estagnação do cultivo da terra. Marx reforçava esta ideia a partir do desabafo de um senador secessionista: “sem um grande aumento no território escravo, ou os escravos devem ser autorizados a fugir dos brancos, ou os brancos devem fugir dos escravos” (cf. 1980c [1861]: 336). Sem terra para cultivar, nada prendia um indivíduo a esta e ao seu dono.

Segundo o revolucionário alemão, o Sul realizava o seu “*va banque!*”, apostava tudo o que podia na guerra e na expansão territorial sob pena de se extinguir o seu modo de produção e os privilégios que lhe eram inerentes (cf. Marx, 1980c [1861]: 338).

Então, da mesma maneira que se provava a escravatura como causa da guerra civil, sentenciava-se a extinção desse modo de produção: a necessidade da sua expansão haveria de o conduzir a um beco sem saída, para o caso, o de um confronto (guerra) com outro modo que não podia derrotar. Daí, Marx assinalava que «[...] cada novo avanço do poder escravocrata era um passo adiante para a sua derrota final.» (1984a [1861]: 9-10<sup>3</sup>), uma vez que, não podendo lograr uma vitória definitiva, a escravatura moderna jamais poderia sustentar as suas contradições dentro dos seus limites territoriais.

Lincoln tê-lo-á percebido tarde, donde a insistência numa espécie de guerra constitucional. Porventura terá faltado ao Partido Republicano uma perspetiva de conjunto no que ao entendimento das próprias causas da guerra dizia respeito. Isto é, de acordo com Marx, um entendimento de que a luta

[...] entre o Sul e o Norte é, portanto, nada mais do que uma luta entre dois sistemas sociais, o sistema de escravatura [*Systems der Sklaverei*] e o sistema de trabalho livre [*Systems der freien Arbeit*]. A luta deflagrou porque os dois sistemas já não podiam viver pacificamente lado a lado no continente norte-americano. Ela [a luta] só pode terminar com a vitória de um sistema ou do outro (1980a [1861]: 346<sup>4</sup>).

Sklaverei.».

<sup>3</sup> «[...] every new advance of the slave power was a step forward to its ultimate defeat.».

<sup>4</sup> «Der gegenwärtige Kampf zwischen Süd und Nord ist also nichts als ein Kampf zweier sozialer Systeme,

Por conseguinte, estavam longe de ser causa: questões pessoais entre políticos vaidosos ou arrogantes, ou questões de melindre constitucional, ou até de visões bem-intencionadas acerca da liberdade e democracia, nem ainda da defesa do Norte, mesmo que tenha sido obrigado a isso. E muito escreveu a imprensa da época (sobretudo a inglesa) sobre estas questões contingentes.

Alguma coisa subjazia ao imediatamente percebido. Se o Norte defendia a União e o Sul partia para uma guerra de conquista, isso não revelava apenas a escravatura como causa da guerra (mesmo que a secundarização da emancipação a tornasse aparentemente indireta), mas também revelava a escravatura como um sistema, ademais, em direto conflito com outro.

É do nosso entendimento, que Marx, ao assinalar o conflito entre um “sistema de escravatura” e um “sistema de trabalho livre”, recupera a Guerra Civil Americana como um dos momentos privilegiados para se compreender as transformações socioeconómicas da época, mais propriamente no que concerne à ascensão do modo de produção capitalista e do conflito que daí advém. Este modo de produção tornava-se no sistema dominante, superior em relação aos modos de produção anteriores, entre os quais, a escravatura, mesmo a moderna, fazia parte (cf. Marx, 1962 [1867]: 787).

### **Escravatura vs capitalismo (vs socialismo)**

Não terá constituído acaso histórico que o Norte se tenha expandido territorialmente mais do que o Sul, a despeito das necessidades deste, e registado um crescimento económico mais vigoroso (cf. Marx, 1984a [1861]: 10). Em igual medida, não era por acaso que Marx enfatizava a questão da proporção de escravos e homens livres nos Estados da fronteira entre o Norte e o Sul, considerando ser este o termómetro com o qual se devia medir a vitalidade da escravatura (cf. 1980a [1861]: 342). Por um lado, limitava-se objetivamente o território da escravatura e, por outro lado, limitava-se subjetivamente o sentimento favorável a esta. A vantagem encontrava-se factualmente do lado dos indivíduos livres.

Assim, como acima se fez anunciar, a escravatura também encontrava os seus limites no desenvolvimento do modo de produção capitalista dos Estados do Norte

Vejamos, homens que se encontravam em suposta liberdade de trabalho não poderiam (em circunstâncias “normais”) aceitar a escravatura. Chama-se a atenção de que a dada altura Marx distingue entre “escravatura direta” (*esclavage direct*) e “escravatura indireta” (*esclavage indirect*). A primeira remete para a expressão em causa no âmbito da presente comunicação; a segunda, para o tipo de exploração existente em capitalismo, pois, de acordo com o autor, o trabalhador, neste caso, não é, em rigor, livre, porquanto apenas o será em comparação com sistemas anteriores e no sentido de que é ele, supostamente, o “senhor dos seus braços” (cf. Marx, 1977 [1846]: 454). Este é o chamado “trabalho livre”, assente no trabalho assalariado.

Um dos exemplos, de que os homens que se encontravam em suposta liberdade de trabalho não poderiam aceitar a escravatura, vem dos trabalhadores dos EUA que, apesar de alguns entenderem que a libertação dos escravos poderia vir a piorar a sua situação, não deixaram de contribuir para avanços abolicionistas. Mas, foi em Inglaterra, principalmente, onde os

des Systems der Sklaverei und des Systems der freien Arbeit. Weil beide Systeme nicht länger friedlich auf dem nordamerikanischen Kontinent nebeneinander hausen können, ist der Kampf ausgebrochen. Er kann nur beendet werden durch den Sieg des einen oder des andern Systems.».

trabalhadores, que passaram as maiores agruras devido à crise do algodão, permaneceriam sempre favoráveis à abolição e à manutenção da guerra até ao último dia da escravatura (cf. Marx, 1862b: 137, 138). Os trabalhadores europeus tinham percebido que aquela guerra também tinha algo que ver com eles.

Acresce a isto que um modo de produção capaz de produzir riqueza e bens materiais à velocidade, e na quantidade, que o capitalismo produzia (mesmo que para uma parte limitada da população), a par da industrialização, que em parte a escravatura tinha de abdicar, não poderia aceitar tal fixidez socioeconómica, apesar dos interesses particulares dos industriais do algodão (cf. Marx, 1984b [1861], 17-20)

Ainda que a escravatura direta tenha sido, segundo Marx, o eixo do industrialismo daquele tempo, tal como as máquinas, o crédito, etc. Sem esta, não havia algodão; sem algodão, não havia indústria moderna. A escravatura valorizara as colónias, e estas criaram o comércio mundial, condição necessária da grande indústria mecânica. Atente-se na seguinte passagem: «O monopólio do algodão dos Estados escravocratas da União Americana não é um monopólio natural, mas histórico. Cresceu e desenvolveu-se simultaneamente com o monopólio da indústria inglesa do algodão no mercado mundial» (Marx, 1980b [1861]: 348-349<sup>5</sup>).

É, por isso, que a escravatura deve ser entendida como uma “categoria económica da maior importância” (*catégorie économique de la plus haute importance*, cf. Marx, 1977 [1846]: 454-455). Porém, agora apresentava-se como um entrave ao desenvolvimento do capitalismo.

A própria reciprocidade do mercado mundial contribuiria para o fim da escravatura. A maneira como o comércio funcionava já não combinava com aquele tipo de monopólio detido pelo Sul e pelos ingleses à cabeça. Aliás, esta reciprocidade, o seu desenvolvimento, estaria na base dos exemplos acima descritos.

Segundo Marx e Friedrich Engels (1820-1895) – cofundador da conceção marxista –, dado o desenvolvimento (histórico) socioeconómico registado até então, a guerra estaria condenada a seguir o seu rumo “revolucionário”, isto é, o rumo da abolição da escravatura, ainda que num sentido burguês. Esta constituiu a segunda fase da guerra – abolição declarada –, depois de uma fase mais constitucional, no que à postura do Norte dizia respeito. Acabava-se em definitivo com uma postura mais moderada e já não se fingia não perceber o que estava realmente em causa.

No entanto, os dois autores não apresentavam ilusões quanto ao caráter revolucionário desta guerra, visto que não se tratava, propriamente, de uma revolução socialista. Ambos denunciaram várias vezes que os EUA não passavam de uma república e democracia burguesa e que daí não iria passar, pelo menos se se ficasse apenas pela abolição da escravatura.

A guerra civil concluía a revolução burguesa, iniciada com a guerra da independência, na medida em que vinha pôr termo a uma condicionante socioeconómica própria de outros sistemas (não burgueses) e inaugurar (libertar) outra era. Como Marx afirmaria mais tarde em *Das Kapital* (1867): «Nos Estados Unidos da América todo o movimento operário autónomo ficou paralisado enquanto a escravatura desfigurou uma parte da república. O trabalho de pele branca não se pode emancipar onde o de pele negra é estigmatizado.» (Marx, 1962 [1867]: 318<sup>6</sup>).

<sup>5</sup> «Das Baumwollmonopol der Sklavenstaaten der amerikanischen Union ist kein natürliches, sondern ein geschichtliches Monopol. Es wuchs und entwickelte sich gleichzeitig mit dem Monopol der englischen Baumwollindustrie auf dem Weltmarkt.». Era chegado o tempo do capitalismo largá-lo.

<sup>6</sup> «In den Vereinigten Staaten von Nordamerika blieb jede selbständige Arbeiterbewegung gelähmt, solange die Sklaverei einen Teil der Republik verunstaltete. Die Arbeit in weißer Haut kann sich nicht dort emanzipieren,

Se a Europa andava a superar o milenar feudalismo, os vestígios que deste ainda persistiam, os EUA tratavam agora de se libertar das suas ligações com sistemas ultrapassados, no seu caso particular, a escravatura moderna. É nesse sentido que, segundo Marx, a proclamação da abolição era então o documento mais importante desde a própria Constituição americana (cf. 1980d [1862]: 552).

Será esse o motivo que levará Marx a considerar apenas verdadeiramente revolucionária a fase posterior à guerra, quando as condições do “trabalho vs capital” já se pudessem encontrar dadas sem uma condicionante como a escravatura e se pudesse começar a olhar para outras transformações sociais e económicas. Era preciso libertar a classe trabalhadora de tais constrangimentos – que a colocavam tão perto da pior condição laboral de todas, a escravatura –, para que esta se pudesse organizar como classe no seu todo de modo a conseguir a sua efetiva libertação. Agora a luta podia ser outra e mais decisiva

### Tendências histórico-económicas

Grande parte da intervenção jornalística de Marx em torno da Guerra Civil Americana teve como objetivo denunciar o que, de acordo com a sua conceção, era erradamente veiculado sobre a mesma, opondo-lhe a sua reflexão fundamental: a causa da guerra encontrava-se na escravatura, em última instância, num confronto entre dois sistemas.

Se os escravos tinham agora a sua emancipação, essencialmente, laboral, tratava-se pois de a completar, ou seja, “emancipação total”: social, política, etc., “sem reservas”, “sob pena de novo banho de sangue”, assim o exigia a AIT a 25 de setembro de 1865 (cf. Schlüter, s.d., 27).

Marx e Engels, após o assassinato de Lincoln a 15 de abril de 1865, entusiasmaram-se inicialmente com o seu substituto, Andrew Johnson (1808-1875). Porém, depois perceberam que o rumo já não era revolucionário, bem pelo contrário, Marx denunciava: “a reação já estava instalada na América” (*Die Reaction hat bereits in America begonnen...*, 2002a [1865]: 483).

Na verdade, o modo de produção capitalista tocava a rebate, era o seu tempo. Uma vez libertado do constrangimento da escravatura, o capitalismo encontraria um novo fôlego de mão-de-obra, de mercado e novos territórios. Tal acabaria por ser o mais evidente sinal de uma “revolução inacabada”, não somente no que dizia respeito ao sentido emancipador do trabalho que Marx e a AIT preconizavam, mas também pela maneira como os ex-escravos foram integrados na sociedade, desde a produção à legislação.

Apesar de tudo, da mesma maneira que a escravatura fizera parte de um determinado desenvolvimento histórico, também o capitalismo o fará. O próprio desenvolvimento do capitalismo propiciou a última forma aproveitável ao sistema escravocrata moderno – o monopólio do algodão.

Nos escritos do revolucionário alemão, podemos encontrar um esforço pela compreensão dos mecanismos do sistema capitalista, sem por isso significar uma mecânica propriamente dita ou, ainda menos, um conjunto de regras supostamente universal (o que seguramente não abrangeará alguns dos diversos autores que se arrogam de marxistas). Em rigor, julgamos encontrar um esforço para compreender como, na história, se desenvolvem determinadas tendências (*Tendenz*), para o caso, económicas.

A natureza do que é económico, aqui em causa, remete para a produção da própria vida

wo sie in schwarzem Haut gebrandmarkt wird.»

material (*Produktion des materiellen Lebens selbst*) humana e para a maneira como a mesma se desenvolve historicamente e assume diversas expressões. Porquanto não bastaria falar de “tendências” para garantir o acerto da análise, é preciso que esta assente em “solo real” e não se perca em derivas especulativas (como, por exemplo, a conceção denominada “filosofia da história”).

A principal tendência capitalista, assinalada nestas reflexões, encontra-se na origem da crise do algodão inglesa, crise que não se deveria tanto à Guerra Civil Americana quanto à sobreprodução (*Überproduktion*) da própria indústria inglesa. Quem o avançava em primeiro lugar era a insuspeita Câmara do Comércio de Manchester, Marx cita-a no seu artigo *On the Cotton Crisis* (cf. 1980e [1862]: 462).

Marx e Engels já o haviam anunciado em 1850 a propósito da saturação do mercado indiano, essencial para que a Inglaterra escoasse a sobreprodução monopolista reforçada pelas revoluções europeias de 1848 (cf. 1960 [1850]: 219-220). Aí, também se encontrava parte do interesse inglês na guerra estado-unidense, uma vez que o Império Britânico precisava dos EUA para escoar parte dos seus produtos (além do negócio do algodão) e, para isso, precisava igualmente de condicionar a tarifa protecionista do Norte (cf. Marx, 1980e [1862]: 462-463).

Apesar de destacar a crise (estrutural) tendencial de sobreprodução, Marx não deixava de alertar para o agudizar de toda a situação dada a continuação da crise (conjuntural) americana, pois esta traria (e trouxe) maior deterioração das condições de vida, principalmente para os trabalhadores, visto que perderam os seus empregos ou se encontrariam em risco de os perder.

No caso mais específico dos “lords” do algodão, estes estavam preocupados com a escassez do algodão ao mesmo tempo que se encontravam com dificuldades em escoar o produto já produzido. Aqui parece encontrar-se uma contradição, contudo, compreensível à luz do próprio desenvolvimento do sistema. Porquanto, da mesma maneira que os escravocratas precisavam de extrair da terra, do suor do escravo, o seu rendimento, o capitalista precisava de ter os braços dos seus operários agarrados à máquina, mesmo existindo excedente, pois sem produção, não poderia haver lucro (por exemplo, cf. Marx, 1962 [1867]: 416-440)

O mercado mundial desenvolvia-se cada vez mais como um só, é uma tendência capitalista, e uma guerra ou uma crise em qualquer parte do mundo já começava a ser motivo de preocupação para todas as outras nações. Marx teria em mente este desenvolvimento global quando escreveu que “a abolição da escravatura iria ter um impacto positivo no mundo inteiro” (*Es wird den wohlthätigsten Einfluss auf die ganze Welt haben.*, 2002b [1864]: 90). Finalmente, os trabalhadores “livres” de todo o mundo teriam pela frente outras circunstâncias a partir das quais lutar e conjugar esforços.

### **Perspetiva dialético-revolucionária vs evolucionário-gradualista**

Em nosso entendimento, a reflexão marxista em torno do desenvolvimento da escravatura, e, por consequência, do capitalismo, remete para um confronto entre uma perspetiva revolucionária e uma gradualista (no caso desta, “a violência nunca alcançaria coisa nenhuma”). Quer dizer, remete para um confronto entre uma perspetiva dialética e uma evolucionária, isto é, entre dois entendimentos distintos do que é o devir. Embora Marx, ao longo destas suas reflexões, não o tenha colocado desta maneira.

Ora, circularam opiniões (por exemplo, no jornal *The Economist*) de que a escravatura

estaria condenada ao desaparecimento, apoiando-se precisamente na questão da “lei económica da sua expansão constante de território” e que por causa dessa condição a escravatura havia de desaparecer por si, constitucionalmente, e a guerra, por isso mesmo, teria sido em vão (cf. Marx, 1984a [1861]: 13). No essencial, o progresso faz-se sem sobressaltos. Esta análise terá vigorado durante a primeira metade da guerra.

Segundo Marx, uma perspetiva como esta ignoraria o próprio desenvolvimento histórico: como ali se chegou (as concessões e a demanda por algodão) e até como dali se saiu (a “reconstrução falhada”). As concessões e, mais tarde, a segregação e a restrição de diversos direitos aos ex-escravos provavam que não apenas um sistema nunca está realmente condenado a desaparecer por si só, ainda que de certa maneira possa estar condenado por via das suas tendências particulares, como a guerra (neste caso, a violência) fora essencial para a concretização, mesmo que prenhe de falhanços, da abolição.

Na esteira marxista, a *Praxis* humana acabará por conduzir a momentos de rutura – por exemplo, uma guerra, uma revolução, etc. –, que constituem um salto qualitativo (dialético) e que, em última instância, mediante determinadas condições, serão necessários. A revolução tratar-se-á, em rigor, da transformação da propriedade dos meios de produção e a maneira de o concretizar pode assumir diversas expressões, não necessariamente violentas. Tenha-se ainda em conta de que nem todas as guerras e/ou revoluções expressam um conteúdo de progresso.

Marx refere-se, entre outras coisas, às “mudanças quantitativas” (*quantitative Veränderungen*) que durante a Idade Média se acumularam até que o possuidor de dinheiro ou de mercadorias se pudesse transformar em capitalista, confirmando uma diferença qualitativa (*qualitative Unterschied*) em relação aos anteriores comerciantes (cf. 1962 [1867]: 326-327). As revoluções burguesas terão constituído os momentos de rutura que confirmaram a superioridade capitalista sobre o feudalismo.

No meio de tudo isso desenvolve-se a consciência dos indivíduos. Vejamos, até ao deflagrar da guerra e uns anos adiante, eram poucos os indivíduos que estavam conscientes de que a abolição da escravatura era fundamental, aquilo que estava realmente em causa. A guerra tornou-se um momento decisivo para a transformação das mentalidades (não determinada nem mecanicamente). O que aparenta ser um processo gradual, não será mais do que parte de um desenvolvimento mais geral e suscetível de ruturas acompanhado (mas também propiciando) de uma nova, ou pelo menos diferente, consciência social.

Além disso, é interessante perceber que o sistema capitalista, tal como o sistema escravocrata (e o feudalismo), também tem as suas próprias leis de desenvolvimento, isto é, tendências e contradições históricas, bem como os seus limites (a tendência expansionista da escravatura foi o seu, o limite do capitalismo será outro, eventualmente não muito distante de um certo expansionismo também, ali territorial, aqui superprodutivo).

A atividade dos indivíduos (e a consciência que nesta se desenvolve), que na verdade determina as tendências dominantes, mais tarde ou mais cedo gera guerras, crises (por sinal, cíclicas) e revoluções, que passo a passo poderão gerar uma derradeira rutura e dar lugar a outro modo de produção. Se seguirmos Marx e Engels, tratar-se-á do socialismo.

O que é certo, é que tal como os escravocratas não cederam o seu lugar na história sem dar luta, também os capitalistas (ainda mais na era do nuclear) não deixarão o seu lugar sem alardeio. Porventura, se o proletariado não lograr maior participação nos resultados da sua produção, ou deverá fugir dos capitalistas (por exemplo, exílio, emigração, etc.), ou os capitalistas deverão fugir do proletariado (por exemplo, revolução, etc.).

## Conclusão: o contributo da Guerra Civil Americana

Julgamos que a importância da reflexão marxista em torno dos EUA, no caso particular da sua guerra civil, se confirma nos dois sentidos primeiramente assinalados: em primeiro lugar, por via de um contributo para uma melhor compreensão da própria conceção materialista da história quanto ao desenvolvimento histórico dos modos de produção; e, em segundo lugar, pela sua interpretação dos acontecimentos em questão, principalmente se comparada a alguns intérpretes mais recentes que ainda insistem nas teses veiculadas pela Confederação ou pela generalidade da imprensa daquele tempo.

Posto isto, destacaríamos os pontos que consideramos mais relevantes:

- a “base económica” (*ökonomischen Grundlage*) – no sentido do modo de produção do viver humano, das relações sociais de produção (cf. Marx, 1961 [1859]: 8-9) –, que no seu desenvolvimento, não apenas conduziu a um conflito entre sistemas, como destacou a escravatura moderna enquanto modo de produção que encontrava naquele tempo a necessidade de disputar uma guerra de conquista pela sua própria sobrevivência (a escravatura como causa da guerra); tal não poderia ser melhor ilustrado do que pela expressão do senador secessionista: a escravatura fora apresentada como “fundação de todo o edifício do Estado”;

- o desenvolvimento da produção do viver humano como gerador de tendências e contradições, de “leis” válidas para o modo de produção em causa (e não de “leis” válidas para todos os modos de produção), de como estas “leis” refletem a atividade humana, e revelam o seu caráter histórico e transitório (*caractère historique et transitoire*, cf. Marx, 1977 [1846]: 452); e,

- o “salto” qualitativo que um momento de rutura, de transição, sempre significa historicamente, quer seja mais ou menos violento, por via de uma guerra, revolução, etc., quer seja até menos percebido, mas que em dados períodos da história sempre se tem revelado nas alturas aparentemente mais inesperadas, pois o processo não é rigidamente linear nem totalmente transparente.

Entendemos, finalmente, que a reflexão de Marx e Engels aqui recuperada destaca-se como contributo fundamental para a compreensão da conceção de ambos no estabelecimento de uma analogia entre o conflito que opõe a escravatura e o capitalismo – com este a superar a última expressão daquele, provando factualmente e em tempo mais reduzido do que outros casos, a relevância da “base económica”, da “rutura” e do “caráter histórico e transitório” num sistema social e económico –, e o que opõe o capitalismo e o socialismo. Visto que se assemelha ao que os dois autores alemães, Marx em particular, assinalaram como “transição real” do capitalismo para o socialismo.

O que nos pode remeter para a total confiança que Marx manteve na abolição da escravatura. Ainda a guerra ia a meio, a correr mal para o Norte, e o alemão, em carta enviada a 9 de setembro de 1862, respondia às aparentes hesitações do seu amigo Engels: «Quanto aos Yankees, estou firmemente de acordo, agora como antes, que o Norte vencerá no final [...]» (2013a [1862]: 233<sup>7</sup>). A vantagem na análise de Marx estaria em poder concentrar-se numa perspetiva de conjunto da situação – condizente com a própria conceção materialista da história – e não em questões particulares (ainda que importantes) como, por exemplo, as militares.

Entretanto, um tal otimismo em relação à superação do capitalismo, primeiramente esboçado pelos dois revolucionários alemães, revelou-se historicamente precipitado. Todavia,

<sup>7</sup> «Was die Yankees angeht, so bin ich sicher nach wie vor der Ansicht, daß der Norden schließlich siegt [...].».

a favor de Marx, e também de Engels, não apenas os dois autores moderaram o seu discurso no que ao tempo da revolução diz respeito (por exemplo, cf. Marx, 2013b [1863]: 357), como a história ainda não acabou (nem há de acabar...). Estamos em crer que o fim da escravatura moderna, da maneira como entendemos o contributo aqui explicitado, ilustra-o suficientemente.

### Referências bibliográficas:

- Marx, Karl-Engels, Friedrich (1960). “Revue [Januar-Februar 1850]”. *Marx-Engels Werke* (Doravante: MEW). Berlin: Dietz Verlag, vol. 7, pp. 213-225.
- Marx (1961). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1859]. MEW, vol. 13, pp. 3-160.
- \_\_\_\_\_ (1962). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* [1867]. MEW, vol. 23.
- \_\_\_\_\_ (1977). “Lettre a Annenkov le 28 décembre 1846”. Publiée sous la responsabilité de Badia, Gilbert & Mortier, Jean. *Marx-Engels, Correspondance. Novembre 1835-Décembre 1848*. Paris: Editions Sociales, tome 1, pp. 446-459.
- \_\_\_\_\_ (1980a). “Der Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten” [1861]. MEW, vol. 15, pp. 339-347.
- \_\_\_\_\_ (1980b). “Die Krise in England” [1861]. MEW, vol. 15, pp. 348-351.
- \_\_\_\_\_ (1980c). “Der nordamerikanische Bürgerkrieg” [1861]. MEW, vol. 15, pp. 329-338.
- \_\_\_\_\_ (1980d). “Zu den Ereignissen in Nordamerika” [1862]. MEW, vol. 15, pp. 551-553.
- \_\_\_\_\_ (1980e). “Zur Baumwollkrise” [1862]. MEW, vol. 15, pp. 461-463.
- \_\_\_\_\_ (1984a). “The American Question in England” [1861]. *Marx-Engels Collected Works* (Doravante: C.W.). London-New York: Lawrence & Wishart-International Publishers, vol. 19, pp. 7-16.
- \_\_\_\_\_ (1984b). “The British Cotton Trade” [1861]. C.W., vol. 19, pp. 17-20.
- \_\_\_\_\_ (1985). “To Abraham Lincoln, President of the United States of America” [1865]. C.W., vol. 20, pp. 19-21.
- \_\_\_\_\_ (2002a). “Brief an Engels in Manchester, 24. June 1865”. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Doravante: MEGA<sup>2</sup>). Berlin: Akademie Verlag GmbH, III, vol. 13, pp. 481-484.
- \_\_\_\_\_ (2002b). “Brief an Lion Philips in Zalt-Bommel, 29. November 1864”. MEGA<sup>2</sup>, III, vol. 13, pp. 89-90.
- \_\_\_\_\_ (2013a). “Brief an Engels in Manchester, 10. September 1862”. MEGA<sup>2</sup>, III, vol. 12, pp. 233-234.
- \_\_\_\_\_ (2013b). “Brief an Engels in Manchester, 9. April 1863”. MEGA<sup>2</sup>, III, vol. 12, pp. 355-357.
- Schlüter, Hermann (s.d.). *Karl Marx and the American Civil War*. Girard, Kansas: Haldeman-Julius Company.

# **La última frontera: la (pena de) muerte**

## **Para una deconstrucción onto-teológico-política**

Delmiro ROCHA ÁLVAREZ

Universidad de Vigo

La pena de muerte como decisión soberana de un poder nos recuerda quizás, antes que cualquier otra cosa, que una decisión soberana es siempre del otro. Viene del otro<sup>1</sup>

La idea de la pena de muerte es indisociable del concepto de soberanía. No hay pena de muerte sin soberanía. Pero aquí vamos a intentar pensar esta relación, esta unión, desde su reverso, es decir, desde la imposibilidad de existencia de la soberanía sin la pena de muerte: no hay pena de muerte sin soberanía, no hay soberanía sin pena de muerte. En este sentido, intentaremos pensar la pena de muerte como la base misma del concepto de soberanía, la pena de muerte como decisión soberana que viene del otro, de un otro que es soberano, precisamente, en la medida en que su decisión no le viene de otro. Intentaremos pensar la paradoja de la soberanía que consiste en decir que, si en efecto la soberanía viene del otro, de aquel o aquella o aquello, ¿quién o qué?, que tiene poder de decisión, que toma la decisión, que hace la decisión, si en efecto una decisión soberana viene del otro, entonces, el soberano es el otro, pero no un otro entre otros, por así decirlo, sino el "otro mismo", pues su decisión, para ser una decisión soberana, no le puede venir, a su vez, de otro. En esta hipótesis, que toma como premisa que la decisión soberana de la pena de muerte viene del otro, es decir, de un Estado soberano, de una instancia jurídica, de una sentencia, de un veredicto provincial o regional o nacional o internacional, etc., en esta hipótesis, que entiende la instancia soberana como una decisión que viene de un tercero, de un intermediario, de un mediador, de un árbitro, de un sistema arbitral que juzga de forma vinculante, en esta hipótesis el soberano

<sup>1</sup> Derrida, Jacques, *Séminaire La peine de mort, Volume I (1999-2000)*, Galilée, Paris, 2000, p. 24.

sería el único otro, la única figura del otro que no estaría afectada, a su vez, por la decisión de otro. La decisión del soberano, para el soberano, para el soberano mismo, sería la única decisión que no viene del otro. De esta forma, el soberano, en cuanto figura del otro, de la alteridad, de la decisión legal, sería el único otro que no está afectado en su decisión por otro, por otro otro, por así decirlo, lo cual constituye a la vez tanto la posibilidad de la decisión como la paradoja de la soberanía. Y es esta paradoja, el cuerpo de esta paradoja, que es también el cuerpo del soberano, un cuerpo aporético que se divide a sí mismo, igual que la guillotina llegó a dividir el cuerpo, considerado intocable, del soberano Luis XVI, es esta paradoja, pues, el cuerpo dividido de esta paradoja, como el libro de Kantorowicz al que Derrida hace a menudo referencia, *Los dos cuerpos del rey*, es este cuerpo paradójico, por lo tanto, el que nos va a interesar, pues indica que la figura del soberano, la figura del otro que es el soberano, es la única figura del otro sin alteridad, por así decirlo, sin afectación de una alteridad otra, es decir, es un otro igual a sí mismo, el otro mismo. He aquí la paradoja: ¡el otro mismo! Esta paradoja podría contener por sí sola la historia tele-teológico-política de occidente.

El asunto, pues, es tan sencillo como complejo. Se trata, sencillamente, de saber quién manda, quién, o que, toma las decisiones, quién o qué decide sobre la vida y la muerte de los ciudadanos. El soberano es la figura de ese, esa o eso que manda. Pero, por otro lado, o más bien por el mismo lado, también se trata de saber de dónde le viene semejante poder a ese, esa o eso que decide sobre la vida y sobre la muerte.

Si nos acercásemos, ahora, con la intención de responder a esa enorme complejidad y a esa sencillez aparente, de forma cautelosa y provisional, a los orígenes del estado moderno, del soberano, a sus primeras y grandes formulaciones teóricas, nos encontraríamos con la definición clásica de Jean Bodin, en la obra *Los seis libros de la república*, publicada en 1576, en la que define la soberanía como "el poder absoluto y perpetuo de la república". La figura del Estado aparece ahí como la instancia arbitral, como el tercero que viene a regular las complejas relaciones entre amos y siervos de los sistemas feudales y estamentales, aunque en realidad crea una relación completamente otra de esa diferenciación pero sin borrarla por completo. El poder absoluto pertenecerá a partir de ese momento al Estado y todos y cada uno de los ciudadanos deben obediencia a la figura del soberano que representa al Estado. A cambio, el Estado, a través de su poder absoluto y de sus decisiones soberanas, dará protección y seguridad a los ciudadanos. Esta relación general, que se extiende hasta nuestros días según diversas fórmulas y modelos, cuya pista podríamos seguir, entre otros, en Hobbes, Locke o Rousseau, sitúa a la figura del soberano que toma las decisiones legales, a la figura del soberano que es la ley misma al tomar decisiones, necesariamente por encima de la ley. Dicho de otra forma, su decisión afectaría a todos y cada uno de los ciudadanos súbditos excepto a aquel que toma la decisión, es decir, al soberano mismo. Así lo expresa Bodin en el capítulo "de la soberanía" de *Los seis libros de la república*: "la persona del soberano está siempre exenta en términos de derecho"<sup>2</sup>. Es decir, la responsabilidad que sus leyes exigen, la responsabilidad que pide en sus decisiones soberanas nunca es aplicada a sí mismo pues su palabra es la ley fundamental y constituyente, y esa ley, para ser esa ley, no se somete a la ley. A este respecto podemos encontrar en la constitución española de 1978, en el artículo 46. 3, la actualización de esta misma idea: "La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad".

<sup>2</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1985 (3<sup>a</sup> edición 1997), p. 48.

Por lo tanto, la decisión soberana viene del otro, del poder absoluto de ese otro, de ese tercero que es el soberano y que ostenta el poder absoluto y *perpetuo*, dice Bodin, pues la idea del poder absoluto no es transitoria, ni intercambiable ni transferible, el poder absoluto, para ser absoluto debe ser perpetuo. "Digo que este poder es *perpetuo*, puesto que puede ocurrir que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, los cuales, una vez transcurrido este, no son más que súbditos"<sup>3</sup>. De esta forma, según Bodin, la soberanía no se da como un momento de tiempo determinado, no tiene lugar como un determinado momento de tiempo sino que se relaciona con el tiempo mismo, con el tiempo en su totalidad. La soberanía es un poder perpetuo, es decir, que abarca todo el tiempo, que es el tiempo mismo, que se iguala o se solapa con el tiempo mismo y que, por consiguiente, está más allá de los momentos determinados de ese tiempo, es decir, más allá de las épocas o períodos así llamados históricos. Más bien parece que la soberanía se igualaría con la Historia con mayúscula y con el Tiempo con mayúscula. De este modo tenemos que pensar la soberanía como aquello que, a pesar de darse en los diferentes tiempos históricos, escapa, de alguna manera, tanto al tiempo como a la historia. Dicho de otra forma, la soberanía está en el tiempo y en la historia a la vez que está más allá de ellos. Y así como la idea de soberanía que nos presenta Bodin —a pesar de responder a un momento histórico determinado y a la necesidad de oponerse a las presiones interesadas en mantener los sistemas feudales y estamentales, en contra de un poder absoluto del Estado, como el que presenta Bodin en sus seis libros, a pesar de las motivaciones teórico-políticas de sobra conocidas que mueven el espíritu de la obra de Bodin— [así como la idea de soberanía que Bodin nos presenta, a pesar de responder a un momento histórico determinado], escapa tanto al tiempo como a la historia, a nosotros, por el contrario, no se nos escapa, más allá de las motivaciones teórico-políticas, la motivación teológica de este planteamiento. Efectivamente, es en esta motivación teológico-política donde vamos a encontrar el núcleo de nuestra paradoja, el núcleo paradójico de la paradoja del otro-mismo. Ese núcleo compacto de la paradoja que, no obstante, alberga la división, pues la paradoja siempre será lo indisoluble, el límite de la reducción, la división dentro de aquello que se pretende indivisible.

Hemos dicho que la decisión soberana consiste en una decisión que viene del otro, tomada por otro. Este sería el fundamento de la decisión, de toda decisión, pero para que esa decisión sea soberana, para que sea una decisión soberana, una decisión legal, de ley y que hace la ley, no puede llegarle al soberano, a su vez, de otro, tiene que ser tomada por él mismo sin estar supeditada a otro. Por eso decíamos que el soberano sería el único otro que es igual a sí mismo, el otro-mismo, pues su decisión no le vendría de otro. Esta es, en realidad, la etimología misma de la palabra "soberano". Palabra latina que indicaría la procedencia, *anus*, una procedencia que viene de arriba, de lo que está encima, *sober*, *super*. *Superanus* es lo que viene de arriba, es lo alto, lo que está más arriba y, por lo tanto, nada le puede llegar a él, a ella o a ello de arriba. Esta estructura lógica implica escapar a la idea comparativa de lo alto, de "lo más alto que", y pasar, dar el paso al superlativo, a "lo más alto", lo altísimo, el Altísimo. Y este es precisamente el salto teológico-político que no se nos escapa —decíamos— y que permite al soberano escapar de las ataduras de los tiempos históricos. Solo aquel que tiene este poder puede pasar, este poder absoluto y perpetuo, solo el que tiene este poder puede, pues, pasar del tiempo al Tiempo, de la historia a la Historia, de lo alto al Altísimo. La figura del soberano no es más que una figura teológico-política del poder absoluto de Dios que hace la ley y está por encima de la ley, poder que todo lo puede y que no

<sup>3</sup>Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, op. cit. p. 47.

es cuestionable, poder que hace y otorga la ley, que la revela, por lo tanto, ley revelada. Por otro lado, el propio Bodin no lo esconde cuando, en sus seis libros, reconoce que el soberano en la tierra estaría supeditado a las leyes divinas y naturales:

Este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan<sup>4</sup>,

[...]

Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a las leyes, no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los principes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos.<sup>5</sup>

Lo que parece interesante, distintivo, lo que distingue esta obediencia de cualquier otra obediencia es que esta esconde, en verdad, una igualdad. Más que la obediencia de estructura piramidal a Dios y a la naturaleza, el soberano, la figura teológico-política del soberano, se iguala a aquello que obedece en el momento en que su decisión, por ser soberana, es la única decisión que cuenta, la que dice la verdad. De esta forma, si su decisión es, en última instancia, la única decisión posible, la única decisión como tal, la decisión que hace la ley y la verdad, también lo será con respecto a la ley de leyes, es decir, con respecto a la lectura e interpretación, la buena lectura, la correcta interpretación, de la naturaleza divina revelada y de su poder. Podríamos decir que el poder absoluto, para ser tal cosa, debe tener, tiene que tener el poder de decidir acerca de lo que es el poder absoluto. El poder absoluto, entonces, se define a sí mismo. Y este poder absoluto y perpetuo que Bodin llama soberanía decide, en última instancia, sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Y así llegamos a la ligazón necesaria entre soberanía y pena de muerte, pues, antes o más allá de todo abolicionismo, ese es el carácter teológico-político del soberano. Él, o ella, o ello, tiene en sus manos la vida de sus súbditos, su vida completa, que regula a través de leyes, y a la que puede poner fin cuando lo considere oportuno. Puede poner fin tanto a la vida como a las leyes que la regulan. En este sentido, el abolicionismo no sería más que una posibilidad de la pena de muerte. El poder soberano se basa entonces en la posibilidad de decidir sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte. Atributo divino, pues. Por consiguiente, el poder soberano se basa en la pena de muerte. No en este sistema concreto de pena de muerte o en aquel otro, sino en la posibilidad de la pena de muerte, en la posibilidad de sentenciar la muerte, de dar la muerte de forma legal. Y decidir sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte, incluye, evidentemente, y esta es otra evidencia de su poder, incluye no solo la posibilidad de prohibir la vida con la pena de muerte sino también la posibilidad de prohibir la pena de muerte misma. Dar muerte a la pena de muerte. La abolición de la pena de muerte es también una decisión sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte. En el fondo, es como si la abolición de la pena de muerte solo fuese posible gracias a la pena de muerte; es como si hubiese la necesidad de la pena de muerte para sostener el concepto de soberanía y tener así la posibilidad de adquirir un poder tal, un poder total, un poder absoluto capaz de abolir la pena de muerte. Y necesariamente, en el juego de esta perversa lógica y en la lógica de este juego perverso, ese poder absoluto debe estar por encima de la vida y de la muerte para poder decidir sobre ellas, *super-anus*, por consiguiente ese poder debe salir de lo estrictamente político, debe estar más allá de lo político, debe ser metapolítico, teológico-político, de esencia divina, pues solo desde ese más allá, desde lo muy alto, desde lo altísimo, se podría ejercer el poder divino sobre la vida y

<sup>4</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, op. cit., p. 52.

<sup>5</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, op. cit., p. 53.

sobre la muerte. En el extremo de la paradoja, podríamos decir que el Soberano Dios, el único otro que es igual a sí mismo, el otro-mismo, el único otro que no viene de otro, inventa la pena de muerte para tener la posibilidad de abolirla.

En efecto, un momento fundacional de esa teología-política de la pena de muerte lo encontramos cuando el Soberano Dios dicta un auténtico código penal y relata con precisión aquellos casos en los que la pena de muerte debe ser aplicada, siempre en defensa de la vida, por supuesto, y este será uno de los elementos clave de las argumentaciones a favor de la pena de muerte, a saber, defensa de la pena de muerte en nombre de la vida, defensa de la muerte en nombre de la vida, dar muerte para salvar la vida, para salvar las vidas de aquellos que se ven amenazados por los demás, por otros que querrían quitarles la vida, a un individuo concreto o a muchos, al cuerpo soberano, a ese cuerpo indivisible pero indisoluble que responde a esa muerte, contra la muerte criminal, con muerte, con más muerte, pero con otra muerte, con otro tipo de muerte que no es la muerte criminal, que no es el asesinato, ni el *homicidium dolosum*, como lo denominaba Kant, sino otro tipo de muerte, otro tipo de dar muerte al otro, al reo, al condenado, al asesino, una muerte cuya diferencia fundamental con respecto a las otras muertes estriba en que es una muerte legal; pues bien, la pena de muerte se impondría siempre en nombre de la vida, para defender la vida, una muerte que vendría a defender la vida. Esta extraña lógica, la lógica de la muerte que otorga vida, será el principal argumento de todos los anti-abolicionismos de la historia, de la misma manera que los abolicionismos también se manifestarán a favor de la vida, y pedirán la abolición de la pena de muerte en nombre de la vida, *muerte a la muerte*, como decía Victor Hugo, en nombre de la vida, a favor de la vida. A este respecto, cabe destacar, tal y como hace Derrida en su libro *De quoi demain*, que a menudo, si no siempre, los partisans de la pena de muerte son también los más férreos adversarios del aborto, es decir, aquellos que defienden la vida del feto o del embrión humano son los mismos que están a favor de arrebatar la vida a un humano adulto. Pero del mismo modo, en el reverso de esta contradicción lógica anti-abolicionista, encontramos otra expresión de la misma aporía, allí mismo donde a menudo, si no siempre, aquellos que defienden la abolición de la pena de muerte suelen ser tenaces partidarios del aborto. Y todo esto, por supuesto, en nombre de la vida. Pues bien, un momento fundacional, decía, de esa teología-política de la pena de muerte en nombre de la vida y de la dignidad de la vida, de la vida que merece la pena vivir, en nombre de la moralidad, pues, lo encontramos en la Biblia, en el libro fundacional de la moralidad occidental, en concreto en el Éxodo, cuando el Soberano Dios dicta un auténtico código penal y relata con precisión aquellos casos en los que la pena de muerte debe ser aplicada:

12. El que hiera mortalmente a un hombre será castigado con la muerte.
13. Si no lo hizo con premeditación, sino que Dios dispuso que cayera bajo su mano, yo te señalaré un lugar donde podrá refugiarse el homicida.
14. Pero si alguien tiene la osadía de matar alevosamente a su prójimo, hasta de mi altar deberás sacarlo para que muera.
15. El que golpee a su padre o a su madre será castigado con la muerte.
16. El que rapte a un hombre, sea que lo haya vendido o que se lo encuentre en su poder, será castigado con la muerte.
17. El que maldiga a su padre o a su madre será castigado con la muerte.<sup>6</sup>

El seminario de Jacques Derrida, *La peine de mort*, le dedica especial atención a este pasaje<sup>7</sup>, entre otros, del Éxodo, con la intención de resaltar la no-contradicción que las

<sup>6</sup> *La Biblia*, Éxodo XXI, 12-17

<sup>7</sup> Véase Derrida, Jacques, *Séminaire La peine de mort*, vol. I, *op. cit.*, pp. 35-39.

religiones de cultura abrahámica, como él denomina habitualmente a las culturas religiosas de culto cristiano, judío o islámico, culturas cuyo culto, cuyo cultivo de la fe no ha encontrado contradicción alguna entre proscribir y prescribir la muerte. La Biblia no cae en contradicción cuando por un lado, en el Éxodo XX, 13, proscribe el "no matarás" y, poco después, en el pasaje que acabamos de citar, Éxodo XXI, 12-17, prescribe con detalle aplicar la pena de muerte en determinados casos de violación de la ley revelada, especialmente en aquellos casos en los que se haya violado el sexto mandamiento: "no matarás". Y no hay contradicción, precisamente, porque una es una muerte en contra de la ley, una muerte contra la ley, una muerte criminal, pues, un crimen, un homicidio, un asesinato, y la otra es la ley misma, la muerte que otorga la ley para proteger a los súbditos de la muerte. La muerte, por lo tanto, viene a proteger, a protegernos, de la muerte. La muerte contra la muerte. La muerte contra sí misma. La muerte evita la muerte. Con el uso de la muerte se evita el uso de la muerte. Pero lo que evita la contradicción, lo que libra al argumento de la paradoja, es la figura de la legalidad. "Dar muerte para evitar dar muerte" no es paradójico porque se trata de dos muertes distintas. Se trata de la diferencia entre las muertes ilegales, contrarias a la ley, y la muerte legal llamada pena de muerte. Por lo tanto, no se trata tanto de la muerte como de la legalidad. Y lo que nos interesa a nosotros, en la paradoja donde nos hemos instalado, en esta investigación sobre lo indisoluble y sobre la división, es que el elemento de la legalidad, lo jurídico, representa el nexo de unión entre lo teológico y lo político. En esta lógica que aquí desarrollamos, en esta lógica paradójica de la división, entre la tierra y el cielo, entre la cabeza y el cuerpo, en esta paralógica, por así decirlo, lo jurídico es el elemento que permitiría el paso del poder divino sobre la vida y la muerte al poder político, de Dios al Soberano, por lo tanto, jerarquía y obediencia que decíamos algo más arriba que se igualaban. No era una simple obediencia del soberano a Dios, como apuntaba Bodin, sino una obediencia que identifica al siervo con el amo. El traspaso del poder sobre la vida y la muerte de Dios al Soberano a través de lo jurídico convierte tanto al soberano en Dios como a Dios en hombre. Es un proceso de transustanciación. El soberano, al decidir sobre la vida y la muerte de otro, siempre de otro —cabe insistir en ello—, se convierte en Dios, es un hombre y un Dios a la vez, igual que Jesucristo fue hombre y Dios a la vez, padre e hijo a la vez, y rendía obediencia absoluta a su Dios padre, pero una obediencia que no es una obediencia entre otras pues se iguala, en el proceso de obediencia, a aquél, o a aquella o a aquello, ¿qué o quién?, que obedece. En realidad, en última instancia, si asumimos el misterio de la Santísima Trinidad, ¿acaso Jesucristo no se obedece a sí mismo? Y su decisión, a pesar de venir de Dios padre todopoderoso, de otro pues, es una decisión que en verdad le viene de sí mismo, puesto que él mismo es Dios hecho hombre en la tierra. Lo cual significa que, si su poder soberano no le viene de otro, no llega a él de más arriba, de lo alto, pues él mismo es el Altísimo, entonces él mismo es el Soberano, ese otro que, decíamos, es el único otro igual a sí mismo, el único otro que toma decisiones sin que le vengan de otro, y ese otro, ese otro mismo que es el Dios Soberano, decide aplicar la pena de muerte a aquellos que violen la ley que él mismo ha dictado, muerte para aquellos que ignoren la prohibición de matar. Y Jesucristo, en el colmo de la paradoja, Dios hecho hombre, el rey de los judíos, Dios Soberano, pues, es condenado a pena de muerte.

Habrá que darle todavía muchas vueltas a la estructura de esta paradoja de lo indisoluble, sin duda. Pero lo que interesa por el momento es ver cómo esa decisión soberana de la pena de muerte que viene del otro, de un tercero, de un árbitro que está más allá, Dios o el Estado, de lo jurídico, como ese tercero que decide sobre la vida y la muerte a través de la sentencia, o no, de la pena de muerte, último juicio para el condenado a muerte, juicio final, pues, lo que

interesa es ver, por lo tanto, los lazos indisolubles con la herencia teológica. El poder soberano que puede aplicar la pena de muerte, que puede incluso acabar con ella, abolirla, y la pena de muerte que está en la base del poder soberano —no hay pena de muerte sin soberanía, no hay soberanía sin pena de muerte—, tanto la soberanía como la pena de muerte, pues, por muy avanzado que se crea el proceso de secularización, son de esencia teológica. Por lo tanto, la deconstrucción de la pena de muerte será una deconstrucción de lo teológico-jurídico-político, una deconstrucción de la pena y de la muerte que pretende ir más allá de la pena de muerte, hasta el más allá de la muerte para instalarse en él, aquí y ahora, hoy, en ese más allá que toma decisiones soberanas y deconstruirlo, y tener así una oportunidad, quizás, de ver más allá.



# **Sección temática 9:**

## **Filosofía y género**



# Masculinidades, sexualidad y género

Iván SAMBADE BAQUERÍN

Universidad de Valladolid

## Introducción: el feminismo de segunda ola y la crisis de la masculinidad

A pesar de la ingente cantidad de literatura científica que actualmente podemos encontrar sobre el concepto de *másculinidades*, su problematización en el entorno académico es relativamente reciente. El concepto de *másculinidad*<sup>1</sup>, definido no como una identidad esencial o biológica, sino como una construcción sociocultural que se desarrolla en un contexto histórico determinado, aparece sistematizado por primera vez en los análisis de las autodenominadas feministas radicales. Desde finales de los años sesenta, pensadoras como Betty Friedan, Kate Millett, Sulamith Firestone, entre otras, comenzaron a explicar cómo las mujeres eran socializadas en la subordinación frente a los hombres, mientras que éstos lo eran en el ejercicio social del poder, mediante un sistema implícito de dominación que, como tantos otros, sería ineficaz si no contara con el respaldo de la violencia (Millett, 1975, 100)<sup>2</sup>. Este sistema, el sistema de dominación masculina, fue denominado *patriarcado*. De este modo, las feministas norteamericanas recogieron el testigo de Simone de Beauvoir, instaurando todo un campo de estudios académicos caracterizados principalmente por la hermenéutica feminista de la sospecha y por el enfoque constructivista en el análisis de la identidad. Son los estudios académicos de la mujer, posteriormente denominados estudios de género.

<sup>1</sup> Empleo el término *másculinidad*, en singular, para referirme a la masculinidad patriarcal.

<sup>2</sup> La violencia estructural contra las mujeres, hoy en día denominada violencia de género. Una de sus manifestaciones más cruel y extendida es la violencia que ejercen los hombres contra las mujeres en sus relaciones afectivas.

Los estudios de las masculinidades surgen como una reacción positiva frente a los estudios feministas o estudios de la mujer (Kimmel, 2008, 15). De hecho, inicialmente estuvieron financiados dentro de proyectos de investigación feministas (actualmente lo siguen estando en muchos casos) y, por lo general, siguen compartiendo su enfoque y sus *principales* líneas de análisis. Pero, al mismo tiempo, los estudios de las masculinidades respondían a un fenómeno social relacionado con los cambios generados por el movimiento feminista de segunda ola; la denominada crisis de la masculinidad (Segal, 2008, 155).

Desde una perspectiva popular, la crisis de la masculinidad describe la situación de inseguridad y tedio vital que los hombres occidentales habrían comenzado a vivir como consecuencia de los cambios sociales impulsados por las políticas feministas. A finales de los años ochenta, los hombres comenzaron a ser representados como víctimas sociales por la cultura popular<sup>3</sup>, hasta el punto de que la violencia masculina llegó a ser entendida como una consecuencia del “acecho social” que estaban viviendo (Segal, 2008, 156). Asimismo, los discursos académicos sobre la crisis de la masculinidad también apuntaron hacia los cambios sociales impulsados por el feminismo, pero manteniendo una perspectiva crítica frente a la discriminación estructural de las mujeres y su cultura machista. La incorporación de las mujeres al mercado de trabajo (con la consiguiente ruptura de su sujeción en la esfera social privada y el reconocimiento explícito de sus derechos en la esfera social pública), las políticas de discriminación positiva, las leyes de protección específica frente a la violencia de los hombres y el cuestionamiento general de la legitimidad del poder/control social de los hombres en tanto que sexo biológicamente superior habrían sido las causas fundamentales de la crisis existencial de los hombres occidentales. En definitiva, la crisis de la masculinidad no sería más que el cúmulo de consecuencias personales causadas en los hombres por las tendencias de crisis de la injusta estructura social de poder que sustenta esta identidad hegemónica: el patriarcado.

Desde esta perspectiva, la violencia y el tedio vital de los hombres se presentan como resultados de la creencia asumida por éstos de que tienen derecho a ejercer poder sobre las mujeres (tanto en el espacio público como en el privado), sólo por el mero hecho de ser hombres. Es decir, la crisis de la masculinidad se origina en una injusta fantasía de dominación que sigue siendo alimentada por la simbología patriarcal<sup>4</sup>. De hecho, a pesar de los cambios sociales y frente a la errónea conciencia popular de igualdad, los hombres permanecen ocupando prácticamente de forma exclusiva las altas esferas del poder político y las posiciones de decisión fundamentales dentro de las corporaciones económicas multinacionales. Contrariamente, los salarios más bajos y el trabajo a tiempo parcial predominan entre la oferta laboral destinada a las mujeres, quienes continúan asumiendo el trabajo doméstico y la crianza de los hijos e hijas en el espacio privado. De este modo, se continúa reproduciendo la desigualdad económica entre hombres y mujeres en todas las esferas sociales del poder: macro, meso y micro estructurales. Como señaló el sociólogo español Josep Vicent Marqués (Marqués, 1991, 37), que el patriarcado esté en crisis no significa que haya desaparecido.

Uno de los motivos por los que la cultura popular habría interpretado las críticas feministas de la masculinidad como un ataque directo hacia los hombres fue el hecho de que los

<sup>3</sup> Este fenómeno cultural comenzó en la sociedad estadounidense, para posteriormente extenderse al resto de países occidentales.

<sup>4</sup> Por lo tanto, las crisis personales se darán en mayor medida en aquellos hombres que, encontrándose identificados con la simbología patriarcal, se sientan impotentes frente a la pérdida de espacios de poder social; particularmente de aquellos en los que obtenían control sobre las mujeres.

primeros estudios del feminismo radical se centraron en la masculinidad patriarcal occidental como una forma universalizada de masculinidad. La forma universal de la crítica, junto con la esquematización operada por los procesos de difusión social y con el hecho de que en las sociedades receptoras seguía existiendo un imaginario androcéntrico<sup>5</sup>, contribuyeron a que la recepción de los estudios de la masculinidad por parte de los hombres occidentales se tradujera en forma de resistencia.

La resistencia masculina frente a los cambios sociales no se produjo sólo de forma personal, sino que surgieron múltiples grupos de hombres que se presentaban como víctimas de los cambios sociales generados por las políticas feministas. Los grupos de hombres más representativos en este sentido se encuadran dentro de dos movimientos con comunes características: el movimiento de hombres Mito-Poéticos y el movimiento de hombres por los derechos de los hombres. Ambos grupos están integrados fundamentalmente por hombres blancos de clase media y, en particular, dentro del movimiento mito-poético, se habla abiertamente de reencontrar la *masculinidad profunda*, una identidad natural que las nuevas tendencias sociales estarían reprimiendo. Su principal representante es el escritor y dramaturgo Robert Bly, quien en 1990 publicó con gran éxito de ventas su obra *Iron John* (Bly, 1990).

Por el contrario, los cambios sociales impulsados por las políticas feministas también han generado grupos de hombres que apoyan la lucha de las mujeres por la igualdad social y reconocen la necesidad de responsabilizarse frente a las estructuras de discriminación sexual de las actuales sociedades democráticas. Son grupos de hombres que se declaran anti-sexistas, pro-feministas e igualitaristas: los grupos de hombres por la igualdad (Bonino, 2008, 69). Una de las campañas más importantes impulsadas por hombres por la igualdad es la White Ribbon Campaign –WRC- (campaña del lazo blanco). Esta campaña, iniciada entre otros por el sociólogo Michael Kauffman en 1991 (un año después de la masacre de Montreal), ha vinculado en todo el mundo a grupos de hombres que denuncian públicamente la violencia machista contra las mujeres. El objetivo común de esta denuncia es que ningún agresor pueda sentir complicidad masculina en sus acciones delictivas contra las mujeres, ya que estos se suelen justificar a través de falsos mitos y creencias patriarcales sobre las mismas.

## Masculinidades y género

A partir de los análisis del feminismo radical sobre las identidades sexuadas, se obtuvo una primera definición del concepto de *masculinidad patriarcal*. La hermenéutica feminista puso de manifiesto que, a lo largo de la cultura occidental, ha existido una rígida división sexual del trabajo que ha mantenido a las mujeres excluidas de la esfera social pública. Auto-investidos como los sujetos agentes de la esfera social pública, los hombres construyeron un discurso sobre la humanidad en el que las cualidades denominadas *femeninas*, las que las mujeres habían desarrollado a través del ejercicio del cuidado y el trabajo doméstico (sensibilidad, dulzura, intuición...), fueron definidas como condiciones propias de la naturaleza animal, *ergo* cualidades humanas de segundo orden. Por el contrario, las atributos necesarios para el trabajo en la esfera pública (fortaleza, determinación, racionalidad...)

<sup>5</sup> El androcentrismo es el sesgo por el cual las personas perciben a lo masculino y a los hombres como más valioso y superior que lo femenino y las mujeres. Como explicó Pierre Bourdieu, esta visión se obtiene de forma natural en las sociedades estructuradas por el binarismo sexual masculino/femenino y por la supremacía social de los hombres respecto de las mujeres. Es decir, en las sociedades patriarcales (Bourdieu, 2005, 36 y ss.).

definieron el ámbito de la *Cultura*, la política y el poder. Como resultado, las mujeres resultaban seres más próximos a la *Naturaleza* que la *Cultura*, lo que legitimaba y reproducía su sujeción en la esfera social privada, frente al poder social de los hombres (Fraisse, 1991). Tenemos así una definición universalista de la masculinidad en la que los hombres aparecen representados como la plenitud de la condición humana.

Identificados con la *Razón*, los hombres fueron representados por la cultura patriarcal como las personas capacitadas para el desarrollo del conocimiento, para el gobierno de las ciudades y para el desempeño de la actividad económica en la esfera pública (Seidler, 2010, 26). Asimismo, su capacidad de gobierno fue legitimada en el espacio privado. En el hogar, el hombre era el patriarca: el cabeza de familia<sup>6</sup>. La masculinidad representaba (y representa) a los sujetos de éxito social como encarnación de la plenitud humana. Pero, si bien es cierto que los hombres han desempeñado históricamente el ejercicio del poder, encarnando la excelencia social, también lo es que la conducta antisocial ha tenido siempre un protagonismo casi exclusivamente masculino. Esta observación puso la violencia masculina contra las mujeres y la violencia masculina en general en el punto de mira de los análisis del feminismo igualitarista.

Existen dos argumentos comúnmente conocidos que han justificado la violencia masculina. El primero es que los hombres la ejercían bajo el deber de proteger a sus suyos. Lo hacían en el gobierno de las naciones y en sus ejércitos, protegiendo así a la ciudadanía. Y lo hacían en sus hogares, protegiendo a sus mujeres y su descendencia. A su vez, este argumento estaba justificado por el segundo, según el cual los hombres se encuentran biológicamente inclinados hacia el ejercicio de la violencia, lo que los situaba de modo natural en el ámbito de la defensa y del combate. En lo que respecta a este segundo argumento, múltiples estudios han puesto de manifiesto que los factores ambientales son más determinantes que los biológicos en el desencadenamiento de la violencia masculina (Sapolski, 1997, 155). Asimismo, la superior fuerza física masculina existe como promedio, no siempre y todos los casos. Pero las objeciones al primer argumento son mucho más determinantes en el contexto de las modernas democracias occidentales. En sociedades regidas por los principios de *Libertad, Igualdad* y *Solidaridad*, en sociedades que aspiran a mantener una convivencia pacífica y justa, la única protección que debería necesitar cualquier persona es la que el Estado ha de ejercer sobre sus derechos legales, iguales por definición a los de cualquier otra persona. Además, como muestran las estadísticas de violencia de género, es precisamente frente a hombres, frente a quien las mujeres precisan de mayor protección institucional.

La violencia masculina y la violencia de género como forma selectiva de la misma tienen graves consecuencias sociales (Clare, 2002, 12). Ambos son hechos sociales injustos que tienen el objetivo de reproducir determinadas posiciones de poder y supremacía social, de las que los hombres no consiguen desvincularse<sup>7</sup>. Esto no constituye muestra alguna de racionalidad en un paradigma democrático regido por los derechos humanos, sino que, por el contrario, perpetúa una estructura social de desigualdad e injusticia: la estructura de poder

<sup>6</sup> David Gilmore (Gilmore, 1994) ha explicado que la masculinidad patriarcal se constituye a partir de tres exigencias morales que él mismo ha denominado las tres P: protección, provisión y potencia. En consecuencia, un “hombre de verdad” debe fecundar a una mujer, proteger a su familia y proveer económicamente a quienes dependen de él.

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu ha explicado que la masculinidad patriarcal ha sido caracterizada por su potencia reproductora en dos sentidos: en primer lugar, como reproducción sexual; y, en segundo, como reproducción del capital social y económico; luego, de la posición de poder que se ostenta (Bourdieu, 2005, 62 y ss.).

patriarcal o el sistema de sexo-género<sup>8</sup>.

Una vez apuntado el concepto de *masculinidad* desde los estudios feministas, los teóricos y las teóricas de la masculinidad se centraron en explicar cómo la violencia, el machismo y la misoginia eran inducidas en la subjetividad de los hombres a través de su socialización en las estructuras patriarcales y su simbología androcéntrica. En esta línea, Miriam Miedzian (Miedzian, 1995), dedicó su trabajo a analizar las causas de la socialización de los hombres en el machismo y la violencia, así como a proponer distintas políticas educativas que pudieran erradicar estos procesos. Víctor Seidler (Seidler, 2000) explicó cómo los paradigmas mecanicista y economicista que vertebran nuestra cultura occidental desde la Ilustración han conformado la moral y la subjetividad de los hombres mediante su identificación con la *Razón*. Esta identificación androcéntrica los ubicó históricamente como agentes de éxito social por medio de prácticas de control y explotación de todo aquello que fue identificado con la Naturaleza<sup>9</sup>. Elisabeth Badinter (Badinter, 1993) realizó un completo análisis de la masculinidad, en el que describió los diferentes tipos de identidad masculina que habían surgido en relación con los cambios sociales impulsados por el feminismo. Esta línea de análisis ya había sido contemplada con anterioridad por Lynne Segal (Segal, 1990), quien argumentó la importancia de estudiar las diferentes masculinidades, sus causas y sus posibilidades de cambio.

Uno de los conceptos más significativos del análisis constructivista de las identidades sexuales es el concepto de *género*. Este concepto define las identidades sexuales (masculinidad y femineidad) como construcciones psico-sociales que se desarrollan en contextos culturales e históricos concretos, con la característica común de que en todos ellos prevalece una estructura de discriminación social de las mujeres. Por lo tanto, las identidades sexuales no son esencias o determinaciones biológicas, sino que los hombres y las mujeres adquieren su identidad de género a través de un proceso de socialización, en el que aprender a pensar, sentir y actuar de acuerdo con las expectativas socioculturales sobre la masculinidad y la femineidad presentes en una sociedad y un momento histórico concretos. De este modo, el enfoque constructivista se antoja fundamental en la medida en que sustenta la posibilidad de transformación de las identidades que explica; luego de los hombres y de las mujeres como personas socializadas en la simbología normativa de sexo-género. En tanto que personas (sujetos libres y racionales) podemos actuar sobre nuestra conducta y modificar nuestra identidad; podemos construirnos como proyectos libres<sup>10</sup>. Asimismo, en tanto que personas (seres sociales) podemos influir en nuestra sociedad y nuestra cultura para modificar sus estructuras de subordinación y sus lógicas simbólicas, transformando así las definiciones sociales de género (la masculinidad y la femineidad) y, consiguientemente, las relaciones entre hombres y mujeres. El concepto de *género* fue de tal relevancia explicativa que, en

<sup>8</sup> El concepto de *sistema de sexo-género* es sinónimo del concepto de *patriarcado*, con la particularidad de que éste se centra más en los aspectos voluntarios de la dominación, mientras que el término *patriarcado* alude de forma más explícita a la estructura coercitiva de dominación masculina.

<sup>9</sup> La cultura patriarcal ha identificado a las mujeres y a todo aquello definido como femenino con la Naturaleza (Fraisse, 1991). En este sentido, la definición de la emotividad como un instinto natural supuso el desarrollo por parte de los hombres de una pragmática de control de las emociones denominadas femeninas como proceso de identificación con la masculinidad normativa. Esta represión de la emotividad es, asimismo, un proceso de socialización en el ejercicio de la violencia.

<sup>10</sup> La idea de que la masculinidad es una construcción centra la crítica de género en el terreno ético de la responsabilidad. Si los hombres no son agentes de desigualdad por naturaleza, entonces pueden cambiar. No son culpables por haber sido socializados como tales, pero sí responsables de cambiar para convertirse en agentes de igualdad, en personas justas.

muchas universidades, los Estudios de la Mujer cambiaron su denominación por la de Estudios de Género (*Gender Studies*).

El feminismo afroamericano realizó una de las críticas al enfoque de género que mayores y más fructíferas consecuencias ha ocasionado para el desarrollo de estos estudios. La perspectiva de género fue señalada por realizar un análisis universalista que producía una exclusión de segundo orden: la de las mujeres que pertenecían a clases o etnias no hegemónicas (Jabardo, 2012). Las feministas afroamericanas apuntaron con insistencia que los estudios de género sólo representaban a las mujeres de raza blanca y clase social media-alta. Con ello, la noción de *diversidad* enriqueció notablemente el concepto de *género*, complejizándolo y completándolo, de modo que la identidad se comenzó a comprender cómo el resultado de la intersección del género con otras identificaciones como la raza, el sexo, la clase y la opción sexual.

En lo que refiere al estudio de las masculinidades, la noción de *diversidad* supuso una respuesta frente a las críticas de muchos hombres que no se veían representados por la masculinidad patriarcal: gays, transexuales, hombres pro-feministas o igualitarios, etc. En 1995, Raewyn Connell<sup>11</sup> presentó uno de los conceptos más valiosos para el análisis de las masculinidades, entendidas como una colectividad de identidades que, siendo diversas, responden conjuntamente a la lógica del sistema patriarcal: el concepto de *masculinidad hegemónica*. Connell (Connell, 1997) incidió en la idea de que las masculinidades son configuraciones prácticas que se ubican en múltiples estructuras de relación dentro del sistema de sexo-género. Las masculinidades se encuentran entreveradas por diferentes trayectorias históricas y sociales, de modo que su configuración responde simultáneamente a distintas lógicas de poder-subordinación (de *clase, raza, opción sexual*), al mismo tiempo que a la de *género*. De este modo, sólo se pueden explicar las masculinidades analizando las relaciones de género dentro de los contextos de las clases, las razas y las opciones sexuales por separado: “hay hombres gay negros y obreros de fábrica afeminados, así como violadores de clase media y travestis burgueses” (Connell, 1997, 11). El objetivo de Connell es poner de manifiesto los procesos de jerarquización, normalización y marginación de las masculinidades, explicando así cómo ciertas categorías de hombres reproducen un sistema en el que, además de la dominación global de los hombres sobre las mujeres, existen relaciones de poder-subordinación entre diferentes categorías sociales de hombres (Connell and Masserschmidt, 2005).

Desde este enfoque dinámico-relacional, Connell define la masculinidad hegemónica como la configuración práctica de género que ocupa la posición de primacía en un modelo concreto de relaciones de género, una posición que está siempre sujeta a disputa (Connell, 1997). Esta configuración de género encarna la respuesta convencional respecto de la legitimidad del patriarcado, por lo que suele estar respaldada explícita o subyacentemente por la violencia; violencia masculina que sigue dos patrones: 1) La violencia que ejercen algunos hombres para sostener su dominación concreta sobre las mujeres; 2) La violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad.

Connell observa que, a pesar de que la violencia se ejerce también entre los hombres como una manifestación de sus relaciones jerárquicas de dominación, simultáneamente constituye una práctica de identificación masculina frente a las mujeres. De esta forma, las distintas masculinidades jerarquizadas asumen su complicidad común en el sistema de dominación de

<sup>11</sup> Raewyn Connell es una mujer transgénero y adoptó este nombre en 2007, por este motivo sus publicaciones anteriores se encuentran firmadas con el nombre de R.W. Connell.

las mujeres. Asimismo, señala que, dentro de un paradigma democrático, un sistema que precisa de violencia selectiva para mantener su estabilidad es un sistema sin legitimidad. De esta manera, Connell apunta directamente hacia las tendencias de crisis del patriarcado moderno o sistema de sexo-género.

### Sexualidad y masculinidades

El análisis de Connell se nutrió de nuevos estudios como la teoría gay y la teoría *queer*. Estos y otros análisis basados en la sexualidad habían cobrado una gran trascendencia social y académica a lo largo de la década de 1990, presentando así una relevancia significativa para los estudios de las masculinidades. En 1998, Judith Halberstam publicó su obra *Female Masculinity* (Halberstam, 1998). Halberstam argumentó que las características asociadas a la femineidad y la masculinidad no son biológicas, que no están determinadas por el sexo, sino que, como expectativas socioculturales, ambas pueden ser adquiridas en diferentes grados tanto por mujeres como por hombres. Halberstam centra su análisis en la masculinidad femenina (representada fundamentalmente por las lesbianas *butch* y las transexuales), bajo la hipótesis de que, a pesar de haber permanecido subordinadas frente a las masculinidades de los hombres blancos, estas re-significaciones culturales de la masculinidad dominante (varón blanco heterosexual de clase media) habrían contribuido a la reproducción de la mística heroica de la masculinidad de forma incluso mayor que los exponentes de virilidad encarnados en los cuerpos de los primeros. Con este análisis, Halberstam criticaba la noción esencialista de la masculinidad, al mismo tiempo que mostraba que existen estrategias culturales de re-significación y re-apropiación de las posiciones sociales dominantes en el sistema de sexo-género.

Las estrategias reseñadas por Halberstam, la re-significación y la reapropiación estético-discursiva de los roles hegemónicos de la masculinidad y la femineidad (de las identidades de género) encuentran su fundamentación teórica en una de las obras más importantes de teoría feminista contemporánea<sup>12</sup>; *Gender Trouble* (Butler, 1990). Con esta obra, Judith Butler se convirtió en la pensadora fundacional de la teoría *Queer*.

Basándose en las interpretaciones de Michel Foucault y Jacques Derrida sobre el poder discursivo, Butler sostiene que no existe sujeto si no lo es en el marco de un lenguaje que lo instituye como tal, sujetándolo a un campo de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades de agencia. Asimismo, niega que existan los sexos como hechos biológicos; el sexo es una inscripción discursiva normativa al igual que el género (Butler, 2008, 23). Las identidades sexuales son el resultado de un proceso compulsivo de socialización en la matriz heterosexual del deseo construida en el falogocentrismo<sup>13</sup> de la cultura occidental (Butler, 1990).

Butler afirma que los términos que otorgan inteligibilidad social a lo humano se organizan desde la matriz heterosexual que distribuye las identidades y disciplina los cuerpos a través del binarismo sexual<sup>14</sup>. En esta lógica, a cada ser humano le corresponde siempre un género

<sup>12</sup> Existe un debate académico acerca de si las obras de Butler se pueden enmarcar dentro de la teoría feminista o bien, si por el contrario, se encuadran propiamente dentro del *postfeminismo*.

<sup>13</sup> El falogocentrismo es la preeminencia y superposición de los órdenes del *falo* (símbolo del poder masculino) y del *logos* (la *Razón*, concretada en los racionalismos occidentales) en la construcción simbólica de la cultura occidental. En esta lógica, los hombres son representados como sujetos de conocimiento frente a las mujeres, lo que les ubica como los agentes sociales por excelencia.

<sup>14</sup> Judith Butler sigue en este punto las conceptualizaciones de Adrienne Rich sobre la heterosexualidad

en virtud de su sexo, de modo que se establece una continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual, consolidándose como imperativo social la complementariedad de los sexos diferentes. Simultáneamente, se instituye la sujeción masculina de las mujeres, puesto que, en el discurso falogocéntrico, el sujeto agente posee marcadas connotaciones masculinas. En consecuencia, todo aquello que aparece al margen de la coherencia de género resulta excluido, interiormente reprimido, socialmente patologizado. Son los cuerpos abyectos. Con el concepto de *abyecto*, Butler designa a todas aquellas personas que no disfrutan del estatus de sujeto, pero que paradójicamente definen su dominio desde el exterior<sup>15</sup>. Es la zona social de lo no narrable, lo inhabitable, lo ininteligible (Butler, 2008, 19).

En síntesis, el sistema heterocentrado de sexo-género, conforma siempre identidades sexuales binarias y unitarias como condición de inteligibilidad social. Estas identidades se asumen por medio de prácticas confirmatorias que crean la fantasía de coherencia y estabilidad con fines de disciplinamiento social. Pero la realidad es que la identidad se encuentra fragmentada internamente por diversos ejes de discriminación y pertenencia (raza, etnia, clase y sexo principalmente), en una dispersión de identificaciones cruzadas e inestables que resultan ocultadas por la pregnancia del núcleo identitario de género.

En *Gender Trouble* (Butler, 1990), Butler explica que las personas de sexualidad no normativizada (cuerpos abyectos) no padecen neurosis tal y como se había sostenido desde la Psicología tradicional. Por el contrario, Butler entiende que las personas de sexualidad normativizada experimentan un creciente malestar en relación con su sexo y su sexualidad. Por lo tanto, para Butler, sólo cabe atreverse al cambio. Las mismas inscripciones performativas<sup>16</sup> de género que nos constituyen en la sujeción son incompletas e inestables, de modo que, como sujetos instituidos por la invocación lingüística, encontramos un pliegue en la estructura de repetición del lenguaje desde el que ejercer nuestra agencia.

Butler explica que el lenguaje en el que somos constituidos como sujetos (hombres o mujeres) es una estructura histórica de repetición (iteración social) y diferencia (cada momento y circunstancias específicas en las que se enuncia un performativo). Los significados se consolidan por sedimentación cada vez que una inscripción performativa se repite imponiendo la norma social. Pero, a su vez, el hecho de que el performativo de género se tenga que repetir en el tiempo para producir sus efectos sociales, hace que este sea incompleto e inestable. Por lo tanto, la apertura del lenguaje performativo entraña la posibilidad de un contra-discurso (Butler, 2004). Cada repetición de un performativo contiene y oculta una diferencia respecto del original, el cual, en sentido estricto, ya era una copia (Butler, 1993). La repetición se produce en la forma de actos estilizados en el tiempo que admiten la posibilidad de ruptura o repetición subversiva del estilo. Por este motivo, Butler propone la repetición paródica como forma de resignificación discursiva de la norma social y, por ende, de resistencia frente a la misma. Sólo, así, el deseo se torna capaz de rearticular las inscripciones del dimorfismo sexual, generando nuevas posibilidades de agencia.

Desde esta perspectiva, Butler recela de las propuestas de cambio basadas en políticas de representación. La mera citación de las identidades representadas provocaría su estabilización,

obligatoria.

<sup>15</sup> Butler se refiere principalmente a personas de sexualidad no normativizada.

<sup>16</sup> Siguiendo a J. L. Austin, Butler considera que el lenguaje es performativo. El lenguaje no sólo describe estados, sino que a través del habla se ejercen actos diferentes del acto de la propia enunciación. En este sentido, los conceptos de género son performativos. Es decir, cuando alguien dice “es un niño” o “es una niña”, no está describiendo un estado, sino inscribiendo una identidad constreñida por normas sedimentadas en el lenguaje mediante un proceso de iteración social.

bien generando nuevas relaciones de poder o bien reproduciendo aquellas que se han sedimentado en su semántica performativa. La propuesta de Butler es la proliferación de los géneros paródicos; una constante generación de identidades en fuga de la norma de sexo-género, de inscripciones no normativizadas en constante desplazamiento y re-significación.

Las prácticas *queer* se caracterizan por una parodia social de las representaciones de sexo-género (cercana a la *performance* teatral) que pretende transgredir la normalidad sexual, bajo el objetivo de reivindicar la legitimidad de las identidades y las prácticas sexuales no normativizadas. Para Butler, la sorprendente forma en la que los colectivos *queer* se han apropiado del término que se empleaba para denostar socialmente a personas de sexualidad no normativizada y lo han recontextualizado (invirtiendo sus efectos de poder) constituye un ejemplo manifiesto de que la resignificación social y política de un término es posible. Prácticas *queer* como el *outness* (declaración pública de la propia homosexualidad), los *bailes drag*, la hiperfemineidad y la masculinidad transexuales y la hipervirilidad *leather*, entre otras, constituyen distintas parodias sociales de las normas performativas de género que revelan su carácter contingente (frente a su estatuto cosificado); luego que ponen de manifiesto la posibilidad de transformación de las identidades que inscriben.

En lo que se refiere al análisis de las masculinidades, las prácticas y los estudios *queer* se han centrado en mostrar que la masculinidad patriarcal, con sus atributos de control emocional, independencia, invulnerabilidad... y heterosexualidad, es en sí misma una ficción discursiva. En este sentido, Javier Sáez (Sáez, 2005) ha explicado que las subculturas *leather* y *bear* de la comunidad gay realizan una parodia de la masculinidad como hipervirilidad, como exceso de masculinidad, que muestra que la propia masculinidad heterosexual es en sí misma una construcción paródica. Sáez entiende que las prácticas sadomasoquistas de la cultura *leather* revelan precisamente que la masculinidad es vulnerabilidad. Análogamente, Calvin Thomas (Thomas, 2000, 32) ha señalado que las acciones *queer* deberían revelar una y otra vez la dependencia de las masculinidades dominantes respecto de su exterior subordinado. El objetivo es desestabilizar la identidad masculina a través de múltiples conexiones tanto políticas como eróticas con aquellas identidades de cuya dominación depende la autoestima del hombre dominador. Dentro de esta línea pragmática, Brian Pronger (Pronger, 1998, 583) ha argumentado que para desterritorializar la masculinidad fálica es necesario que los hombres se abran hacia el deseo receptivo; que estén dispuestos a ser penetrados como forma de des-masculinización del deseo. Un paso más adelante se encontraría la propuesta de la filósofa española Beatriz Preciado, la contra-sexualidad: una subversión crítica del sistema de sexo-género basada fundamentalmente en la erotización sadomasoquista del ano. En opinión de Preciado, la focalización del ano como centro erótico, junto con la asunción de que el pene es sólo un tipo posible de dildo entre otros (puños, brazos, picanas eléctricas,...), deconstruiría el falocentrismo simbólico (Preciado, 2002, 27).

Las aportaciones de la teoría *queer* han sido imprescindibles para el desarrollo de los análisis de las masculinidades. La teoría *queer* esclarece la conexión entre la homofobia y la misoginia, revelando cómo la construcción de la masculinidad en las relaciones *inter pares* está interrelacionada con la construcción de la masculinidad en las relaciones entre hombres y mujeres (Kimmel, 2008, 28). Además, la teoría *queer* evidencia que tanto las masculinidades heterosexuales como las masculinidades *gays* son construidas en la heteronormatividad. Nos encontramos así con una diversidad de masculinidades en relación con la sexualidad, de modo que sus similitudes son más relevantes que sus diferencias. Esto pone de manifiesto que la masculinidad hegemónica sigue siendo el principio organizador tanto de la conducta masculina heterosexual como de la conducta masculina homosexual (Kimmel, 2008, 28).

Finalmente, la teoría y las prácticas *queer* constituyen una importante línea de acción social transformadora que reivindica la legitimidad de las identidades sexuales no normativizadas. Son, por lo tanto, un importante instrumento de liberación, transgresión y transformación del eje heteronormativo del sistema de sexo-género.

Por otro lado, entiendo que la teoría y las prácticas *queer* son por sí mismas incapaces de generar un marco normativo de justicia social desde el que se pueda articular el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades igualitarias. Son un instrumento de liberación y crítica, por lo que son legítimas y muy necesarias, pero no son suficientes.

En *Gender Trouble*, Judith Butler propone un deambular identitario entre inscripciones no normativizadas en continuo desplazamiento y resignificación con el objetivo de liberar al deseo de la heteronormatividad. Ahora bien, como ha señalado María Luisa Femenías (Femenías, 2003, 79), la proliferación de sexos-géneros no implica por sí misma que se rompan las tramas de dominación jerárquica, sino que, por el contrario, esta puede devenir en nuevas y sutiles formas de dominación. Más aun, si consideramos que, como Butler sostiene, las identidades degeneradas serán subsidiarias de las figuraciones de sexo-género precedentes. Esto es significativamente importante para el cambio de las masculinidades, puesto que la lógica simbólica de sexo-género tienen una gran capacidad para re-articularse bajo formas y estéticas diferentes, lo que en última instancia podría reproducir la lógica de desigualdad basada en el sistema de género. En este sentido, Jay Prosser (Prosser, 1998) ha señalado que las narraciones transexuales y *transgenéricas* no muestran tanto la ficción de las categorías de género, como su continuado poder funcional: la fuerte vinculación entre los sentimientos ligados al cuerpo biológico y a su género. El poder funcional de la lógica discursiva de sexo-género se puede observar también en las subculturas gay de los *bear* o los *leather*, quienes, desde su parecido con la cultura heterosexual dominante, han caído a veces en la tentación de recuperar un discurso plumófobo, misógino y lesbófobo que restaura la normalidad heterosexual (Sáez, 2005, 146). Asimismo, de un modo más general, el poder de redefinición simbólica de la lógica heteronormativa de sexo-género se percibe claramente en la lógica y la forma que ha asumido la pornografía actual. El relato audiovisual pornográfico ha integrado y normalizado las prácticas sexuales que fueron censuradas y estigmatizadas durante la heteronormalización sexual del siglo XIX (Foucault, 2005) y, posteriormente, restablecidas y legitimadas por grupos LGTB+ durante el último cuarto del pasado siglo (sexo oral, fetichismo, sadomasoquismo, masoquismo, etc.). De nuevo, estas prácticas han sido integradas por el sistema de sexo-género dentro de la estructura tradicional de dominación/sumisión que asocia al varón con el sujeto de la transgresión y a la mujer con el objeto de la misma. Esta representación constituye la norma que los mecanismos occidentales de definición social están imponiendo a través de la generalización del discurso pornográfico, con su representación hipersexualizada de las mujeres y su banalización de la violencia sexual (Walter, 2010, 131 y ss.).

Finalmente, la potente crítica que Butler realiza a los principios éticos universales y las políticas de representación hace prácticamente imposible que se pueda construir un marco normativo de justicia desde su lógica interna. Esto no implica que sus estrategias políticas concretas no tengan lugar ni reconocimiento en la lucha general contra la desigualdad y la discriminación, pero esta lucha no puede renunciar nunca al principio democrático de *Igualdad* como eje fundamental de transformación social. Téngase en cuenta que la libertad requiere de unas condiciones de equidad social entre la ciudadanía para que las personas puedan ejercerla como tal. Es decir, sin igualdad (de derechos, de oportunidades, de acceso a la educación y a los recursos materiales básicos...), no puede existir libertad.

## Conclusiones

Las luchas feministas del pasado siglo XX tuvieron al principio de *Igualdad* como principal eje articulador de transformación social. Las vindicaciones del feminismo igualitarista se articularon fundamentalmente desde el lenguaje de los derechos, denunciando tanto la injusta exclusión de las mujeres de la ciudadanía política, como la consiguiente dominación social que esta exclusión política generaba. Sus frutos han sido numerosos y de valiosa importancia para el desarrollo democrático de nuestras sociedades: el acceso de las mujeres al mercado de trabajo, su reconocimiento como ciudadanas, la corrección política de los discursos machistas, la obtención de derechos y libertades sexuales y reproductivas... Es importante apuntar que muchos hombres reconocieron la justicia de estos cambios (aunque no siempre participaran activamente en los mismos) y que algunos participaron en los mismos en diversa medida (principalmente en el discurso político-social y de modo más rezagado y minoritario en la práctica cotidiana de la corresponsabilidad). Si los hombres reconocieron la justicia de este cambio, es porque se identificaron como iguales a las mujeres a través de la noción iusnaturalista de *Igualdad* como equivalencia<sup>17</sup>, una noción que se sustenta en el universalismo ilustrado y en su consiguiente proyecto político democrático (Scott, 2006). Este hecho histórico pondera el valor de los principios democráticos de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad* para la construcción no sólo de un marco normativo de convivencia, sino también de identidades comunes a partir de las que hombres y mujeres puedan desarrollar sentimientos de empatía y solidaridad en la práctica de la ciudadanía.

María Luisa Femenías ha señalado el valor constructivo de los principios democráticos universales, al sostener que “la ciudadanía genera identidad, conformándose íntimamente en cada sujeto como promesa de seguridad, de pertenencia y de justicia” (Femenías, 2011, 20). Tenemos así que los principios democráticos son principios abstractos desde los que reivindicar derechos universales y, simultáneamente, anclajes identitarios a partir de los cuales se pueden proyectar cambios personales dirigidos por la justicia. Encarnados en la identidad como conciencia ética de uno mismo, los principios democráticos posibilitan el reconocimiento del Otro como un igual que padece injusticias y discriminación. Por lo tanto, son una fuente de sensibilización de la cual emanen sentimientos morales como la empatía y la solidaridad. Por estos motivos, los principios democráticos se manifiestan indispensables para la articulación del cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades igualitarias.

Los modelos de cambio propuestos por los grupos de hombres por la igualdad se han fundamentado principalmente desde los principios de *Igualdad* y *Solidaridad*. Actualmente, el modelo de cambio propuesto por estos grupos es el del hombre corresponsable y cuidador. Este modelo se construye desde el reconocimiento pragmático de que sin corresponsabilidad en el cuidado y en el trabajo doméstico no puede haber lugar para la emancipación social de las mujeres. Se origina, por lo tanto, en una cuestión de justicia, pero al mismo tiempo exige sentimientos morales que dispongan hacia el cuidado. En este sentido, Alicia Puleo (Puleo, 2011) ha señalado la urgente necesidad de universalizar la ética del cuidado en un mundo minado por constantes crisis sociales, ecológicas y humanitarias. El cuidado es un hábito moral basado en sentimientos de empatía y solidaridad que se origina en el reconocimiento de la mutua dependencia y vulnerabilidad humanas. Puleo propone ampliar el conjunto de los

<sup>17</sup> Noción o principio según el cual todas las personas tienen el mismo valor y, consiguientemente, los mismos derechos independientemente de su raza, sexo, clase social, religión u opción sexual.

seres merecedores de respeto moral a todos los seres ecológicamente dependientes, sobre la base del reconocimiento de que las personas tenemos una común dependencia tanto de la Naturaleza como del resto de seres que participan de la misma. Aparecen así nociones como vulnerabilidad o Naturaleza, nociones que han sido históricamente desechadas del concepto patriarcal de *masculinidad*, contribuyendo a la socialización de los hombres en el desprecio del sufrimiento y del dolor propios, pero también y especialmente del de las personas que han sido dominadas, discriminadas y sujetadas por ellos. Aceptar la propia vulnerabilidad es una condición indispensable para el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades. Sólo de esta forma se podrán desechar de su subjetividad las culturas del riesgo y de la violencia ligadas al modelo del hombre duro y viril. Este modelo ha reprimido en muchos hombres el desarrollo de emociones como la empatía o la solidaridad, emociones que son necesarias para disponer a los hombres hacia la ética del cuidado. Esto revela que el modelo del hombre cuidador y corresponsable entraña también la perspectiva del desarrollo humano.

La perspectiva ética del desarrollo humano es importante porque el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades basadas en el cuidado y la justicia es un ejercicio ético de libertad personal y, por lo tanto, requiere de motivación. El principio de *Igualdad* puede generar sentimientos de empatía cuando se incardina en la identidad personal, pero el reconocimiento de la justicia y los sentimientos de empatía pueden ser insuficientes a la hora de generar cambios que atañen a la identidad personal. En este punto, el concepto de *desarrollo humano* se muestra como un elemento teleológico que puede mover a los hombres a desarrollar masculinidades más igualitarias. Es decir, a veces saber que uno está haciendo algo justo puede empujar a una persona a actuar, pero reconocerse como una persona justa y completa y que los demás te reconozcan por igual, es mucho más motivador que actuar sólo por justicia. En este sentido, entendemos que los hombres necesitan proyectar una identidad éticamente positiva desde la que accionar su cambio hacia la corresponsabilidad y el cuidado, cambio que simultáneamente integra la ética de justicia como principio y fin de la acción.

Martha Nussbaum ha dedicado gran parte de su trabajo a la relación entre la ética de la justicia y la perspectiva del desarrollo humano. Nussbaum (Nussbaum, 2000) señala que unas normas universales mínimas de justicia que protejan la dignidad de los seres humanos deben ofrecer a los ciudadanos un grado básico de su capacidad humana. La posibilidad del desarrollo humano es una condición sin la cual no es posible formular un criterio viable de justicia. Además, retomando un aristotelismo matizado, Nussbaum reivindica el valor de las emociones morales (la empatía, la compasión, la amistad, etc.) tanto para el desarrollo de las afiliaciones políticas de los ciudadanos en la búsqueda de su propio concepto del bien, como para el ejercicio de acciones solidarias en la búsqueda de la justicia. En este sentido, Nussbaum encuentra en las emociones morales una base de racionalidad política sobre la que poder anclar el desarrollo humano de todas las personas en la comunidad global.

Las tesis de Nussbaum sobre el desarrollo humano se muestran significativas en relación con el cambio de los hombres hacia nuevas e igualitarias masculinidades. En primer lugar, porque la idea de cambiar hacia modelos de desarrollo humano es un elemento de motivación personal para los hombres (más aun cuando éstos han reconocido la justicia de la igualdad social entre los sexos). Además, la teoría de Nussbaum ensalza el valor que las emociones tienen en la generación tanto de acciones motivadas por la justicia, como de acciones motivadas por el bien, entendido este como un fin propio y colectivo. Esto nos asegura que el modelo ético de cambio va a estar encarnado en la realidad humana, recuperando así para los hombres el derecho a sentirse vulnerables y a ser emotivos; a reconocer en sí mismos una condición humana que fue negada por la mística patriarcal de la masculinidad y su dialéctica

excluyente masculino (*Cultura*) / femenino (*Naturaleza*). Finalmente, Nussbaum no delimita el contorno sustantivo del desarrollo humano, sino que formula unas capacidades básicas que deben ser protegidas desde principios formales de justicia definidos por su capacidad inclusiva. Esto nos permite asegurar que los modelos de cambio hacia nuevas masculinidades no se representarán desde un concepto del bien excluyente, desde una nueva masculinidad esencializada que pueda imponer un régimen de relaciones de poder. Por el contrario, las nuevas masculinidades serán identidades políticamente complejas; identidades que, encauzadas por los vectores de la justicia desde los principios democráticos, se mostrarán abiertas hacia la pluralidad, admitiendo la diversidad cultural, racial, de clase y orientación sexual.

En conclusión, los principios democráticos se postulan como una fuente de racionalidad práctica que articula la posibilidad plural del desarrollo humano en relación con cuestiones morales de justicia. Esta racionalidad se encuentra anclada en las emociones morales que emanan del reconocimiento del Otro como un igual. Es decir, en la identidad compartida que emerge de la ciudadanía para reconocer la equivalencia de todas las personas como seres humanos. Sólo desde esta perspectiva, se puede fundamentar el cambio de los hombres hacia masculinidades más justas e igualitarias, hacia masculinidades basadas en el cuidado, la corresponsabilidad y el rechazo de la violencia.

## Bibliografía

- Badinter, Elisabeth (1993), *XY. La identidad masculina* (trad. Monserrat Casals), Alianza Editorial, Madrid.
- Beauvoir, Simone (1981), *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1949).
- Bly, Robert (1990), *Iron John*, Addison-Wesley Publishing Company Inc, New York.
- Bonino, Luis (2008), *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*, Ministerio de Trabajo e Inmigración. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2005), *La dominación masculina* (trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona.
- Butler, Judith (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1993), “Imitation and gender insubordination”, en H. Abelove (ed.) *The Gay and Lesbian Studies Reader*, Routledge, London, pp. 307-320.
- Butler, Judith (2004), *Lenguaje, poder e identidad* (trad. J. Sáez & B. Preciado), Síntesis, Madrid. (Trabajo original publicado en 1997).
- Butler, Judith (2008), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (trad. Alcira Bixio), Paidós, Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1993).
- Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Polity Press, Cambridge; Allen & Unwin, Sydney; University of California Press, Berkeley.
- Connell, R. W. and Masserschmidt, J. (2005), “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender & Society*, 19, pp. 829-859.
- Connell, R.W. (1997), “La organización social de la masculinidad” (trad. Oriana Jiménez), en Valdés, T. y Olavarría, J. *Masculinidad/es: poder y crisis*, ISIS-FLACSO, Santiago de Chile, pp. 31-48.
- Clare, Anthony (2002), *La masculinidad en crisis* (trad. Irene Cifuentes), Taurus, Madrid.

- Femenías, M. L. (2003), *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.
- Femenías, M. L. (2008), “Identidades esencializadas/violencias activadas”, *ISEGORÍA*, 38, pp. 15-38.
- Foucault, Michel (2005), *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber* (trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Siglo XXI, Madrid.
- Fraisse, Geneviève, (1991), *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (trad. Alicia Puleo), Cátedra, Madrid.
- Gilmore, David D. (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós, Barcelona.
- Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham and London.
- Harris, Marvin (1981), *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid. (Trabajo original publicado en 1971).
- Jabardo, Mercedes (2012), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Kimmel, Michael (2008), “Los estudios de la masculinidad: una introducción”, en Carabí, Àngels y Armengol, Josep M. (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 15-32.
- Marqués, Josep Vicent y Osborne, Raquel (1991), *Sexualidad y sexismo*, UNED, Fundación Universidad-Empresa, Madrid,
- Miedzian, Myriam (1995), *Chicos son, hombres serán*, Horas y Horas, Madrid.
- Millett, Kate (1975), *Política sexual* (trad. Ana María Bravo García), Cátedra, Madrid.
- Nussbaum, Martha (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP.
- Preciado, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid.
- Pronger, Brian (1998), “On your kness; carnal kwonlegde, masculine dissolution, doing feminism”, en Tom Digby (ed.), *Men doing feminism*, Routledge, Londres, pp. 69-80.
- Prosser, Jay (1998), *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, Columbia University Press.
- Puleo, A. H. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.
- Sáez, Javier (2005), “Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos”, en Grupo de trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 137-148.
- Sapolsky, Robert (1997), *The trouble with testosterone and Other Essays*, Simon&Shuster, Nueva York.
- Scott, J. W. (2006), “El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés”, en Borderías, C. (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, pp. 13-37.
- Segal, Lynne (1990), *Slow motion: Changing masculinities, changing men*, Rutgers University Press, New Brunswick N.J.
- Segal, Lynne (2008), “Los hombres tras el feminismo ¿Qué queda por decir?”, en Carabí, Àngels y Armengol, Josep M. (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 155-177.
- Seidler, Victor (2000), *La sinrazón masculina*, Paidós-UNAM, México.
- Thomas, Calvin (ed.) (2000), *Straight with a twist: queer theory and the subject of heterosexuality*, University of Illinois press, Illinois.
- Walter, Nathasa (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexism* (trad. María Álvarez Rilla), Ed. Turner, Madrid.

# Razón y útero

## La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular

Stella VILLARMEA<sup>1</sup>

Universidad de Alcalá

### Introducción

Esta comunicación está dedicada a la reconstrucción filosófica de un fragmento de la tesis de la naturalización de la racionalidad femenina. El fragmento en cuestión relaciona el funcionamiento del cerebro (en las mujeres) con el funcionamiento del útero. En el siglo XVIII la relación entre lo que hoy en día denominaríamos “mujer, salud y cerebro” estaba teñida por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos disponibles. Las teorías médicas de aquel momento promovieron una visión de las mujeres que las situaba más lejos de la racionalidad y más cerca de la animalidad que a los varones. En concreto, la medicina ilustrada sostuvo un debate singular sobre la relación entre el cerebro de las mujeres y sus úteros. Así a la hora de valorar las capacidades racionales de las mujeres discutía si, o no, el pensamiento en las mujeres surgía del útero, dado que no estaba probado (sic) que surgiera del cerebro. Esta controversia vino a ser conocida como el debate

<sup>1</sup> Texto elaborado dentro del proyecto de investigación FILOSOFÍA DEL NACIMIENTO: REPENSAR EL ORIGEN DESDE LAS HUMANIDADES MÉDICAS (FFI2016-77755-R), Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación Orientada a los Retos de la Sociedad, Ministerio de Economía y Competitividad.

Está aceptada la publicación de una versión ampliada de este texto en: Carlos Valiente Barroso (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Síntesis, 2017.

sobre “el útero pensante”. En este debate interviene un actor inesperado: Giacomo Casanova. El famoso aventurero italiano publica una decidida defensa de las capacidades cognitivas de las mujeres y su derecho a la educación, que ha recibido hasta el momento escasa atención en los estudios especializados sobre las luchas por la igualdad de sexo y género. Mi texto rescata esta contribución de Casanova.

Al tiempo que analiza los argumentos en lucha que configuraron el debate del útero pensante, este trabajo reflexiona sobre la persistencia de ciertos tópicos seculares en la obstetricia contemporánea. De esta manera, más allá de traer noticia de ciertos momentos llamativos de la medicina y la historia de las ideas, mi mirada histórica busca profundizar en ciertas asociaciones entre el uso del cerebro y del útero que se repiten a lo largo de los siglos y parecen casi constantes conceptuales. No por haber durado siglos, son asociaciones correctas, ni hemos de admitir o desear que sigan regulando nuestras actuales prácticas sociales y políticas. En este sentido, la intención última de este trabajo es investigar las premisas patriarcales todavía ocultas que, con independencia de todos los cambios reales de paradigma y prácticas, aún permean ciertos aspectos de la obstetricia contemporánea para, una vez localizadas, contribuir a desactivarlas.

### Hipótesis de investigación: la obstetricia como genealogía o discurso sobre el origen

Este artículo trabaja con la siguiente hipótesis de investigación: la pervivencia del patriarcado está estrechamente relacionada con una cierta manera de concebir el embarazo, el parto y el nacimiento. En relación con lo que en otros lugares he denominado “el embarazo del sujeto” y “el sujeto embarazado” (Villarmea, 2015; Villarmea y Massó, 2015; Villarmea y Fernández Guillén, 2012a y 2012b; Villarmea 2009), seguimos necesitando enfoques que ayuden a resignificar las nociones de embarazo, parto y nacimiento de forma que se eviten sesgos misóginos seculares. Conforme a esta hipótesis, el ámbito del nacimiento se revela hoy día como un terreno fértil para la exploración desde la perspectiva feminista y de género.

Estoy plenamente de acuerdo con Celia Amorós y su tesis de que el feminismo filosófico necesita construir una *genealogía* que no sea patriarcal (Amorós, 2014, 11-12). Amorós reclama que la filosofía no patriarcal se implique de manera prioritaria en el estudio de los discursos sobre el origen y la procedencia que manejamos. Por mi parte, considero que el análisis de la ciencia médica de la obstetricia ocupa un papel fundamental en esta línea de investigación. No en vano, la obstetricia y sus prácticas han sido —y continúan siendo, a mi juicio— uno de los lugares clave desde los que nuestra sociedad construye *genealogía*. De ahí que mi ensayo entienda “genealogía” en su sentido literal, como un *logos* o estudio del *genos*, en donde el término griego “*logos*” remite a la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada (es decir, al “razonamiento”, “argumentación”, “habla”, “discurso” o “conocimiento”), y “*genos*” se relaciona con la raíz indoeuropea “*gen-*”, que significa “dar a luz” (como en “génesis” o “generar”). En este sentido, sostengo que el *logos* sobre el *genos* que instaura la ciencia médica de la obstetricia se erige como uno de los lugares paradigmáticos desde los que nuestra sociedad construye el discurso sobre nuestro origen o *genealogía*.

Mi investigación busca extraer los “rendimientos filosóficos” (Amorós, 2014, 12), que son a la vez sociales y políticos, de la institucionalización médica del embarazo, parto y puerperio. La obstetricia es la parte de la medicina o ciencia de la salud que trata de la gestación, el parto y el puerperio. El término deriva del adjetivo latino *obstetricius* “propio de la comadrona” y del sustantivo *obstetrix* “matrona”, que significa literalmente “quien está en frente” (de la

mujer que da a luz). Deriva también del verbo *obstare* “estar en frente de” (de donde viene también, por ejemplo, la palabra “obstáculo”). Según la hipótesis que manejo, la obstetricia es uno de los pilares en los que se apoya el patriarcado. Si la hipótesis se confirma, la crítica racional al patriarcado implica una crítica racional a la obstetricia. El análisis de la institucionalización médica del mundo del parto sería, desde esta perspectiva, una parada obligatoria de la crítica contemporánea a la razón patriarcal. A mi juicio, avanzar en la construcción de la sociedad igualitaria que queremos, exige una reforma de la ciencia y práctica de la obstetricia que consiga que esta rama de la medicina se coloque, no tanto enfrentada, en frente o del lado opuesto de la parturienta, tal y como recuerda su etimología, sino *también*, y aunque sólo sea simbólicamente, *al lado* de la embarazada y *con* ella.

Una mirada desde el género a la ciencia contemporánea que se ocupa del *genos* descubre hasta qué punto la obstetricia cumple, todavía hoy en día y con demasiada frecuencia, una importante función legitimadora del uso y abuso del cuerpo de las mujeres y del maltrato o violencia que muchas de esas personas reciben en un momento fundamental de sus biografías. Para entender este enunciado es imprescindible conocer los datos y procedimientos que muestran y denuncian los terribles efectos de ciertas concepciones injustificadas e injustificables de la mujer de parto.<sup>2</sup> La violencia obstétrica, de la que ya hay datos y estadísticas, y sobre la que incluso existen leyes, es, desde esta perspectiva, otra de las manifestaciones del patriarcado.<sup>3</sup>

Mi objetivo en este ensayo es desvelar las premisas y asunciones ocultas que aún permean muchas de las prácticas más comunes en el mundo del embarazo y del nacimiento a partir de una mirada conceptual a los comienzos de la obstetricia en el siglo XVIII. Es evidente que, como ciencia y práctica de la salud, la obstetricia del siglo XVIII guarda poca relación con la obstetricia contemporánea. De esto no cabe duda. Sin embargo —esta es justo mi tesis—, el estudio de ciertos debates comunes en la obstetricia del XVIII permite dar a luz muchos aspectos escondidos y no suficientemente visibilizados de la obstetricia contemporánea. Al margen de las cuestiones de intencionalidad y conciencia individual o corporativa, quiero recorrer el hilo conceptual que une los comienzos de la obstetricia con las prácticas actuales para, una vez localizada su trama interna, desanudarla. Contribuir a liberar la ciencia actual de prejuicios sexistas sigue siendo el objetivo central de la epistemología feminista y del feminismo epistemológico. Por lo demás, cortarle cabezas a la hidra es, bien lo sabemos, una tarea inacabada. En ello estamos.

### Razón, salud y mujer en los comienzos de la obstetricia

Sobre la naturaleza del cuerpo y la mente (o el alma) de la mujer se ha discutido desde antiguo. Es conocida la tesis de Tomás de Aquino según la cual “*tota mulier est in utero* [toda mujer es un útero]” — heredera de los planteamientos aristotélicos y los debates perennes sobre si la mujer tenía, o no, alma, y, en caso de tenerla, qué tipo de alma poseía, si era, o no, superior, completa, plena o humana; o sobre si era, o no, sólo materia. La centralidad de esta

<sup>2</sup> Reflejo estos datos en otras publicaciones, editadas o coescritas con anterioridad a este texto, y que constituyen la base empírica del análisis que por motivos de espacio no puedo incorporar aquí: (Recio, 2015), (Villarme, 2015), (Villarme, Olza y Recio, 2015), (Villarme y Massó, 2015), (Villarme, 2012), (Villarme y Fernández Guillén, 2012) y (Villarme, 2009).

<sup>3</sup> Para aproximarse al tema de la violencia obstétrica se puede consultar también: (Fernández Guillén, 2015), (Bellón, 2015), (Villarme y Guilló, 2015), (Villarme y Fernández Guillén, 2012a) y (Villarme y Fernández Guillén, 2012b).

tesis la puso de relieve Simone de Beauvoir cuando escogió esta cita como primera respuesta a la pregunta “¿qué es una mujer?” al comienzo de su monumental aportación al feminismo filosófico, *Segundo sexo*.

En el contexto histórico-cultural que equipara a la mujer con su condición corporal sexual, el primer argumento explícito a favor de la igualdad de capacidades racionales en mujeres y hombres lo construye el filósofo François Poullain de la Barre a partir de premisas cartesianas en el siglo XVII. Descartes había sostenido que los humanos eran un compuesto de dos sustancias independientes, el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*), pero no llegó a extraer las conclusiones de su tesis de la independencia de sustancias para el debate sobre la naturaleza o el alma de las mujeres. Fue su discípulo, Poullain, quien llevó el planteamiento metafísico-epistémico cartesiano hasta sus últimas consecuencias prácticas y políticas. En su libro *La igualdad de los sexos*, 1674, Poullain argumenta con plena consistencia que de la diferencia corporal entre mujeres y hombres no se puede concluir una diferencia a nivel de alma; aunque los cuerpos sean diferentes, sus cogitaciones o pensamientos no tiene por qué serlo. El argumento completo es nítido: si los humanos pensamos con el alma (no con el cuerpo) y si nuestras almas son iguales, entonces no existe diferencia entre la mujer y el hombre a nivel cognitivo o racional. Es de esta manera como Poullain utiliza la distinción radical cartesiana de dos sustancias para refutar el popular prejuicio de que las características corporales de las mujeres causan sus peculiaridades mentales. En particular, el prejuicio de que sus (supuestas) incapacidades mentales sean consecuencia de sus (diferentes) propiedades somáticas. La tesis de Poullain de que las menores capacidades intelectuales de las mujeres no pueden sostenerse por sus diferencias somáticas constituye, por derecho propio, uno de los primeros hitos en la historia de la teoría feminista.

Además de negarse a diferenciar las almas humanas en función de sus características corporales, Poullain da una explicación franca de las cuestiones de hecho. En su libro *La educación de las damas*, 1673, afirma que si el sexo femenino no posee la misma capacidad analítica que el masculino es sencillamente porque la mujer no es educada, como el hombre, para desarrollarla. La mente no opera en un sexo de modo diferente a cómo opera en el otro; al contrario, la mente de uno de los sexos es igual de capaz que la del otro o, mejor dicho, lo sería si la mente femenina fuera instruida en condiciones iguales a como se instruye la masculina. Sostiene explícitamente Poullain que la creencia de que la mujer es intelectualmente inferior, por diferente, al hombre radica en un prejuicio basado en la autoridad, la costumbre y los “intereses” masculinos. En resumen, la mujer puede desarrollar sus capacidades de pensamiento tanto como el hombre si se la educa en las mismas materias y de la misma forma que a él. La igualdad de oportunidades se convierte así en un requisito de obligado cumplimiento cuando de evaluar con justicia los rendimientos cognitivos se trata.

Como reflexiona Cinta Canterla, en su libro *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009, el “argumento de la igualdad de las almas (o en su versión secularizada, de los espíritus o mentes) se encontrará muy pronto desfasado ante los avances de la teoría médica ilustrada, que buscaba en la configuración del cuerpo la explicación de las capacidades de todo ser humano, especialmente las intelectuales, y que actualizó y dio nuevos bríos a teorías sobre la diferencia sexual que habían mantenido su vigencia desde el mundo griego” (Canterla, 2009, 44). El trabajo de Canterla nos enseña cómo, dentro del paradigma de la Nueva Ciencia, la medicina del siglo XVIII se interesó especialmente por la relación entre la constitución corporal y las capacidades humanas. Con este enfoque, las argumentaciones misóginas que relacionaban el cuerpo de la mujer —en particular, su configuración sexual y su actividad

procreadora— con sus supuestas capacidades mentales inferiores se vieron especialmente revitalizadas. Eran argumentos viejos, pero se presentaban con la nueva pátina de los descubrimientos científicos en torno a la salud. El sexismio de esta nueva ciencia y medicina quedaba oculto bajo la profusión de datos, procedimientos y estudios que arrojaban conclusiones ciertamente novedosas en muchos aspectos, pero lastradas también por prejuicios establecidos y estables en todos aquellos aspectos en los que estaban implicadas las comparativas entre sexos. La influencia de la nueva medicina ilustrada, con su enfoque empiricista centrado en aspectos fisiológicos, dejó a un lado las teorías de la igualdad entre hombres y mujeres al estilo de Poullain de la Barre para reforzar de nuevo con sus hipótesis y objetivos las teorías de la diferencia sexual. Se recupera la creencia de que las diferencias corporales, dadas por naturaleza, tenían consecuencias definitivas en los comportamientos y capacidades, y que éstas no sólo no podían cambiarse, sino que debían preservarse. Esta es la interesante tesis de la profesora Canterla: la medicina de la época se convierte así en potente fuente de legitimación de la desigualdad entre los sexos. Los tratados médicos ilustrados insisten en considerar el útero como el órgano responsable de la decadencia corporal femenina así como en la inclinación de las mujeres a la ninfomanía y al “furor uterino”. Estas ideas serían aceptadas por los pensadores ilustrados para dar lustre, con toda la credibilidad y autoridad que les imprimía el sello médico, a sus propuestas de que las mujeres debían ser educadas en la modestia y el sometimiento a una tutela externa (la del padre, primero, y la del marido, después). Lo que a su vez retroalimenta los prejuicios de los galenos.<sup>4</sup>

La Ilustración es un momento crítico en la construcción de la relación entre cuerpo y razón “femeninos” pues pone en juego la cadena de asociaciones que resultará central para los desarrollos conceptuales posteriores que quiero destacar aquí. La defensa de la perniciosa influencia del útero sobre las capacidades racionales de las mujeres tuvo una consecuencia aún más escueta: el útero hace entrar a las mujeres en caos y crisis nerviosas. La irracionalidad, sensibilidad o emotividad, peculiares y extremas en las mujeres, su característico desvarío o extravío imaginativo, eran producto y se explicaban por la sola presencia en ellas del útero. Esto refuerza la relación entre útero y locura, la misma que contiene la etimología de “histeria” y que tanto juego ha dado en la historia de la medicina y la psicología. Vemos de nuevo cómo lo que tiene que ver con la sexualidad y función reproductiva es, en el caso de las mujeres y sólo en su caso, lo que explica la calidad de sus cualidades cognitivas y su estado o salud mental. Esta insistencia en que la mujer es un ser enfermizo crónico sometido a su función reproductora es paralela con el énfasis en que el cuerpo de la mujer es fuente de irracionalidad. La mujer, con su capacidad para quedarse embarazada y sufrir las dependencias orgánicas derivadas de ello, resulta rápidamente clasificada entre los cuerpos que no logran el autocontrol máximo, paradigma de racionalidad. Los procesos de embarazo y parto se asocian con la incapacidad para controlar el propio cuerpo y levantan así otro pilar para sostener su irracionalidad.<sup>5</sup> En el espacio entre los polos de lo animal y lo humano que sustenta este paradigma, la mujer embarazada y de parto

<sup>4</sup> El ejemplo paradigmático y más influyente de conexión ideológica entre constitución uterina, minusvalía racial y educación en la sumisión, es el capítulo quinto del libro de Jean-Jacques Rousseau, Emilio o De la Educación, dedicado a la educación de Sofía, sobre el que no podemos profundizar aquí.

<sup>5</sup> De nada serviría apelar a que un cuerpo en trabajo de parto bien puede ser considerado un paradigma supremo de autocontrol. No tanto en el sentido en el que “autocontrol” se identifique con ser capaz de comportamiento modesto o contenido sino en el sentido en el que “autocontrol” se asocie con ser capaz de atravesar el dolor y realizar los pujos, por ejemplo. Pero esta reinterpretación de “autocontrol” estaba muy lejos de los planteamientos al uso.

encuentra su sitio cerca del primer polo y bien lejos del segundo.

Lo que estamos viendo es hasta qué punto la relación entre lo que hoy en día denominaríamos mujer, salud y cerebro venía teñida, en el siglo XVIII, por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos. Las teorías médicas promovieron y justificaron la consideración de las mujeres como seres próximos a la animalidad necesitados de tutela social. Los prejuicios patriarcales permearon la aproximación al embarazo, parto y lactancia hasta el punto de vincular estos estados y vivencias con el ámbito de la irracionalesidad y los trastornos mentales. Para cumplir con mi objetivo de reflexionar sobre cómo la supervivencia del patriarcado ha estado ligada directamente a la pervivencia de cierta consideración de la mujer embarazada y de parto, me gustaría diseccionar aquí uno de los debates característicos de los comienzos de la obstetricia moderna. Así, en lo que sigue, vamos a analizar la discusión que en el siglo XVIII sostuvieron dos reputados ginecólogos a propósito de lo que Giacomo Casanova, el famoso aventurero italiano, dio en llamar la polémica del “útero pensante”.

### Casanova y el debate del útero pensante

“*Lana caprina*”

El italiano Giacomo Casanova, 1725–1798, es conocido por su entretenidísima autobiografía, *Histoire de ma vie* (*Historia de mi vida*), una de las mejores fuentes de conocimiento de las costumbres y normas vigentes en la vida social europea durante el siglo XVIII. Su enciclopédica narración incorpora muchos planos de reflexión; recomiendo su lectura a quien quiera disfrutar de un vertiginoso relato, a un tiempo sincero y novelado. Casanova se hizo famoso por sus aventuras truculentas y sus relaciones con las mujeres, plenas en enredos, divertimento, escenas y quiebros. Hasta el punto que el personaje y su elegante puesta en escena ha llegado a ser sinónimo de “mujeriego” o “donjuán”.

Todos estos aspectos son conocidos y relatados una y otra vez en los estudios y referencias populares a Casanova. Menos conocida resulta, sin embargo, su defensa apasionada y lúcida de la igualdad de las mujeres y de su derecho a la educación. El mejor ejemplo de este Casanova, inserto por derecho propio en la mejor tradición feminista, lo ofrece una de sus primeras obras, aquella con la que se hizo conocido y obtuvo una inmediata y amplia repercusión.<sup>6</sup> Publicada en 1772 con el título *Lana caprina*, el texto despliega argumentos contundentes contra las posturas circundantes que sostenían la inferioridad y sumisión de las mujeres. En 2000 Francia otorgó el Premio Nacional de Traducción a una edición que recogía el texto de ambos autores junto al resto de la polémica (Casanova, 1998). En 2014 se publicó una versión en español, espléndidamente preparada por Hermida editores, con el título *Lana caprina - Epístola de un licántropo*. Será esta edición en español (Casanova, 2014) la que utilizaré en este ensayo para aproximarme al debate obstétrico en el siglo XVIII y reflexionar luego sobre algunas de sus derivas contemporáneas.

*Lana caprina* toma el título de la cita de Horacio (*Epístolas I, 18,15*): “Alter rixatur de lana saepe caprina” (Siempre hay quien discute a propósito de la lana caprina); es decir, por tonterías. O, en una preciosa traducción antigua, que cita la edición española: “Armado de mil

<sup>6</sup> Cuando Giacomo Casanova escribió la obra, ya estaba de vuelta de sus aventuras. Había sido encarcelado y expulsado de casi todas las ciudades en las que vivió, y comenzaba una nueva etapa, más sosegada. *Lana caprina* fue su primer éxito editorial: la primera tirada de 500 se agotó en quince días. Por su venta se embolsó 30 cequies de oro, una cantidad nada desdeñable para un escritor primerizo.

frívolas razones Otro por nada mueve una pendencia” (trad. J. de Burgos, Librería de D. José Cuesta, Madrid, 1844, según consta en la edición de Casanova, 2014). Preguntarse si las cabras tienen lana es, en definitiva, perder el tiempo discutiendo de manera improductiva sobre asuntos que no requieren tratamiento. (Lo que no quita que al atender a estas discusiones descubramos mucho sobre lo que las sostiene.) El título de la obra de Casanova nos orienta perfectamente sobre el sentido de su contenido: una sátira contra las diatribas de los médicos de la época y sus prejuicios sobre la supuesta falta de raciocinio que caracteriza a las mujeres.

Según cuenta la casanovista Marina Pino en el prólogo de la edición española, el escritor veneciano redactó su escrito en forma de carta tras una visita a la librería de Taruffi, en Bolonia, donde un monje bizco le había regalado dos folletos, escritos por los doctores de Anatomía, Petronio Zecchini y Germano Azzoguidi. Los dos médicos sostenían un debate sobre la naturaleza de la mujer y su útero: estaban de acuerdo en atribuir a la mujer una carencia de racionalidad, aunque divergían en los argumentos que justificaban esa conclusión. Dado que la polémica entre estos doctores es representativa del estado de la cuestión en la época, es importante entender los argumentos en lidia. En lo que sigue, presento y analizo las posiciones de estos doctores a propósito de la naturaleza del útero y sus consecuencias para la naturaleza femenina, y las comparo con la postura que respecto del debate adopta Casanova.

### *La tesis del útero pensante*

Petronio Zecchini había escrito el folleto *De geniali della dialettica delle donne ridotta al suo vero principio* (*De la naturaleza de la dialéctica de las mujeres reducida a su verdadero principio*). Este profesor de la Universidad de Bolonia comenzaba su escrito rogando que se le perdonaran todas sus faltas a las mujeres, a modo de disculpa previa por sostener, como nódulo central de su ensayo, que las mujeres dependían en todo y para todo del útero y que este órgano las obligaba a actuar al margen de su voluntad o consentimiento. El útero es, en las mujeres, su “verdadero principio”, es decir, el origen de todo su comportamiento, incluido sus pensamientos o razonamientos. De ahí que Casanova se refiera a Zecchini, lúcida y jocosamente, como el autor del folleto del “útero pensante” o “parlante”.

No está de más agradecer a Casanova que identifique al autor de la *Dialéctica reducida* con el apelativo de “*Vir fugiens*” [El hombre que huye]. El sentido de esta chanza se debe a que Zecchini había grabado, en el frontispicio o dorso de la primera hoja de su publicación, la que queda frente a la portada, y bajo el dibujo de un medallón, el siguiente dicho latino: “*Vir fugiens & denuo pugnabit*” (El hombre que huye puede combatir de nuevo]. Le parece a Casanova que “el hombre que huye” es una buena descripción de quien divaga sin cuidarse de demostrar lo que dice. (Me parece a mí también, ahora que lo pienso, que la segunda parte del dicho escogido por el galeno autor de la *Dialéctica “reducida”* es también significativa para nuestro tema: las denostaciones no demostradas son la estrategia dialéctica recurrente mediante la que los apologetas del sexism escapan gráfilmente para volver, eventualmente indemnes, a la carga.)

Según nos transcribe Casanova, Zecchini termina su libro diciendo: “O bien la mujer no piensa, o si piensa, piensa de una manera singular, y del todo suya” (Casanova, 39). El autor de la *Dialéctica de las mujeres* defiende, en definitiva, que el útero gobierna la razón femenina. En el análisis de su discurso que yo hago, su postura presenta también algunos matices interesantes. Zecchini admite que las mujeres piensan en realidad *con* la razón, pero insiste en que lo hacen *desde* el útero. Se deduce de su matización que, aunque las mujeres

utilicen en sus razonamientos *también* a la razón, el órgano responsable de sus razonamientos no es en último término su razón, sino su útero. Queda claro así que la razón es, en las mujeres, un mero medio o instrumento, y que su útero es el verdadero motor o agente causal que inicia, gobierna y explica el proceso racional (además de todos los demás comportamientos). Sin faltar a la precisión, aunque sea de manera anacrónica, se me ocurren las siguientes metáforas para ilustrar la tesis de Zecchini: el útero como origen, cuartel general, sede, centro de operaciones, campo de fuerzas o centro de influencia de toda la conducta femenina, incluidos sus comportamientos inteligentes. En las palabras de Zecchini que nos transmite Casanova: “He llamado pensador a vuestro útero, no porque le atribuya la facultad de pensar, sino porque de vuestro pensar él es el patrón absoluto, y si no es pensador porque él piense, lo es porque hace que penséis a su modo” (Casanova, 49).

Esta singular combinación, según la cual la mujer piensa con la razón pero desde el útero, permitía a sus defensores desprender la siguiente conclusión: las mujeres piensan, sí, pero piensan de una forma ciertamente peculiar. Evidentemente, y dadas las características del útero --por resumir, un órgano no especialmente diseñado para razonar--, no cabía esperar de su uso para ciertos fines un resultado espectacular. Se podía explicar así, de manera pretendidamente consistente, por qué la capacidad de pensamiento de las mujeres era deficitaria: dado que el órgano que utilizan para razonar no es el adecuado, su resultado no puede llegar a ser completamente normal, propio o correcto. La contestación a la pregunta de si la mujer piensa, es pues: sí, piensa, pero no bien. Al fin y al cabo, pensar con el vientre no es exactamente *pensar*.

Lo cierto es que un análisis con perspectiva de género muestra que el argumento de este tipo de discurso funciona, en realidad, en sentido inverso al que se nos pretende hacer creer. Puesto como primer supuesto (pues eso es en realidad la conclusión: un mero *supuesto*) que la calidad del tipo de razonamiento que emprenden las mujeres es deficitaria, se busca luego una causa que lo explique. Dicha causa se encuentra en un segundo supuesto, a saber, que las mujeres piensan con un órgano no adecuado. Dadas estas premisas, sólo queda ya asignar como órgano de pensamiento a las mujeres el único que las distingue de los hombres, a saber, sus úteros. Se completa, de esta forma, un razonamiento que no es ya sólo *ad hominem* sino, dicho en sentido plenamente estricto, “*ad feminam*”.

Nos queda por exponer todavía la consecuencia más grave de la postura de Zecchini. Al defender que el útero gobierna el comportamiento femenino, este profesor de Anatomía concluía que la mujer no es responsable de sus actos, buenos o malos, ni de sus logros o de sus fallos. En lo referido a sus acciones, la mujer depende por completo de las fluctuaciones uterinas; es pues incapaz de acción libre y racional. En este punto vemos cómo la nueva ciencia y los avances médicos contribuyeron a dar nuevo impulso a la justificación de la inferioridad y minoría de edad de las mujeres, tanto en lo referido a sus capacidades epistémicas como en lo relativo a sus consecuencias morales y políticas: como la mujer no tiene criterio propio ni es responsable de lo que hace, debe de estar bajo la tutela del varón (padre o marido).

La consecuencia más directa de esta concepción deficitaria de las mujeres consistió en impedir su acceso a la ciudadanía y prohibirles el ejercicio del derecho al voto. Las mujeres no pueden votar, se argumenta, porque no pueden despegarse de sus propias alteraciones fisiológicas para pensar en términos de la colectividad y el bien común.<sup>7</sup> Las mujeres no

<sup>7</sup> No se nos escapa que era precisamente al revés: para impedir que las mujeres tuvieran derechos había que buscar un argumento que se encontraba en su supuesta deficiencia racional producto de su configuración

tienen capacidad racional para elegir lo bueno, a nivel moral o político, al margen de sí mismas. Todo lo que ellas piensan o deciden tiene su origen y su fin en su particularidad orgánica y en el estado (fluctuante) en el que se encuentren a cada momento. A un ser cambiante y sin criterio no hay por qué dejarle opinar sobre las cuestiones importantes de la vida social y política en común. En el caso de los varones, en cambio, no se establece ningún tipo de argumento paralelo: no se supone ni se concibe que los varones puedan estar determinados por sus condicionantes corporales a la hora de pensar, decidir o actuar. En ellos, la razón se desprende de las cambiantes peculiaridades individuales, y es capaz de autonomía. De ahí que puedan, y deban, participar en la discusión pública sobre el bien común que se concreta en el derecho al voto.

Este contraste entre las capacidades femeninas y masculinas del uso de la razón lo exponen prolífica y expresamente pensadores ilustrados de la talla e influencia de Rousseau y Kant. Todo esto es suficientemente conocido en los estudios feministas de la historia de la filosofía y sobre ello no es necesario abundar aquí.<sup>8</sup> Mi interés en este escrito es otro: perseguir la traducción de esos mismos argumentos en los textos médicos de la época y comprobar hasta qué punto la justificación médica vino a reforzar las declaraciones filosóficas con la credibilidad y autoridad que otorgaba la nueva ciencia.

Volvamos entonces al debate entre doctores que venía exponiendo.

#### *La tesis de la fuerza vital o del animal útero*

El segundo doctor en Anatomía, Germano Azzoguidi, había publicado el librito *Lettres de Madame Cunégonde de B (Bologne) écrits à Madame Paquette de Ferrara* (*Cartas de Madame Cunegunda de Bolonia a Madame Paquette de Ferrara*), como respuesta crítica a su oponente. En su texto Azzoguidi señala que el cuerpo de la mujer contiene un “animal”: su propio útero. Para entender la descripción del útero como un animal, conviene recordar que identificar todo lo relacionado con la sexualidad y la capacidad de procreación, en las mujeres, con la animalidad era una tesis extendida en el siglo XVIII, que venía de antiguo y seguirá vigente en el siglo posterior. No por ello deja de sorprendernos el paso adelante en esta dirección que da el doctor Azzoguidi, al postular no sólo que cierto órgano sexual de la mujer *se comporte* de forma animal, sino que ese órgano *es*, directamente, un animal. Sin comentar nada en este sentido, y posiblemente por las connotaciones entre animalidad, fuerza y vitalidad, Casanova se refiere a la posición de Azzoguidi en su escrito como a la tesis de la “fuerza vital”.

A pesar de la desafortunada asociación del útero con un animal, lo cierto es que Azzoguidi sostiene que el útero no tiene ningún poder sobre el razonamiento femenino. Lo más relevante de su posición está en el argumento con el que apoya su posición: el útero no puede ser causa de los pensamientos de las mujeres *porque* no existe conexión anatómica entre ambos “vasos”. En efecto, la anatomía de la época no había podido encontrar ninguna conexión orgánica entre útero y cerebro y se consideraba ya lo bastante sofisticada como para invalidar una supuesta relación causal entre ambos. Los hechos se mostraban tozudos y la acción a distancia debía descartarse. Con una lógica científica impecable, Azzoguidi critica a Zechini que es imposible que las mujeres piensen con el cerebro desde el útero si no existe conexión anatómica entre los órganos.

orgánica.

<sup>8</sup> Lo he analizado con más detalle en (Villarmea, 2005) y (Villarmea, 2004).

Resulta significativo subrayar que, aun cuando Azzoguidi rechaza el origen uterino del pensamiento, lo hace *sólo* porque no había podido encontrar vasos comunicantes entre los órganos. En efecto, Azzoguidi se opone a Zecchini, no porque no tenga ningún sentido pensar que las mujeres, a diferencia de los varones, piensan con, o desde, sus órganos sexuales, sino simplemente porque no se había encontrado enlace orgánico alguno que justificara la acción causal. Lo que llama la atención es que Azzoguidi no se cuestione en ningún momento lo absurdo de postular tal conexión o, en cualquier caso, de postularla sólo en el caso de las mujeres. Casi parece que no le terminaría de resultar extraño que, llegado el momento y con una anatomía más desarrollada, se pudiera encontrar la relación anatómica. Y que es sólo debido a que todavía no se ha encontrado, que no podemos concluir la relación. De nuevo, la cuestión no es (sólo) si o no hay relación entre los órganos sexuales y los cerebrales, sino por qué se discute si la hay en el caso de un sexo, pero no en el del otro.

Azzoguidi despliega también un último argumento contra su colega Zecchini: le reprocha que diga que la mujer piensa con el útero porque, afirma, esta tesis es una contradicción conceptual. El útero no piensa; lo único que piensa es el cerebro. Si la mujer piensa, ha de hacerlo con el órgano destinado por la naturaleza a ello, es decir, con el cerebro. Dado que lo único que puede pensar es el cerebro, si la mujer piensa, ha de hacerlo, en cualquier caso, *también* con el cerebro. Ya vimos que en realidad Zecchini estaba de acuerdo: pensar con el útero no es exactamente pensar, es pensar sólo por aproximación. En realidad, lo que ocurre es que la mujer no piensa bien, que es tanto como decir que no piensa.

Vemos entonces que la pregunta que está todo el rato en el aire es la misma que daba lugar al debate: si la mujer piensa o no piensa. El debate que con gran despliegue dialéctico se estaba sosteniendo era dilucidar si o no las mujeres piensan y, en caso de respuesta afirmativa, decidir qué órgano utiliza para pensar. Pues sólo en caso de que se concluya, admita o decida que sí piensa, tiene sentido la tarea de investigar con qué órgano piensa. En resumen, el debate entre estos dos doctores de Anatomía por la Universidad de Bolonia reproduce los prejuicios de salida y de llegada de la misoginia del momento: Zecchini defiende que el útero gobierna el comportamiento femenino y que, por lo tanto, la mujer es incapaz de acción libre y racional; Azzoguidi critica la tesis de que el útero regule la razón pero su postura no termina de desprenderse de la corporalización o naturalización de la concepción femenina, al atender exclusivamente a la cuestión de la existencia o no de conexión física entre órganos.

Como he indicado anteriormente, este tipo de controversia es deudora directa de las discusiones perennes sobre si la mujer tiene o no alma. El debate médico que hemos expuesto es representativo de la trasposición, al nuevo terreno científico de la medicina que se construye en el siglo XVIII, de premisas sexistas centrales a los discursos y prácticas patriarcales que venían existiendo y siendo influyentes desde antiguo.

### *La fuerza de la educación vs. la influencia uterina*

Como bien resume Marina Pino en el prólogo a *Lana caprina*, “ya tenemos la teoría del útero que piensa por las mujeres y la teoría de que el útero femenino es un animal que no puede pensar por ellas por no tener un canal propicio para hacerlo. Aunque tal vez si lo tuviera...” (Casanova, 16). En este contexto, ¿qué es lo que aporta Giacomo Casanova al debate? ¿Qué es lo que persigue al reproducir y comentar la controversia entre doctores? La respuesta a ambas cuestiones es nítida: Casanova se burla por entero de este tipo de discusiones; de ahí el título de su obra, “lana caprina”. Debatir si las mujeres piensan o no con el útero le parece estúpido. Lo que no quita para que considere importante, y divertido,

desmontar las bases de la polémica. Su inteligente burla de las posiciones nos pone en la pista del otro camino conceptual que transitó el siglo XVIII en relación con la igualdad de derechos: teorizar e intentar llevar a la práctica la universalización de las potencialidades humanas, más allá de las distinciones entre sexos, razas, condiciones sociales o de salud. Lo que vamos a ver es la apasionada y lúcida contribución de Giacomo Casanova a un capítulo central de esta universalización: la igualdad de derechos entre mujeres y varones.

Casanova analiza todo el debate, premisas y conclusiones incluidas, para centrarse especialmente en el primero de los contendientes, el que considera a las mujeres “úteros parlantes”, por ser el que impulsa la discusión. El seductor aventurero localiza con facilidad los absurdos e injustificados prejuicios sexistas en que se basan las ideas de los médicos cuando pretenden establecer diferencias intelectuales y de carácter entre los sexos a partir de diferencias anatómicas. Nuestro italiano ridiculiza el debate con argumentos en cierto modo parecidos a los que he expuesto en los párrafos anteriores, y desde luego sabrosos, como cuando dice: “La mujer tiene un útero y el hombre tiene el esperma, y esta es toda la diferencia; pero si pensar es propio del alma y no del cuerpo, ¿por qué va a buscar este señor médico el útero en las mujeres más que el esperma en el hombre?” (Casanova, 52).

Casanova se adelanta incluso a una posible réplica que dijera que, si bien “pensar es una propiedad del alma, el alma depende del cuerpo en una grandísima cantidad de impresiones y afectos, por lo que no será imposible que el útero dé esa cantidad a las mujeres y que las conformen como almas pensantes de modo diferente a las que habitan cuerpos masculinos” (Casanova, 52). Para contestar esta posible objeción, Casanova imagina una mujer que dijera:

Sostengo, adoptando la misma doctrina que el adversario que, si es verdad que por esta razón mi útero provoque alteraciones en mi facultad de pensar, de tal modo que me constituya en pensadora diferente del hombre, resultará que el esperma tendrá tal fuerza en el hombre que lo obligará a pensar conducido por las afecciones espermáticas, y de un modo totalmente único y distinto de la mujer. Ahora si le damos forma a esta conclusión, terminaremos estableciendo que la mujer piensa como una mujer y que el hombre piensa como un hombre. *Pierre danse mieux que Jean, Jean danse mieux que Pierre, ils dansent bien tous deux.* [Pierre baila mejor que Jean, Jean baila mejor que Pierre, bailan bien los dos]. Pero si examinamos el hecho sin querer agudizar el ingenio para establecer teorías, encontraremos que el hombre y la mujer piensan del mismo modo. Y lo que el infamador de úteros denomina diversidad dialéctica, no es otra cosa que alguna diferencia en las inclinaciones, en los deseos, en las pasiones; y estos no cambian de ninguna manera el modo de pensar, por lo que toda su doctrina sobre el útero es una teoría física vergonzosa que queda reducida a una desagradabilísima conclusión (Casanova, 52-53).

Me parece importante señalar que el hecho de que sea una mujer la interlocutora que contra-argumenta con sólida lógica una réplica como la anterior —es decir, que sea ella quien se apropiá de la lógica del “infamador de úteros” para darle justamente la vuelta—indica, incidentalmente, hasta qué punto la mujer utiliza (y puede utilizar) la misma lógica que su interlocutora. Poner en boca de una mujer las anteriores palabras es otro recurso estilístico mediante el que Casanova defiende que la mujer piensa (y puede pensar) de la *misma* manera que un varón.

En cuanto a la tesis del ánimal-útero del anatomista Azzoguidi, Casanova lidia con ella, por ejemplo, en el siguiente párrafo satírico, que reproduzco completo:

Extraordinariamente dura habría sido la condición de las mujeres, si además de todas las incomodidades que soportan a causa de nuestro despotismo y de la debilidad de su sexo y de los

deberes que han acordado y estipulado con la naturaleza y con las familias en cuanto entran en la sociedad civil, encima el Creador les hubiese dado un animal interno llamado útero, el cual, no contento con tener una cantidad de caprichos de orden material, quisiera además empadronarse de su cabeza, y dentro de su cabeza de ese punto de fuerza central donde reside el alma y desde el cual transmite a todas las sensaciones vitales en todas las partes del cuerpo los efectos de sus pensamientos. Las mujeres presas de este útero tirano no tendrían posibilidad de merecer ni desmerecer, estarían privadas de todo carácter de la sociedad humana, dignas de desprecio, e incapaces de cualquier acción razonada, ya que no se les podría confiar nada sin haber examinado antes el estado de esa víscera suya, excesivamente singular. Si eso fuera así, convendría decir que ellas no son de verdad de la especie del hombre, sino una imperfecta producción de la naturaleza que no les habría dado a ellas en patrimonio más que la apariencia del raciocinio y nada más (Casanova, 69-70).

Obviamente, estar presas de un útero tirano fuera una situación extraordinariamente dura o injusta para las mujeres no invalidaría que pueda ser la situación real. Lejos de caer en ese tipo de error lógico, la fuerza de esta llamada a la sensatez de Casanova reside en su apelación a la necesidad de reconocer que, quien sostenga que un animal interno se apodera del cuerpo y la mente de las mujeres, ha de estar dispuesto a privar a las mujeres no sólo de capacidad de acción voluntaria y razonada sino también, de pertenencia a la misma especie que el hombre. Habría de estar dispuesto a sostener (esto es, a probar), pues, que las mujeres son una producción fallida de la naturaleza (y del Creador) en la medida en la que, en ellas, la apariencia de raciocinio y humanidad sería sólo eso, *apariencia*. Y eso, le parece a Casanova, no pueden pretender haberlo *probado* dos simples galenos. Como se puede apreciar, el desenmascaramiento de los prejuicios sexistas que anidan tras el velo científico es el golpe de efecto dramático con el que Casanova impugna las ganas de discutir sobre la “lana caprina”; si las mujeres tienen o no un animal por víscera es tan necio como divagar sobre si las cabras tienen o no lana. (Dicho sea entre paréntesis, que sea estúpido no quita que se haya hecho ni que el hacerlo haya tenido repercusiones. A las cabras no les afectan las discusiones sobre necesidades; a las mujeres sí nos ha afectado, y mucho, lo que sobre nosotras se ha “debatido”.)

A mi juicio, más interesante aún que su divertida crítica es la explicación que aporta Casanova de las causas que conducen a la situación actual. Casanova sostiene que la mujer y el hombre están ambos condicionados por la educación y el papel social, y que éstos son el verdadero origen de su comportamiento: “El hombre se acostumbra desde niño a enfrentarse y atacar para defenderse de quien quiera oprimirlo, y con sangre fría va a la guerra a derramar sangre, y desafía en duelo a un competidor al que mata o que lo mata sin cólera. La mujer ... no sabe qué es ir a la guerra, y sus duelos son combates de palabras; está educada así, y por la fuerza de la educación está reducida a admirar la valentía del hombre sin poder concebirla ni imitarla” (Casanova, 54-55).

El problema de la diferencia de raciocinios entre varones y mujeres no radica en la constitución sino en el contexto. En sus palabras: “La educación y la condición de la mujer son los dos motivos que la hacen diferente de nosotros en su organismo; y nuestra educación y condición son los dos motivos que nos hacen diferentes en nuestra lógica. El hombre tiene todo en su poder y la mujer sólo posee lo que le ha donado el hombre” (Casanova, 54). Los pensamientos de las mujeres son el resultado de lo que han aprendido, no el efecto de la influencia uterina: “La mujer no estudia teología, ni el alma, ni la otra vida, ni la posibilidad de la existencia de la espiritualidad pura, sólo hace lo que le dijeron los buenos pedagogos. El hombre, con el estudio, agudiza el ingenio y alcanza a

comprender todos los misteriosos dogmas, al mismo tiempo que establece el motivo por el cual no puede ilusionarse al afirmar que ha llegado a comprenderlos” (Casanova, 56). Su conclusión es firme: las mujeres piensan con la cabeza, igual que los hombres, pero no tienen más raciocinio que el que han podido desarrollar.

A Casanova no se le escapa que si la mujer está determinada por algo no es por su útero sino, sobre todo, por la educación que recibe y por su distinta condición social. Como resume con firmeza al final de su escrito: una mujer “educada bajo unas condiciones, piensa de una manera y bajo otras condiciones diferentes pensaría de otra forma” (Casanova, 64). Esta tesis entronca con la tesis de Poullain de la Barre que vimos al comienzo de este ensayo, según el cual no es que la mente funcione de manera diferente según su sexo, sino que la mujer no desarrolla las mismas capacidades racionales que el varón porque no es educada en igualdad de condiciones que él. A esta misma conclusión llega también el italiano al desacreditar con ironía los pensamientos retrógrados de esos anatomistas que, en pleno Siglo de las Luces, continuaban reproduciendo los prejuicios discriminatorios que la sociedad de la época tenía de las mujeres.<sup>9</sup>

Giacomo Casanova está por derecho propio, me parece a mí, entre los pocos autores ilustrados (Mary Wollstonecraft, Theodor von Hippel, Choderlos de Laclos, Condorcet y Olympe de Gouges ofrecen otros testimonios) que vieron el atraso de la mujer como un problema social cuya causa es la falta de educación. En sus textos y vidas encontramos los orígenes del feminismo teórico. Casanova deja claro en su escrito que era partidario de las ideas más igualitarias, también propias de su tiempo. Entre tanto, y por el contrario, la mayoría de sus contemporáneos (Rousseau y Kant, paradigmáticamente) seguía confundiendo efectos con causas y atribuyendo deficiencias intelectuales, incluso patologías mentales, a una pretendida condición natural. La falacia naturalista les impide reconocer el origen social del problema al igual que les permite legitimar su ceguera.

Merece la pena leer *Lana Caprina*, tarea en la que, tal y como Casanova mismo nos indica, no emplearemos más que “una tarde”. Su librito, redactado con una lógica vibrante, un sano sentido común y un entretenido buen humor, transmite a quienes lo leen hoy, la diversión, el ingenio y el sarcasmo con el que todavía hemos de burlarnos de quienes se creen superiores a nosotras. Tampoco está de más apuntar, para recordarlo, el apelativo directo con el que se refería a ellos Casanova: los “antiuterinos”.

### **Las “cuestiones uterinas” en la obstetricia contemporánea**

Llegamos al final del análisis conceptual que he desarrollado en este ensayo a propósito de una de las corrientes influyentes de nuestra historia de las ideas. “Bien, bueno,” —se preguntará la lectora o lector— “pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la obstetricia contemporánea? Los modernos, ya se sabe, ¡decían *unas cosas...*! Todo esto forma parte de la historia del pensamiento y la medicina pero carece de relevancia en nuestro presente. ¿O no?” Eso es precisamente lo que tenemos que valorar: si, o no, ciertas asociaciones siguen influyendo en los esquemas conceptuales que hoy en día empleamos.

<sup>9</sup> A la postura general que he defendido en este ensayo se le podría contra-argumentar que el uso de muchas expresiones por los médicos del XVIII es siempre metafórico. Desde esa posición se concluiría, por ejemplo, que no se debe leer la metáfora del útero como animal de manera literal. Por mi parte recordaría que las metáforas que se utilizan para las mujeres son muy distintas que las que se usan para los varones. Y que en el caso de los hombres, los médicos no se dedican a buscar metáforas para describir su (falta de) racionalidad ni el origen de la misma.

Deberíamos tomar en serio la historia de las ideas que nos precede. La consideración de las mujeres como seres enfermizos a nivel fisiológico y mental fue el hecho previo que permitió caracterizar luego el funcionamiento del útero de forma precisamente contradictoria al funcionamiento racional. Recordar este hecho y sus consecuencias nos ayudaría a detectar restos ideológicos, conceptualmente activos, en algunos discursos y prácticas obstétricas.

Las recientes denuncias por violencia obstétrica y el debate que han generado ponen sobre la mesa las cifras de la frecuencia excesiva con que las prácticas obstétricas se saltan parámetros básicos de las leyes, estrategias de atención o protocolos sanitarios, tal y como vienen denunciando instituciones sanitarias internacionales y nacionales, recogidas en (Recio, 2015; Fernández Guillén, 2015; Bellón, 2015). En este sentido, me gustaría pensar que la reconstrucción histórica que he desarrollado en este trabajo sobre los antecedentes de la obstetricia arroja cierta luz sobre nuestra aproximación actual a las “cuestiones uterinas”. La tesis del choque entre naturaleza y cultura, respaldada por la medicina y filosofía de la modernidad, sostenía que la condición femenina era deficitaria, débil y enfermiza porque estaba controlada por su función reproductiva. Conviene reflexionar despacio sobre si esta idea —la de que la mujer es un ser enfermizo e irracional en manos de su función reproductora— sigue vigente en parte de la obstetricia actual; investigar si es una de las razones por las que la mujer embarazada y de parto es considerada, y tratada, como *paciente*, más que como usuaria, en nuestros sistemas de salud. O si explica, al menos en parte, por qué el embarazo y el parto siguen siendo abordados, a nivel conceptual y práctico, como *enfermedades*, cuando son en realidad estados fisiológicos, no patológicos.<sup>10</sup> O si tiene que ver con la extendida costumbre, a decir de tantos testimonios disponibles, de tratar a la mujer embarazada y de parto como si de un simple *contenedor* se tratara.<sup>11</sup>

Para quien conoce la historia de las mujeres y las teorías feministas que la iluminan, hay demasiadas asociaciones implícitamente activas en los discursos y prácticas obstétricos que se escuchan y viven hoy en día. Detectar estos encadenamientos nos evitaría continuar cometiendo, todavía hoy, ciertos errores lógicos que a su vez ponen en marcha prácticas obstétricas en absoluto justificables desde una medicina basada en la evidencia (por no hablar de su imposible justificación desde el nuevo paradigma de una medicina personalizada o centrada en el paciente). El desarrollo de estas cuestiones contemporáneas se publicará en una versión ampliada de este texto en (Villarmea, en prensa).

## Referencias bibliográficas

- Amorós, Celia (2014), *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos.
- Bellón, Silvia (2015), “La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica”, en S. Villarmea y E. Massó (eds) *Dilemata*, “Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades”, 7, 18.
- Canterla, Cinta (2009), *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.

<sup>10</sup> De hecho, sólo recientemente se logró que el *permiso de maternidad* fuera un “permiso” y no una “baja” laboral, con lo que ello implica a nivel simbólico y laboral.

<sup>11</sup> Lo que viene al caso también respecto a las invasivas defensas simplistas de las maternidades subrogadas o vientres de alquiler.

- Casanova, Giacomo (2014), *Lana Caprina – Epístola de un licántropo*, traducción de M. Pepa Palomero y prólogo de M. Pino, Madrid, Hermida editores.
- Casanova, Giacomo (1998), *Lana Caprina, Une controverse médicale sur l'uterus pensant à l'Université de Bologne en 1771-1772*, edición de P. Mengal, París, Honoré Champion.
- Fernández Guillén, Francisca (2015), “¿Qué es la violencia obstétrica? Algunos aspectos sociales, éticos y jurídicos”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds.).
- Recio, Adela (2015), “La atención al parto en España: Cifras para reflexionar sobre un problema”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds.).
- VillarMEA, Stella (2015), “Normatividad y praxis en el uso emancipatorio del lenguaje: Aproximación desde la certeza en Wittgenstein”, en D. Pérez Chico y J. V. Mayoral (eds.) *Wittgenstein y Sobre la Certeza: Nuevas perspectivas*, México, Plaza y Valdés.
- VillarMEA, Stella y Guilló, Nuria (2015), “Epistemología en situación”, en L. M. Branciforte (ed.) *La guillotina del poder*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 223-241.
- VillarMEA, Stella y Massó, Ester (eds.) (2015), "Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades", número monográfico de *Dilemata*, 7, 18.
- VillarMEA, Stella; Olza, Ibone; Recio, Adela (2015) “El Parto es Nuestro: El impacto de una asociación de usuarias en la reforma del sistema obstétrico de España”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds.).
- VillarMEA, Stella y Fernández Guillén, Francisca (2012), “Sujetos de pleno derecho. El nacimiento como tema filosófico”, en E. Pérez Sedeño y R. Ibáñez Martín (eds.) *Cuerpos y diferencias*, México, Plaza y Valdés, pp. 103-127.
- VillarMEA, Stella (en prensa), *Razón y útero: el debate ilustrado y la obstetricia contemporánea*, en C. Valiente (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Madrid, Síntesis.
- VillarMEA, Stella (2012), “Innovación conceptual y activismo: A propósito del parto y del nacimiento normal”, *Revista Ob Stare*, “Parto y nacimiento normal”, 20, pp. 11-17.
- VillarMEA, Stella (2009), “Rethinking the origin: birth and human value”, en J. Yan y D. Schrader (eds.) *Creating a Global Dialogue on Value Inquiry*. Nueva York, Edwin Mellen Press, pp. 311-329.
- VillarMEA, Stella (2005), “Good, Freedom, and Happiness: Kantian Approach to Autonomy and Cooperation”, en E. de Sotelo (ed.) *New Women of Spain: Studies of Feminist Thought*, Münster, Lit, pp. 244-256.
- VillarMEA, Stella (2004), “En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de género”, *Éndoxa, Series Filosóficas*, 18, pp. 321-336.
- VillarMEA, Stella y González Castán, Óscar (2003), *Las direcciones de la mirada moral*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 1-234.

