

ISSN 1853 - 0451

año 4, volumen 1

2013



ARTIFICIUM

Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual



SECCIÓN I: DOSSIER

argucias del derecho y la ciudad

SECCIÓN II

paisajes conceptuales

SECCIÓN III

cartografías de la cultura

SECCIÓN IV

notas de investigación

SECCIÓN V

reseñas bibliográficas

Es una revista electrónica de carácter multidisciplinar que busca abrir espacio editorial a aquellos trabajos relacionados con los estudios culturales en Iberoamérica y la práctica de la historia conceptual en el campo de las ciencias sociales y humanidades. Su finalidad es favorecer ejercicios de debate y pensamiento crítico en diálogo con las actuales formas en las que se expresa el pensamiento social contemporáneo. Se trata de una revista seriada con una periodicidad anual.

EDITORIAL

DIRECCIÓN

Ángel Octavio Álvarez Solís
(Centro de Investigación y Docencia Económicas, México)

CO-DIRECCIÓN

Mariela Elizabeth Coronel
(Universidad Nacional de Salta, Argentina)
Carolina Bruna Castro
(Universidad de Chile)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Daneo Flores Arancibia
(Pontificia Universidad Católica de Chile)
José Luis Egío García
(Universidad de Murcia, España)
Andrea Escobar Salinas
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Alejandro Nava Tovar
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Marcos Andrade
(Universidad de Chile)
Sebastián Figueroa
(Universidad de Chile)

DISEÑO GRÁFICO Y MAQUETACIÓN

Israel Grande-García
(Universidad Nacional Autónoma de México)

CONSEJO ASESOR

Alberto Moreiras
(Texas A&M University)
Alfonso Galindo Hérvás
(Universidad de Murcia, España)

Ambrosio Velasco Gómez
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Angela Ramírez
(Artista Visual)
Antonio Rivera García
(Universidad Complutense de Madrid)
Bernard Vincent
(Ecole de Hautes Etudes de Paris, Francia)
Carlos Hernández Mercado
(Centro de Investigación y Docencia Económicas, México)
Diego Alejandro Mauro
(Universidad Nacional del Rosario, Argentina)
Elías José Palti
(Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)
Giacomo Marramao
(Università di Roma III, Italia)
Gustavo Leyva Martínez
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Jesús Rodríguez Zepeda
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)
José Luis Villacañas Berlanga
(Universidad Complutense de Madrid)
Luis Ramos Alarcón
(Universidad Autónoma de la Ciudad de México)
María Pía Lara Zavala
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Mario Magallón Anaya
(Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe)
Miguel Ángel Quintana Paz
(Universidad Europea Miguel de Cervantes, España)
Miguel Orellana Benado
(Universidad de Chile)
Oscar Ariel Cabezas
(British Columbia University)
Sergio Villalobos-Ruminott
(University of Arkansas)



ARTIFICIUM: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual
Año 4, Vol. 1 (2013)

CONTENIDO

I Dossier: Argucias del derecho y la ciudad

- 4 **CONTRA EL USO DE LA RETÓRICA EN EL DISCURSO PÚBLICO. A PARTIR DE HOBBS**
Ermanno Vitale
- 19 **DERECHO, MORAL Y LA EXISTENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS**
Robert Alexy
- 34 **URBANO, MÁS-QUE-URBANO**
Mario Perniola
- 41 **GUSTAV RADBRUCH Y LAS LEYES INJUSTAS ¿RESULTAN CONTRAPUESTAS SUS POSTURAS PREVIAS Y POSTERIORES?**
Stanley Paulson

II Paisajes conceptuales

- 58 **CONCEPTOS QUE HICIERON HISTORIA NACIÓN, PROVINCIA Y REGIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA DE JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE**
Elias Zeitler
- 77 **LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL REALISMO. HISTORICIDAD DEL CONCEPTO**
Ernesto Cabrera García
- 90 **LOS LENGUAJES POLÍTICOS Y EL ARTE DE LEER**
Angel Octavio Alvarez Solís
- 108 **HACIA UNA DEFINICIÓN INCLUSIVA DE CULTURA: EL CASO DE CULTURA EN LOS ANIMALES NO HUMANOS**
Israel Grande-García

III Cartografías de la Cultura

- 122 **WILLIAM SPANOS, LA GUERRA EN VIETNAM Y EL FIN HUMANISTA DE LA EDUCACIÓN**
Oscar Ariel Cabezas

- 145 **JOSEPH ROTH: EL ECO MISERABLE DE UNOS PASOS VACILANTES**
Juan Francisco Yedra Aviña
- 152 **EL LIMBO, LA GULA Y LA DESMESURA LOS TRES CÍRCULOS DE LA BIBLIOTECAPERSONAL DE HOMERO ARIDJIS**
Laurence Pagacz
- 161 **SANTIAGOPOLIS. UNA MIRADA A SANTIAGO DESDE DE LOS ESTUDIOS CULTURALES**
Jessenia Chamorro Salas

IV Notas de investigación

- 172 **EL TRABAJO EN LA ERA NEOLIBERAL: ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN A TRAVÉS DEL TRABAJO**
José Ricardo Bernal Lugo
- 190 **JACK KEROAC, LA VANIDAD DE LOS DULUOZ Y REVISIONISMO CRÍTICO**
Juan Arabia
- 192 **DOUBLE SHOT, GUILT-FREE LATTE THE FAIR-TRADE MOVEMENT AND THE COFFEE MARKET**
Eduardo Porretti

V Reseñas bibliográficas

- 204 **POSTSOBERANÍA: ACONTECIMIENTO Y MATERIA [RESEÑA DE OSCAR ARIEL CABEZAS, POSTSOBERANÍA. LITERATURA, POLÍTICA Y TRABAJO]**
Felipe Larrea
- 209 **OTTMAR ETTÉ, VIELLOGISCHE PHILOLOGIE. DIE LITERATUREN DER WELT UND DAS BEISPIEL EINER TRANSAREALEN PERUANISCHEN LITERATUR**
Alejandro Viveros Espinosa

**DOSSIER:
ARGUCIAS DEL
DERECHO Y LA CIUDAD**

CONTRA EL USO DE LA RETÓRICA EN EL DISCURSO PÚBLICO. A PARTIR DE HOBBS

Ermanno Vitale

Università Della Valle D'Aosta

Todo el significado de la reflexión hobbesiana parece ligado a la consideración del conflicto político que se manifiesta en la historia de la humanidad, y a la consecuente tentativa de ponerle remedio mediante la fundación de la ciencia política, cuya paternidad reivindica Hobbes. Todo esto, transferido análogamente al plano del conocimiento de la naturaleza, puede inducirlo a una valoración negativa sobre la capacidad humana de conocer la realidad natural, que se presenta, precisamente, como un conjunto desordenado de percepciones, pero impulsándolo, al mismo tiempo, a no abandonar la vía de la explicación científica de los fenómenos. Pues tal vía es, no obstante, la única que permitirá al hombre no sólo dominar la naturaleza, sino también comprender plenamente la esfera ético-política. Esta observación se confirma y precisa en referencia a las afirmaciones específicas sobre las causas de la discordia que ha atormentado

la historia de las sociedades humanas. Hasta ahora la filosofía en su conjunto ¿contribuyó a resolver los conflictos y las discordias, a resolver el problema político fundamental –la convivencia pacífica de los ciudadanos en el Estado— o al contrario, ha sido una fuente adicional de disputas y guerras? El veredicto de Hobbes es clarísimo:

‘Ahora, en cambio, la guerra, con las armas o con la pluma, es continua: no se sabe hoy nada más de lo que no se sabía alguna vez del derecho o de las leyes naturales; cada partido defiende su propio derecho atrincherándose en teorías filosóficas; algunos elogian y otros censuran la misma acción [...] todo esto es un signo bien claro de que los escritos publicados hasta hoy por los filósofos morales han servido muy poco al conocimiento de la verdad’ (De Cive, 1959, pág. 60).

Reflexiones análogas sobre el estado del saber y sobre sus consecuencias prácticas se encuentran en la *Carta Dedicatoria* de los *Elements* y, ampliadas a tal punto

de constituir la cuarta parte (cuyo título, *El reino de las tinieblas*, es de por sí bastante significativo) en el *Leviathan*. El claro rechazo del saber tradicional, enseñado en las universidades, no tiene en Hobbes un carácter eminentemente teórico sino político: la metafísica, la antropología, las doctrinas morales y políticas han fracasado sobretodo en tanto no han sabido proporcionar el dispositivo conceptual idóneo para realizar aquella condición indispensable al hombre para disfrutar los beneficios concedidos por la vida terrena, a saber, una convivencia ordenada y pacífica. Por el contrario, aquello que Hobbes define como el «saber dogmático» ha sido una fuente ininterrumpida de discordias, luchas, matanzas. A partir de estas reflexiones surge, en primer lugar, la preocupación casi obsesiva de purificar la filosofía de todas aquellas figuras retóricas e imágenes literarias que enturbian las premisas y el desarrollo del razonamiento; en segundo lugar –y este es el paso decisivo— Hobbes constata como propio de aquellas filosofías, cuyo común denominador lo constituye el afirmar la existencia de un orden natural (que la mente humana puede por lo tanto conocer), que no hayan logrado proponer soluciones eficaces para resolver el problema del conflicto, o si se quiere, del orden, al interior del mundo humano.

La confianza en un orden ético-estético del universo, que se traduce en una

confianza paralela en un orden que regula el ámbito más estrecho de las relaciones humanas, llega, así pues, a faltar: de aquí la necesidad de un cambio de perspectiva, de una inversión de perspectiva que se realiza colocando una visión del mundo extremadamente incómoda desde el punto de vista teórico, pero con seguridad liberada de presupuestos fantásticos, causas primeras de la interminable diatriba filosófica y política. Se trata en suma, frente al fracaso de los sistemas filosóficos más ambiciosos, de ponerse voluntariamente en la peor condición –examinando sobre la base de la hipótesis menos pretenciosa del desorden natural y del conflicto originario si y cuáles pasos sea posible cumplir para la realización última de las condiciones indispensables para una vida social ordenada y pacífica. De la propia consideración acerca de la función del saber científico nace el rechazo de las posiciones sofísticas o escépticas. Si hasta ahora la filosofía ha fallado en su principal objetivo, sigue siendo de cualquier manera la única vía para perseguir el propósito mismo, si finalmente se entiende de modo correcto: la ciencia no es retórica, no tiene por objetivo la victoria en contiendas privadas, no tiene funciones puramente consolatorias, ni es cosa vana o improductiva, si procede iluminada por su finalidad y según un justo método.

Esta última consideración —la definición de un método correcto— abre la discusión a un horizonte parcialmente nuevo. Hasta ahora, en efecto, el análisis se ha detenido en el papel orientador del problema político en su dimensión negativa —el conflicto— que ha guiado la sustitución de la perspectiva sobre el mundo, desde la afirmación de un supuesto orden natural a la tesis opuesta de la incognoscibilidad de tal orden, y, en consecuencia, la crítica del saber tradicional en su conjunto. (Pero) Más, de la política, parece provenir la presencia orientadora también en un sentido positivo, en la indicación del recto método a seguir para que la filosofía, en cada una de sus ramas, persiga su verdadero objetivo, el bienestar y la seguridad del género humano. La admiración hobbesiana por el *mos geometricus* tiene el sabor de la política: «si se conociera(n) con igual certeza las reglas de las acciones humanas como se conocen las de las magnitudes en geometría, sería erradicada la ambición y la envidia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo en torno a lo justo y a lo injusto»¹. El saber matemático es por tanto «el óptimo modelo de la verdadera lógica», el paradigma a aplicar a todas las disciplinas para elevarlas finalmente al rango de ciencias. Pero ¿por

qué razón profunda puede la geometría pretender el papel de modelo de la ciencia? La respuesta puede parecer obvia: porque constituye un saber formalmente cierto, el reino de la demostración necesaria. Inclusive a este propósito, sin embargo, el aspecto que Hobbes tiende mayormente a enfatizar —sea poniendo la geometría en oposición a la retórica, fuente de contrastes, sea con afirmaciones directas— consiste en el hecho de que el saber matemático «está libre de controversias y disputa»; en otros términos, la geometría es el modelo de un saber “pacífico” —en tanto «en estas cosas la verdad y el interés de los hombres no se opongan entre sí» (Elementi, 1968, pág. 3)— frente a la retórica, disciplina ejemplarmente “litigiosa”. Como en el caso del juicio negativo acerca del «saber dogmático», también en el juicio positivo sobre el «saber matemático» el énfasis y la preocupación de Hobbes derivan de la esfera ético-política más que de la pura teoría. Es la ausencia de disputa la que eleva la geometría a modelo de ciencia, en particular de la ciencia política:

‘para concluir, la luz de las mentes humanas son los vocablos perspicuos, pero purificados antes por las definiciones exactas, y purgados de la ambigüedad; la razón es el paso, el incremento de la ciencia, el camino: el beneficio del género humano, el fin. Al contrario, las metáforas, los vocablos ambiguos y sin sentido, son como *ignes fatui* y el razonar sobre ellos es un errar en-

1. *Ibidem*. Sobre la estrecha relación entre método geométrico y filosofía política Cfr. (Bobbio, 1979, págs. 22-23).

tre innumerables absurdos; sus propósitos son la disputa, la sedición o el desprecio' (Il Leviatano, 1976, pág. 46).

Llegando a las conclusiones, me parece plausible afirmar —como alternativa a la clásica interpretación del sistema y, en particular, de la filosofía natural de Hobbes— que la inexistencia de un orden en el mundo natural (y humano), o en todo caso la imposibilidad de su total o parcial desvelamiento en la mente del hombre, sea el verdadero supuesto pre-analítico de todo el pensamiento hobbesiano. Por tanto, el nominalismo en el plano lógico-lingüístico y el materialismo mecanicista en el plano metafísico-físico ya no constituyen los puntos de partida, sino las respuestas a los dos problemas teóricos que tal supuesto fundamental plantea al desarrollo del sistema: 1) dominar la enorme masa de las percepciones, a través de una clasificación que reduzca su número infinito y su variedad a un número finito y a una clara definición; en otros términos, reducir el intrincado complejo perceptivo a una unidad lógica, a elementos susceptibles al cálculo como (única) actividad racional; 2) reconstruir la (probable) realidad que se oculta bajo la apariencia; esto es construir una hipótesis de funcionamiento global del universo que constituya el esquema teórico al cual reconducir la explicación de los fenómenos naturales y, sucesiva e indirectamente, de los antropológico-políticos.

Se trata en suma de construir un orden artificial, para imponerlo y sobreponerlo a la naturaleza y a la historia.

La construcción del orden artificial

Renunciando a considerar la razón dotada de ideas claras y distintas a partir de las cuales se desarrolla el discurso científico, no quedan al sujeto hobbesiano más que las sensaciones como vehículo para el conocimiento de aquello que le es externo: pero el conocimiento sensible no puede proporcionar aquellos universales exactamente definidos que hacen posibles las operaciones de cálculo en las que consiste nuestra facultad de raciocinio. Bastante significativa es a este propósito la distinción, que atraviesa el desarrollo entero de la filosofía de Hobbes, entre conocimiento de hecho y conocimiento condicional (o ciencia). Hobbes excluye absolutamente de su concepto de ciencia cualquier forma de inductivismo, cualquier principio obtenido a partir de generalizaciones de casos particulares: el supuesto caos natural no permite conjeturar alguna regularidad en los fenómenos —regularidad que, en último análisis, constituye el presupuesto del procedimiento inductivo. Un amplio conocimiento de casos particulares y un minucioso juicio sobre ellos podrá, al máximo, conducir al individuo a

la prudencia y a la sensatez, mas no a la ciencia: «la experiencia no llega a conclusiones universales. Si los signos se representan en veinte casos contra uno, se puede apostar veinte a uno sobre el manifestarse del evento, pero no se puede concluir con certeza absoluta» (Elemen-ti, 1968, pág. 30; De Corpore, 1972, pág. 71; Il Leviatano, 1976, pág. 47).

El rechazo tanto a una gnoseología de tipo innatista como a una de matriz empírico-experimental o epicúrea (verdad de la sensación y formación de los conceptos universales mediante prolepsis), unido a la necesidad de superar las proposiciones escépticas, conduce inexorablemente a Hobbes a asumir, de acuerdo con el objeto, hipótesis o convenciones como proposiciones primeras del conocimiento científico o condicional. Corresponde a esta distinción aquella entre ciencia «a posteriori» y ciencia «a priori», o entre cuerpos «naturales» y «artificiales». El exordio del capítulo vigésimo quinto del *De Corpore*, en el que Hobbes inicia el tratamiento de los fenómenos naturales, está dedicado precisamente a distinguir claramente entre ciencia a priori y ciencia a posteriori, entre convención e hipótesis:

‘por consiguiente, dos son los métodos de la filosofía: uno, de la generación de las cosas a los efectos posibles, el otro, de los efectos o *fainoménois* a la posible generación. En el primero de estos métodos la

verdad de los principios primeros de nuestro razonamiento (las definiciones) las hacemos y constituimos nosotros mismos, consintiendo y dirigiéndonos de acuerdo al modo de llamar a las cosas [...] en el segundo, los principios [...] no los hacemos y constituimos nosotros ni los pronunciamos en términos universales, como definiciones, más bien los observamos puestos en las cosas mismas por el autor de la naturaleza [...] ellos (no) imponen la necesidad de teoremas, mas muestran solamente [...] la posibilidad de una generación’ (De Corpore, 1972, pág. 376)

Mientras los cuerpos naturales son encontrados por el hombre “hechos”, y por consiguiente ignora el proceso de construcción y los elementos —cuya composición en un cierto orden ha realizado el proyecto del artífice—, los cuerpos artificiales son diseñados y realizados por el hombre, que, siendo su causa, conoce con certeza los elementos y el proceso de fabricación. Así pues, en la indagación sobre los fenómenos naturales —de aquello que el hombre puede conocer solo a través del efecto— una ciencia que persiga como fin el poder no puede contentarse con asumir un enunciado convencional cualquiera, sino que debe buscar reconstruir mediante hipótesis plausibles (y cuanto más, probables) el proyecto según el cual el “divino artífice” ha modelado la naturaleza (o, si se quiere, la naturaleza se ha modelado a sí misma) para poder prever y controlar los eventos. Por el contrario, en lo que concierne

al diseño y producción artificiales, la falta de principios naturales evidentes impone al sujeto partir en el razonamiento científico de definiciones arbitrarias o convencionales, sobre las cuales se ha manifestado previamente el asentimiento o consenso de quien escucha o dialoga. Que el hombre conozca con absoluta certeza solo aquello que hace –según el principio del *verum-factum*– remite aún a aquel comienzo que ratifica la radical incognoscibilidad de las reales causas naturales: de manera inversa a la perspectiva aristotélica –en la cual se tiene ciencia perfecta sólo de los entes inmutables de la naturaleza– para Hobbes se tiene pleno y seguro conocimiento sólo de los productos del artificio humano, de la planeación humana.

Se podría entonces objetar que la filosofía civil –sin duda perteneciente a la esfera del artificio– se vale precisamente de enunciados convencionales, y no tiene necesidad de relación alguna con las hipótesis de la filosofía natural. De la *Lógica* del *De Corpore* se podría en suma pasar al exordio del *De Cive*. Más es preciso subrayar desde ahora que la ciencia política tiene por sujeto-objeto al hombre (materia y artífice del Leviathan), que, en cuanto cuerpo natural, pertenece al reino de las hipótesis físicas; además de que Hobbes mismo instituye dicha relación, intentando dar definiciones genéticas tanto de los cuerpos naturales como

de los artificiales, que ilustran el proceso constructivo del objeto en cuestión. Más bien –aún antes de profundizar el análisis del conocimiento convencional, es decir, del nominalismo, y del conocimiento hipotético, o sea del materialismo mecanicista– es lícito preguntarse cómo se puede alcanzar el consenso sobre las definiciones convencionales y sobre las hipótesis científicas. Aunque los principios de la ciencia oscilan en Hobbes entre convenciones e hipótesis, un papel menos secundario de lo que algunas afirmaciones hobbesianas permiten pensar le corresponde, en el sistema, al conocimiento empírico. De hecho, más allá del caso de la psicología que utiliza la *self-experience* como vehículo para conocer la naturaleza humana universal, la mayor o menor probabilidad de las hipótesis físicas hobbesianas es puesta en relación a la confirmación que reciben de la experiencia de los fenómenos; tanto es así que, cuando no se puede dar a un fenómeno una explicación suficientemente probable, Hobbes, aunque no comprometiéndose en la rediscusión del cuadro teórico mecanicista, declina proceder más allá ante el temor de pasar «de la filosofía a la adivinación» (*De Corpore*, 1972, pág. 469). Las mismas definiciones convencionales no son fruto de pura y arbitraria invención: no se puede prescindir completamente de la historia de los términos que se encuen-

tran definidos, o sea del conjunto de significados que el lenguaje común y los filósofos precedentes les han atribuido. El trabajo de definición de los conceptos y de los términos científicos será en Hobbes principalmente un trabajo de redefinición y clarificación (consensual) del contenido conceptual y lingüístico más que de creación a partir de la nada de lenguajes sectoriales abstractos. En este caso, la ciencia, y en particular la ciencia política, terminarían por reducirse a puro ejercicio intelectual, solitario e incommunicable, extraviando su finalidad, el poder y el beneficio del género humano.

El Nominalismo

La inexistencia de un orden natural —esto es, de una correspondencia cualquiera entre los modos en que nos aparece el ser y las categorías de nuestro pensamiento, de la que se sigue la inaplicabilidad inmediata de la razón (instrumental) al material sensible— obliga a Hobbes a transformar el material provisto por la sensación en elementos tales de ser sometidos al cálculo científico. En términos hobbesianos, es preciso cerrar la distancia que separa la «razón humana natural» —en cuanto facultad de cálculo propia del hombre desarrollada «tan solo con el uso y la experiencia, sin método, cultura o instrucción» (Il Leviatano, 1976, pág. 66) —de la razón adquirida —o

sea de la utilización perfeccionada (con el conocimiento científico o filosófico como finalidad) de la razón natural mediante la elaboración de aquello que, en sentido amplio, Hobbes define como el método de la ciencia: «en cuanto al ingenio adquirido (quiero decir adquirido con el método y la instrucción), eso no se encuentra sino en la razón, que se funda sobre el recto uso de la palabra, y produce la ciencia» (Il Leviatano, 1976, pág. 70). Perfeccionar la razón natural transformándola en razón científica es precisamente la función que Hobbes atribuye al lenguaje: se trata de dominar la atomización de la percepción, de reducir a un número finito la infinita variedad de los fenómenos y de sus relaciones —ordenándolos en clases o conjuntos más o menos comprensivos, o sea en géneros y especies, a través de la formación de universales —mediante la facultad humana del lenguaje.

Considerado el problema que la teoría hobbesiana está llamada a responder, el enfoque de la misma no puede sino ser nominalista y parecer radicalmente convencionalista. Por lo que concierne estrechamente al nominalismo, Hobbes afirma no sólo que lo universal no existe *ante rem* o *in re*, sino que ni siquiera existe en nuestra imaginación una representación que corresponda a un nombre universal:

‘cuando se dice que el animal o la piedra o el espectro o cualquier otra cosa, es uni-

versal, no se debe entender que un hombre, una piedra, etc. ha sido, es o puede ser universal, sino sólo que las voces animal, piedra, etc. son nombres universales, esto es, nombres comunes a más cosas y que los conceptos de la mente a ellos correspondientes son imágenes o fantasmas de los animales singulares o de otras cosas' (De Corpore, 1972, pág. 85)

Por lo que concierne en cambio al origen convencional del nombre universal, se presentan dos cuestiones más complejas, en cierta medida conectadas entre ellas. La primera consiste en averiguar si el convencionalismo se pone entre concepto y palabra –o sea si se trata solamente de atribuir una “voz”, un signo lingüístico a un conjunto de cualidades que definen el objeto— o bien al nivel del concepto mismo –o sea si se trata de determinar también cuáles cualidades son consideradas definitorias del objeto—; la segunda se pregunta por el doble significado de la idea de convención con la que se pretende indicar tanto el establecimiento, acuerdo o aceptación consensual de cualquier cosa –en este caso, de definiciones— mediante una decisión racional, como lo que está fijado a partir del hábito o costumbre, es decir, debido a la repetición de la experiencia y a su sedimentación en la dimensión de la historia. Sobre la primera cuestión, la afirmación del *Leviathan* por la cual «un nombre universal viene impuesto a muchas cosas por su semejanza en cualquier

cualidad o accidente» (Il Leviatano, 1976, pág. 32) parecería indicar que la dimensión del convencionalismo sea limitada a la asignación de un nombre a un conjunto de propiedades que determinan una clase de fenómenos. Pero esta solución es sólo parcialmente satisfactoria, a saber, cuando se trata del lenguaje cotidiano sin exigencia científica: en este caso la constatación de semejanza y diferencia entre las repetidas imágenes del sentido y de la imaginación es suficiente para establecer una clasificación aproximada del material sensible mismo, adecuada precisamente a la necesidad comunicativa del discurso común.

Esta respuesta no parece la más apropiada cuando es necesario llevar a cabo un discurso científico: al interior de la relación de similitud que constituye una clase de pertenencia todavía genérica, es indispensable decidir qué series de conceptos se han de considerar necesariamente conectadas a un nombre universal. Es decir, resulta necesario dar una definición precisa, o más bien, redefinición de lo universal en cuestión: y este acto no puede más que ser convencional, en el sentido del establecimiento consensual entre los interlocutores. Recurriendo al tradicional ejemplo del universal “hombre”, esto puede ser definido como “animal sensible racional” o bien “animal bípedo implume”. Ambas definiciones parecen significativas e internamente co-

herentes: sin embargo resultan extremadamente claras las distintas deducciones que pueden seguirse de la adopción de una u otra proposición. ¿Con qué criterio podemos elegir entre diferentes definiciones significantes? La pregunta reenvía a la segunda cuestión establecida, si Hobbes entiende convención en el sentido de establecimiento o de costumbre: «las verdades primeras nacieron del arbitrio de aquellos que por primera vez impusieron nombres a las cosas o les acogieron una vez puestos por los otros. De hecho por ejemplo, es verdad que “el hombre es animal” ya que se decidió imponer a la misma cosa aquellos dos nombres» (De Corpore, 1972, pág. 99; Elementi, 1968, pág. 35 y 32). En este pasaje se encuentra la síntesis de la posición hobbesiana sobre la convención como costumbre o como puro acto decisonal: si el uso del término «arbitrio» y del verbo «imponer» parecen indicar firmemente que la formación de los nombres universales y más en general del lenguaje se debe a un simple acto de elección —prescindiendo de lo contenido en la experiencia y en la historia— sin embargo hay un fuerte énfasis de la dimensión temporal —marcado por el uso del verbo en tiempo pasado— que parece aludir a un proceso de sedimentación de las expresiones lingüísticas (o al menos de parte de ellas) desarrollada en el tiempo y que los hablantes acogieron como dato. Es significativo, en esta

dirección, la reiterada referencia al primer hombre. Adán no nombró y definió todo lo nominable y lo definible sino que se limitó a dar nombre a aquellas cosas que usaba y que caían bajo su experiencia: sólo con el tiempo el lenguaje se extendió, llegando a ser mucho más rico de aquel en su posesión.²

La explicación de esta aparente ambigüedad hobbesiana se puede hallar distinguiendo (como a propósito de la razón) entre el lenguaje en tanto facultad, poder natural del hombre—su uso «sin método, cultura o instrucción»— y el lenguaje artificial, en tanto conjunto de signos y símbolos construidos con el objetivo de ser el vestíbulo de la ciencia, o sea, de un razonamiento no conducido con términos equívocos y confusos y basado en opiniones infundadas y parciales, sino sobre premisas universales y claramente definidas, que permiten el conocimiento condicional o la demostración necesaria. Pero ¿en qué consiste, según Hobbes, el uso natural del lenguaje? «El uso general de la palabra es el de transferir nuestro discurso mental en discurso verbal» (Il Leviatano, 1976, pág. 30). El lenguaje natural permite, en primer lugar, poner

2. Cfr. (Leviatano, 1976, pág. 3) y también (De Homine, 1972, pág. 586). La artificialidad pura del lenguaje es pues moderada por referencia a la lengua adánica. Por otra parte, la misma tradición epicúrea, presente para Hobbes, sostenía la hipótesis del origen natural del lenguaje: Cfr. (Chilton, 1962, págs. 1161-163)

orden entre nuestros pensamientos «fluidos y caducos» (De Corpore, 1972, pág. 79), o sea de no repetir siempre desde el principio las relaciones que hemos capturado con el razonamiento –y, de este modo, el lenguaje ejerce una función mnemotécnica, de registro del pensamiento (la palabra como nota o marca) (De Corpore, 1972, pág. 135; Il Leviatano, 1976, pág. 33); en segundo lugar, de comunicar nuestro pensamiento a aquellos que entienden el significado del discurso (que poseen el mismo código) –y en este sentido el lenguaje ejerce una función social (la palabra como signo) (De Corpore, 1972, pág. 80; Il Leviatano, 1976, pág. 29; De Homine, 1972, pág. 588)³. Sin embargo el uso general del lenguaje, registrar y comunicar nuestro pensamiento, está lejos de ser preciso, o al menos tendiente a la precisión: mejor dicho es a menudo aproximativo, impreciso, engañoso. Hobbes se preocupa por hacer que al elenco de las ventajas del lenguaje natural le siga el elenco de los abusos –que se compendian en el registro equivocado del pensamiento a causa de los vocablos privados de significado, en la comunicación engañosa de las propias ideas y de la propia voluntad (debido al uso de las metáforas) y, sobre todo, en

el uso antisocial, es decir ofensivo y hostil de la palabra (Il Leviatano, 1976, pág. 31; De Homine, 1972, pág. 588)⁴.

El lenguaje “natural” es pues sólo un esbozo de orden, no el vestíbulo, la premisa de la ciencia en cuanto conocimiento demostrativo, universal y necesario. También el lenguaje debe ser sometido a una atenta revisión, aún más cuando su imprecisión no solo inviste la esfera de la vida cotidiana (donde un margen de aproximación parece tolerable), sino también las disciplinas que reclaman estrictamente el título de ciencia, con todas las consecuencias negativas y peligrosas que de aquí pueden derivarse. El modelo que inspira a Hobbes en la rectificación del lenguaje natural es, una vez más, la geometría: «en la geometría (que es la única ciencia que hasta ahora le ha placido a Dios conceder a la humanidad) los hombres comienzan con establecer el significado de los vocablos y llaman a este establecer los significados, “definiciones”, y las ponen al inicio de su cálculo» (Il Leviatano, 1976, pág. 34). El lenguaje de una disciplina que pretenda el título de ciencia debe modelarse sobre el de la matemática y tender a su precisión; idealmente, debe inspirarse en las propiedades que caracterizan la adición, la homogeneidad y la univocidad de los sumandos. Esta revisión metódica constituye la dimensión artificial, construida,

3. Sobre este punto y sobre la cuestión relativa a si Hobbes había ya acogido la distinción entre significado y denotación, Cfr. (Watkins, 1965, pág. 101) y (Hungerland & Vick, 1973)

4. Sobre el argumento Cfr. (Whelan, 1981)

del lenguaje: como la razón natural debe perfeccionarse para convertirse en razón científica, así el lenguaje, momento y parte de este proceso de perfeccionamiento, se convierte en científico no inmediatamente, sino en virtud de un proceso análogo de refundación artificial.

Recapitulando, en primer lugar el hombre (el hablante) nombra los objetos o acoge los nombres ya atribuidos con base a la semejanza y diferencia entre las cosas que paulatinamente están sujetas a su experiencia; en esta primera fase el arbitrio está, para Hobbes, limitado a la decisión del signo lingüístico puesto para representar una dada clase de objetos. El aspecto del convencionalismo que prevalece en Hobbes es aquí el de la estratificación sucesiva y la sedimentación de las expresiones lingüísticas: la palabra es convencional en cuanto hábito, costumbre, historia de las diversas comunidades humanas. Por lo que concierne, en cambio, a la segunda fase, la del lenguaje artificial, el convencionalismo hobbesiano parece interpretable como puro acto intelectual mediante el cual el filósofo o el científico ponen las proposiciones primeras o definiciones, estableciendo con exactitud y sin equívocos el significado de los nombres a partir de los cuales se pretende comenzar el razonamiento.

No obstante, una vez distinguidas claramente las dos dimensiones del lenguaje, es conveniente subrayar que Hobbes

no las considera dos esferas inconexas, profundizando en los aspectos que constituyen la línea de continuidad entre lenguaje natural y artificial y, de modo más general, en la relación entre naturaleza y artificio en el sistema hobbesiano. En primer lugar, es preciso señalar que Hobbes, tanto a propósito del lenguaje natural como del artificial, se mantiene siempre como un nominalista riguroso. Al nombre universal en el discurso le corresponde un concepto particular en la mente: ni siquiera en el caso de los entes matemáticos o geométricos se admite la existencia de un concepto universal. Vale decir que, cuando pronunciamos el nombre universal “triángulo”, nuestra imaginación nos proporciona sólo la representación de un triángulo particular (De Corpore, 1972, pág. 85)⁵. En segundo lugar, el lenguaje artificial se configura como corrección de los abusos del lenguaje natural, sobretodo en tanto introducidos torpemente por los filósofos en el conocimiento científico: esta intención preserva a Hobbes del abandono del plano del lenguaje común y de lanzarse al vacío de una ciencia del todo arbitraria, que no tendría otro valor que el de un puro ejercicio intelectual de construcción de mundos posibles. Una posición semejante trastocaría el objetivo político último de la operación hobbesiana de re-

5. Cfr. (Pacchi, 1965, pág. 112) y (Gargani, 1971, pág. 77)

definición terminológica y conceptual, a saber, la composición del conflicto. Lejos de poner remedio a las discordias, el intento de Hobbes resultaría aislado de la realidad y de la historia, incomprensible y privado de toda eficacia persuasiva o educativa.

La dicotomía hobbesiana entre naturaleza y artificio no significa solamente la distinción ya mencionada entre cuerpos «naturales» (productos del divino artífice) y «artificiales» (productos del hombre). La relación entre el uso consuetudinario de la facultad lingüística y su uso metódico es, en efecto, el caso ejemplar de aquel segundo significado importante que en Hobbes asume la dicotomía entre naturaleza y artificio, en la que “naturaleza” no es sinónimo de “creación divina”, sino que hace referencia a la ausencia de método en la construcción humana. En este sentido Hobbes no opone naturaleza y arte —o, si se quiere, arte divino y arte humano— sino, al interior de este último, historia y cultura, estratificación casual de la experiencia y rigor metodológico del conocimiento científico. Si la dicotomía entre naturaleza y artificio, en cuanto distinción entre cuerpos naturales y artificiales, divide a la mitad el campo del conocimiento, poniendo a los objetos en dos esferas de competencia diferentes —ciencia a posteriori y ciencia a priori— e indicando en la hipótesis el insuperable límite metafísico del grado

de cognoscibilidad de los fenómenos naturales, la misma dicotomía como distinción y relación entre historia y cultura, entre experiencia y método, remite a dos formas de utilizar los mismos poderes cognoscitivos del sujeto. En este sentido, entre experiencia y ciencia no existe entonces una relación de total alteridad: es de hecho posible para el hombre perfeccionar sus propias capacidades lógico-lingüísticas, con el fin de llegar, en los límites propios de cada sección de la investigación, a un ejercicio metódico de la razón, es decir, a la ciencia.

Si esta corrección de la historia por parte de la cultura es necesaria en el plano lógico-lingüístico, de igual forma lo es en el plano ético-político. La exigencia de corrección del lenguaje natural proviene de su uso mismo, de la experiencia que muestra a qué complejo enredo de cálculos errados, de sumas y restas que no resultan si no por los hábiles juegos de retóricos y sofísticos están sujetas las relaciones interindividuales y sociales. Es pues necesario, en la revisión de los cálculos, comenzar precisamente con liberar los elementos mismos del cálculo, las palabras, de las duplicidades que distorsionan el resultado. En otros términos, es preciso desenmascarar el uso ideológico del lenguaje, sobre todo del lenguaje de la política. Esta exigencia parece atravesar toda la filosofía civil hobbesiana, extendiéndose más allá del problema lingüís-

tico. No se trata solamente de respetar, como en todas las disciplinas científicas, las reglas correctas del uso del lenguaje, mismas que Hobbes considera haber establecido en la primera parte del *De Corpore*. La necesidad de una fundación científica de la política proviene de la historia que da testimonio del fracaso hasta ahora experimentado por el ejercicio “natural” de la política misma: la inestabilidad y breve duración de las sociedades políticas históricas debidas principalmente a los conflictos internos, imponen al filósofo político reformular sine ira ac studio el modelo de la convivencia civil, corrigiendo los errores y la facciosidad diseminada por aquellos tratados (pseudopolíticos) «producidos por hombres que ignoraban la materia tratada, únicamente para mostrar su propia elocuencia y su propio ingenio» (De Corpore, 1972, pág. 76). La inestabilidad política que aflige al género humano —cree Hobbes, acaso ingenuamente— se debe, pues, también a las falsas suposiciones acumuladas por la tradición jurídico-filosófica en torno a la «verdadera regla del vivir», esto es, en materia de derecho natural, y de obligación y libertad del soberano y de los súbditos: «la filosofía moral, ahora, es precisamente el conocimiento de esta regla. ¿Por qué, pues, los hombres no la han aprendido, si no por el hecho de que, hasta ahora, no ha sido transmitida por alguno con método claro y exac-

to?» (De Corpore, 1972, pág. 76).

Se podría objetar que el orden natural del mundo humano, echado por la puerta, entra por la ventana. Una verdad moral, una única verdadera regla de convivencia, por tanto, existe, sólo necesitamos descubrirla mediante el justo método. Es necesario entonces analizar la noción de verdad del sistema hobbesiano, noción que se reflejará en modo directo sobre la teoría antropológica y ético-política. En una perspectiva nominalista, que afirma la total e ineliminable inadecuación de las imágenes (siempre particulares) a los nombres universales —inadecuación que se complica en el caso de los cuerpos naturales, en cuanto es también inadecuación entre imagen y objeto—, la noción escolástica de verdad que se resuelve exactamente en la *adaequatio* resulta vacía de significado. La verdad para Hobbes se reduce a ser el mero hecho técnico de la correcta unión de los nombres en la proposición, basada en el conocimiento de su significado convencional:

‘en cada proposición, sea esta afirmativa o negativa, el segundo apelativo, o bien incluye al primero, como en la proposición, la caridad es una virtud, en la que el nombre virtud incluye el nombre caridad (y muchas otras virtudes aún), y entonces la proposición se dice que es verdadera o verdad: en efecto, verdad y proposición verdadera son uno. O bien el segundo apelativo no incluye al primero [...] y entonces la proposición se dice que es falsa o falsedad:

falsedad y proposición falsa siendo la misma cosa'⁶

El reflejo de esta concepción puramente formal de la verdad sobre la antropología y sobre la política es tanto directo como profundo: como no poseemos conceptos (imágenes) universales de los objetos físicos, y tampoco de los entes matemáticos y geométricos (aunque, a diferencia de los primeros, son producidos o producibles por nosotros), así no poseemos ideas o conceptos universales de valores morales, de bondad, caridad, justicia, etc., ni de sus contrarios. Bondad, caridad, justicia, etc. no son otra cosa que nombres universales a los que cada hombre hace corresponder en su imaginación una idea particular —una acción buena, un hombre bueno, basada en un juicio absolutamente individual, subjetivo. La confianza en un conjunto de valores morales universales y objetivos, capaces de regular la conducta del individuo y capaces también de ser criterio seguro de juicio de pensamientos y de

acciones, está completamente ausente en la filosofía hobbesiana.⁷

Es por eso que la tarea y el poder de definir los conceptos ético-políticos —o de elegir qué definiciones aprobar y enseñar— pertenece al soberano. En ausencia de evidencias naturales, el único modo de evitar que la retórica que envenena el lenguaje público produzca y fomente las condiciones de aquel conflicto de opiniones, que sin embargo puede transformarse rápidamente en guerra civil, es renunciar completamente al debate público, a un debate hecho de ignes fatui que nada tiene que ver con el trabajo científico que, mediante la crítica, hace avanzar el conocimiento.

Hobbes no era, como bien sabemos, ni liberal ni democrático, sino un teórico del absolutismo que parece por eso lejano de los ideales hoy largamente compartidos y de nuestro sentido común. Más sus observaciones son penetrantes y, a la luz de la pésima calidad de muchas de las democracias contemporáneas, cuesta tanto trabajo no darle razón. Para no darles completamente la razón, tomemos estas observaciones tuyas como una invitación y un compromiso para liberar, tanto como sea posible, el discurso público de la retórica que le rodea, introdu-

6. *Elementi*, I, V, 10, p. 38. Cfr. también *De Cive*, XVIII, 4, p. 377, *Leviatano*, IV, p. 34, *De Corpore*, III, 7, p. 98. Sobre este punto cfr. R. M. Martin, *On the Semantics of Hobbes*, «Philosophy and Phenomenological Research», XIV, 2, 1953 (también en *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*, B. H. Baumrin ed. Wadsworth, Belmont, California 1969). Contribuciones altamente especializadas en H. Törnebohn, *A Study in Hobbes's Theory of Denotation and Truth*, «Theoria», 26, 1, 1960; W. R. De Jong, *Did Hobbes Have a Semantic Theory of Truth?*, «Journal of the History of Philosophy», 28, 1, 1990

7. Cfr. (*Elementi*, 1968, p. 50; *De Cive*, 1959, p. 177; *Leviatano*, 1976, p. 51; Hobbes, *De Homine*, 1972, p. 594). La reflexión política de esta posición es subrayada por Norberto Bobbio (*La teoria della forma di governo*, 1976, p. 105-106).

ciendo algún elemento —principalmente metodológico— de esa filosofía civil a la que Hobbes confiaba la construcción de instituciones políticas capaces de evitar caer sobre la cabeza de los que las han construido, o a lo sumo sobre la de sus hijos o nietos.

Bibliografía

- BOBBIO, N. (1976). *La teoria della forma di governo*. Torino: Giappichelli.
- BOBBIO, N. (1979). Il modelo giusnaturalistico. En N. Bobbio, & M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*. Milano: Il Saggiatore.
- CHILTON, C. W. (1962). The Epicurean Theory of the Origin of Language. *American Journal of Philosophy*, LXXXIII.
- GARGANI, A. (1971). *Hobbes e la scienza*. Torino: Einaudi.
- HOBBS, T. (1959). De Cive. En T. Hobbes, & N. Bobbio (Ed.), *Elementi filosofici sul cittadino-Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*. Torino: Utet.
- HOBBS, T. (1968). *Elementi di legge naturale e politica*. (A. Pacchi, Ed.) Firenze: La Nuova Italia.
- HOBBS, T. (1972). De Corpore. En T. Hobbes, & A. Negri (Ed.), *Elementi di filosofia: Il corpo-L'uomo*. Torino: Utet.
- HOBBS, T. (1972). De Homine. En T. Hobbes, & A. Negri (Ed.), *Elementi di filosofia: Il corpo-L'uomo*. Torino: Utet.
- HOBBS, T. (1976). *Il Leviatano*. (G. Micheli, Trad.) Firenze: La Nuova Italia.
- HUNGERLAND, I. C., & VICK, G. K. (1973). Hobbes's Theory of Signification. *Journal of the History of Philosophy*, 11(3).
- PACCHI, A. (1965). *Convenzione ed ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Firenze: La Nuova Italia.
- WATKINS, J. (1965). *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutcheson.
- WHELAN, F. (1981). Language and its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *American Political Sciences Review*, 75(1).

Ermanno Vitale

Università Della Valle D'Aosta
e.vitale@univda.it

Traducción de Andrea Escobar

DERECHO, MORAL Y LA EXISTENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Robert Alexy

Rechtswissenschaftliche Fakultät, Christian Albrechts Universität zu Kiel

RESUMEN

En el debate entre el positivismo y el no-positivismo el argumento del relativismo tiene un papel fundamental. Tal y como es presentado, por ejemplo, por Hans Kelsen, este argumento señala, en primer lugar, que una conexión necesaria entre el derecho y la moral presupone la existencia de elementos morales objetivos, absolutos y necesarios, y, en segundo lugar, que estos elementos morales objetivos, absolutos y necesarios no existen. Mi respuesta a esto es que los elementos morales absolutos, objetivos y necesarios existen, porque los derechos humanos existen, y éstos existen porque son fundables.¹

Palabras clave: derechos humanos, fundamentación, moral, positivismo, relativismo

1. En la versión original de este artículo, Robert Alexy usa el concepto de *justificación* y no el de *fundamentación*; no obstante, considero que este último es preferible al primero por tres razones, las dos primeras están vinculadas con la falta de una distinción clara entre estos dos conceptos, sobre todo en el inglés, en el cual apareció este artículo, y la tercera razón vinculada al programa filosófico de Alexy. La primera puede leerse en la parte inicial de la *Teoría de la argumentación jurídica*, dedicada al análisis del discurso práctico en la ética analítica. En esa parte, Alexy indica que entre los conceptos de *justificación* (*Rechtfertigung*) y de *fundamentación* (*Begründung*) hay diferencias notables, así como importantes puntos de similitud, aunque en esta obra ambos conceptos los usa indistintamente (Alexy, 1978: 54). La segunda razón reside en que en la edición inglesa de esta obra, los traductores, Ruth Adler y Neil MacCormick, señalaron que esta distinción no se mantiene del todo en el inglés, particularmente por la falta de un concepto similar al de *sustanciación* o *fundamentación*, y, por ello, decidieron traducir ambas palabras con el concepto de justificación (Alexy, 2010: 34). La tercera razón, relacionada con el programa filosófico de Alexy, radica en que en el artículo “Derechos humanos sin metafísica” el autor se refirió a los tipos de argumentos no escépticos en favor de la fundamentación de los derechos humanos como las “ocho fundamentaciones” (*Acht Begründungen*) y no como las ocho justificaciones (*Acht Rechtfertigungen*) de los derechos humanos (2004: 17). Por estas razones, consideré que el concepto más apropiado para llevar a cabo esta traducción era el de *fundamentación*. [N. del T.]

ABSTRACT

In the debate between positivism and non-positivism the argument from relativism plays a pivotal role. The argument from relativism, as put forward, for instance, by Hans Kelsen, says, first, that a necessary connection between law and morality presupposes the existence of absolute, objective, or necessary moral elements, and, second, that no such absolute, objective, or necessary moral elements exist. My reply to this is that absolute, objective, or necessary moral elements do exist, for human rights exist, and human rights exist because they are justifiable.

Key words: human rights, justification, moral, positivism, relativism

Un argumento central en contra de la tesis de la conexión nopo-sitivista es el argumento del relativismo (Alexy, 2002: 53-56). Una forma radical de este argumento ha sido presentada por Hans Kelsen. De acuerdo con él, la tesis “de que un sistema social inmoral no es jurídico presupone una moral absoluta, es decir, una moral que sea válida en todas partes y en todo tiempo” (1967: 68). Esta moral absoluta debe darse “*a priori*” (1967: 65). Un “elemento común” dado de manera fáctica, es decir, dado sólo contingentemente (1967: 64) no sería suficiente como base de una conexión necesaria entre el derecho y la moral, porque incluso si éste existiera, lo cual Kelsen niega,¹ no podría establecer “lo que tiene que ser concebido como

bueno y malo, justo e injusto en todas las circunstancias” (1967: 65).

Por esta razón, el problema del positivismo depende de la cuestión acerca de la existencia de elementos morales absolutos *a priori*, o, como prefiero decir, elementos morales necesarios. La cuestión acerca de la existencia de elementos morales necesarios o absolutos *a priori* se denomina el “problema de la existencia”. A continuación, en primer lugar, consideraré la relación entre el problema del positivismo y el de la existencia, y, en segundo, argumentaré una solución al problema de la existencia basado en una teoría de los derechos humanos.

Positivismo, No-Positivismo y El Problema de la Existencia

El problema del positivismo es la cuestión de si el *positivismo* o *no-positivismo* es correcto, verdadero o justo. Ahora bien, los términos positivismo y no-positivismo designan tesis muy diferentes sobre la re-

1. Kelsen, 1967: 64: “En vista, no obstante, de la extraordinaria heterogeneidad de lo que de hecho los hombres han considerado como bueno y malo, justo e injusto, en diferentes tiempos y en diferentes lugares, no es posible detectar un elemento común respecto a los contenidos de los diferentes órdenes morales”.

lación entre el derecho y la moral. Por esta razón, la determinación de la relación entre el problema del positivismo y el de la existencia requiere algunas aclaraciones acerca de los conceptos de *positivismo* y *no-positivismo*.

Tres elementos y dos dimensiones

El debate acerca del positivismo es resultado de las relaciones entre tres elementos: en primer lugar, la legalidad conforme al ordenamiento, en segundo, la eficacia social y, en tercero, la corrección del contenido, que incluye la corrección moral. Para determinar el concepto y la naturaleza del derecho, todas las teorías positivistas se limitan a los dos primeros elementos, es decir, a la legalidad conforme al ordenamiento y a la eficacia social.

Esto implica que los positivistas defienden la tesis de la separación o, al menos, la *de la separabilidad*. Por el contrario, todas las teorías nopoositivistas defienden la *tesis de la conexión*, la cual afirma que el concepto de *derecho* debe definirse de modo tal que incluya los elementos morales (Alexy, 2008a: 284-285). De acuerdo con el no-positivismo, el derecho no se compone de dos elementos, sino de tres.

Esta distinción entre los tres elementos puede desarrollarse aún más en la tesis de la doble naturaleza del derecho (Alexy, 2010: 167). Ésta establece la pretensión de que el derecho necesariamente com-

prende tanto una dimensión real o fáctica como una ideal o crítica. La primera está representada por los elementos de la legalidad conforme al ordenamiento y de la eficacia social, mientras que la segunda encuentra su expresión en el elemento de la corrección moral. La legalidad conforme al ordenamiento y la eficacia social son hechos sociales. Si alguien afirma que sólo los hechos sociales pueden determinar qué es requerido por el derecho y qué no es requerido por éste, esta afirmación equivale a ratificar una concepción positivista del derecho. Una vez que la corrección moral es añadida como un tercer elemento necesario, emerge un concepto no-positivista del derecho. Por lo tanto, la tesis de la doble naturaleza implica el no-positivismo.

Dos formas de positivismo

En el positivismo, la distinción entre el positivismo excluyente y el incluyente constituye la división más importante en lo que concierne a la relación entre el derecho y la moral. El *positivismo excluyente*, propuesto de manera prominente por Joseph Raz, sostiene que la moral está necesariamente excluida del concepto de derecho (2009: 47). Si se toma “I” para representar “el derecho incluye a la moral”, el positivismo excluyente puede expresarse, utilizando el operador de necesidad “□” y la negación “¬”, del siguiente modo:

$$(1) \Box \neg I.$$

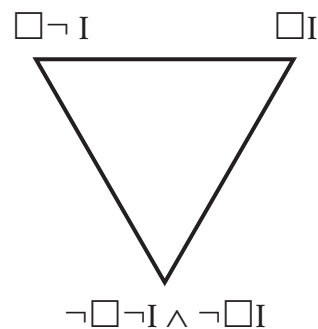
El positivismo excluyente está en una relación de contrariedad respecto al no-positivismo, el cual afirma que la moral está necesariamente incluida en el concepto de derecho. Esto puede expresarse así:

$$(2) \Box I.$$

Finalmente, el positivismo incluyente, tal y como es defendido, por ejemplo por Jules Coleman, cuenta como un rechazo tanto del positivismo como del no-positivismo. Éste dice que la moral no está ni necesariamente incluida ni excluida. La inclusión o exclusión de la moral es declarada como un hecho contingente o convencional (Coleman, 2001: 108), lo cual la convierte en lo que de hecho el derecho positivo sostiene. Esto puede expresarse de la siguiente manera:

$$(3) \neg \Box \neg I \wedge \neg \Box I.$$

Estas tres posiciones se encuentran en una relación contradictoria porque cada una excluye a las otras sin derivarse de la negación de cualquiera de las otras. Esto se puede expresar mediante una tríada que agote el espacio lógico del problema del positivismo, así como la necesidad referida a la inclusión o exclusión de la moral en el concepto de derecho:



Ésta será llamada la *tríada de la necesidad*.

Tres formas de no-positivismo

Las diferencias dentro del no-positivismo no son menos importantes para el debate sobre el concepto y la naturaleza del *derecho* que las diferencias dentro del positivismo y entre éste y el no-positivismo, de acuerdo con lo presentado por la tríada de la necesidad. Respecto al argumento del relativismo, según lo propuesto por Kelsen, las diferencias dentro del positivismo y el no-positivismo son todavía más importantes.

Las diferencias dentro del no-positivismo que son relevantes aquí derivan de los diferentes efectos sobre la validez jurídica que pueden atribuirse a defectos morales. El no-positivismo puede determinar el efecto sobre la validez jurídica que deriva de los defectos morales o demerita de tres maneras diferentes. Podría ser que la validez jurídica se pierda en todos los casos, o que se pierda en algunos casos y en otros no, o, finalmente, que no se vea afectada de ninguna manera.

La primera posición, según la cual cada defecto moral, cada injusticia, otorga invalidez legal, es la versión más radical del no-positivismo. Ésta podría ser caracterizada como no-positivismo excluyente para expresar la idea de que cada defecto moral es considerado como excluyente de los hechos sociales de las fuentes de la validez jurídica. Una visión clásica de esta posición se encuentra expresada en la afirmación de San Agustín, la cual dice: “una ley que no es justa no me parece que sea una ley”.² Un ejemplo reciente es la tesis de Deryck Beyleveld y Roger Brownsword, quienes sostienen: “las leyes inmorales no son legalmente válidas” (2001: 76).

Esta versión de no-positivismo no será defendida aquí. El no-positivismo excluyente le atribuye muy poco peso a la dimensión fáctica o real del derecho (Alexy, 2006a: 170-171). Debido a la naturaleza controversial de muchas cuestiones morales, esto podría equivaler al anarquismo (Alexy, 2008a: 287). Respecto al argumento del relativismo, otro punto, sin embargo, es más importante. Kelsen describe al no-positivismo como “la afirmación de que las normas sociales deben tener un contenido moral, deben ser justas con el fin de ser consideradas como derecho” (1967: 64).³ Esto implica que en el caso

de que las normas posean un contenido inmoral, éstas no son derecho, no serán derecho válido. Esto es, no obstante, el punto de vista del no-positivismo excluyente, el cual es la forma más fuerte de no-positivismo. Ahora bien, mientras más fuerte sea la tesis, más grande será su vulnerabilidad. Debido a la naturaleza controversial de diversas concepciones morales, el ataque de Kelsen al no-positivismo es, considero, exitoso en cuanto ataca al no-positivismo excluyente. No todas las respuestas a cuestiones morales son necesarias. Sin embargo, Kelsen parece pensar que al refutar al no-positivismo excluyente refuta al no-positivismo. Esto es un error. Existen formas de no-positivismo que resisten el argumento del relativismo.

La contraparte radical del no-positivismo excluyente es el *no-positivismo súper-incluyente*, el cual se conduce hacia el otro extremo. Éste sostiene que la validez jurídica no es afectada de ninguna manera por defectos morales. A primera vista parece una versión de positivismo, no de no-positivismo. Esta primera impresión será considerada como errónea tan pronto como se observe que hay dos tipos de conexión entre derecho y moral: una clasificante y otra cualificante (Alexy, 2002: 26). Estas dos fuentes de conexión se distinguen mediante los efectos de los defectos morales. El efecto de una conexión

2. Agustín de Hipona, 2006: 86 (I, 11): “Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit”.

3. Más adelante se verá la interpretación de Kelsen del no-positivismo como la “tesis que sostiene que

el derecho es moral de acuerdo con su naturaleza” (1967: 68).

clasificante es la pérdida de la validez jurídica o del carácter legal. Por el contrario, el efecto de una conexión cualificante es el defecto legal que, sin embargo, no lleva a la pérdida de la validez jurídica o del carácter legal. La combinación del postulado kantiano de la “obediencia [in]condicional” (Kant, 1996: 506) hacia el derecho positivo con la idea de la subordinación necesaria del derecho positivo al derecho no-positivo puede leerse como una versión de no-positivismo súper-incluyente (véanse Alexy, 2008a: 288-289; 2010: 174). Lo mismo aplica para la tesis de Tomás de Aquino, la cual sostiene que una ley tiránica es ley pero no “ley simpliciter”⁴ o, como John Finnis lo indica, “no derecho en el sentido propio de ‘derecho’” (1980: 364).

Regreso, por un momento, al no-positivismo excluyente: éste ha sido rechazado bajo la justificación de que le otorga poco peso a la dimensión fáctica o real del derecho. No le otorga suficiente peso a la dimensión real y, de la misma manera, tampoco al principio de certeza jurídica, pues mantiene que los defectos morales socavan la validez jurídica en todos los casos. Si alguien señala a “V” como “es válido”, esto puede ser expresado, con la ayuda del cuantificador universal “ $\forall$ ” del siguiente modo:

$$(4) \forall x \neg Vx.$$

4. Tomás de Aquino, 1962: 947 (I-II, qu. 92 art. 1, 4): “lex tyrannica [. . .] non est simpliciter lex”.

Ahora bien, el no-positivismo súper-incluyente tiene que ser rechazado con base en la justificación de que no le otorga suficiente peso a la dimensión ideal del derecho, esto es, al principio de justicia, ya que los defectos morales en todos los casos, incluso en los más extremos, dejan intocable a la validez legal. Esto puede expresarse del siguiente modo:

$$(5) \forall x Vx.$$

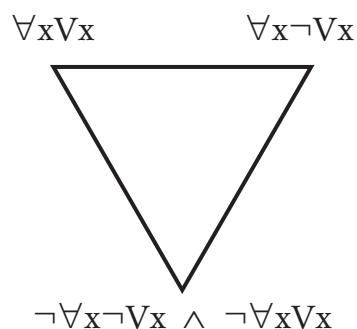
La única forma de no-positivismo que le ofrece una valoración adecuada tanto a la dimensión real como a la ideal, esto es, tanto al principio de certeza jurídica como al de justicia, es el *no-positivismo incluyente* (Alexy, 2010: 176-177). El no-positivismo incluyente afirma que ni los defectos morales siempre socavan la validez jurídica ni tampoco que nunca lo hagan. Al seguir la fórmula de Gustav Radbruch, el no-positivismo incluyente sostiene que los defectos morales socavan la validez jurídica si y sólo si el umbral de la injusticia extrema es transgredido. La injusticia por debajo de este umbral está incluida en el concepto de derecho como derecho válido, pero defectuoso. Esto puede expresarse de la siguiente manera:

$$(6) \neg \forall x \neg Vx \wedge \neg \forall x Vx.$$

o, por medio de cuantificadores existenciales,

$$(6') \exists x Vx \wedge \exists x \neg Vx.$$

Con esto puede formularse una segunda tríada de contrarios, lo cual cuenta como una explicación de la posición superior izquierda en la tríada necesaria, es decir, de $\square I$, como una abreviatura para el no-positivismo:



Esta será llamada la *tríada cuantificante*. A continuación, sólo la posición en la parte inferior de la tríada cuantificante, es decir, el no-positivismo incluyente, definido por la fórmula:

La injusticia extrema no es derecho (Alexy, 2008b: 428)

se considerará como el objeto del argumento del relativismo.

El no-positivismo incluyente y el problema de la existencia

El argumento del relativismo supone un auténtico reto para la única forma defendible de no-positivismo, es decir,

el no-positivismo incluyente. Si no existen elementos morales necesarios, por ejemplo, los derechos humanos o los principios universales de justicia, entonces el no-positivismo colapsaría por su propio peso, ya que si estos elementos no existen, la injusticia extrema tampoco existiría. La existencia presupone objetividad y los elementos morales son objetivos sólo si son necesarios. Si no existiera la injusticia extrema, la fórmula Radbruch sólo sería una facultad para aquellos quienes deciden declarar sobre la validez del derecho, si así lo desean, como no válidas a normas emitidas de manera debida y socialmente eficaces, que no correspondan a sus ideas morales, preferencias e ideologías asumidas de hecho. La fórmula Radbruch no sólo perdería su sentido, peor aún, podría resultar ser mera subjetividad y poder encubiertos bajo la máscara de la objetividad y la racionalidad.

La tesis de que existen elementos necesarios morales podría denominarse tesis de la existencia; la verdad de ésta es una condición necesaria para la verdad del no-positivismo. Si uno permite que “ $\neg P$ ” represente al no-positivismo y “ E ” la tesis de que existen los elementos necesarios morales, entonces esta relación puede representarse de la siguiente manera:

$$(7) \neg P \rightarrow E.$$

La afirmación de que la verdad de la tesis de la existencia (E) es una condición necesaria para el no-positivismo ($\neg P$) implica la afirmación de que la negación de la tesis de la existencia ($\neg E$) es una condición suficiente para la verdad del positivismo (P):

$$(8) \neg E \rightarrow P.$$

Por lo tanto, si la tesis de la existencia es falsa, entonces el positivismo prevalece. En este caso, Kelsen está en lo correcto. Pero si cambiamos el orden de las cosas, entonces no es el caso de que a partir de la verdad de la tesis de la existencia, pueda concluirse que el no-positivismo prevalece. La verdad de la tesis de la existencia es sólo una condición necesaria, mas no suficiente para la verdad del no-positivismo. Es posible aceptar la tesis de la existencia y seguir siendo un positivista, esto es, uno puede seguir siendo un positivista simplemente insistiendo en la tesis de la separación. Para defender la tesis de la conexión se necesitan más argumentos. Éstos están esencialmente conectados con la pretensión de corrección, sustentada de manera necesaria por el derecho. Pero esto no lo discutiré aquí (Alexy, 2002: 35-39). En el contexto actual, el único punto importante es que la verdad de la tesis de la existencia, *qua* condición necesaria de la verdad del no-positivismo, sería suficiente para la posibilidad del no-positivismo. Esto, por

sí mismo, deja claro que el problema de la existencia es uno de los principales problemas del no-positivismo.

La Existencia de los Derechos Humanos

Al examinar el argumento del relativismo en *Concepto y validez del derecho*, me limito a afirmar que una proposición tal como:

La destrucción física y material de una minoría de la población por razones de raza es injusticia extrema (Alexy, 2002: 54)

es racionalmente fundamentable. No obstante, yo no justifiqué esta afirmación como fundamentable. En lugar de dar una justificación, yo me referí —aparte de la teoría del discurso tal y como es desarrollada en la *Teoría de la argumentación jurídica* (1989a: 33-208)— a un artículo en el que intenté, por primera vez, ofrecer una fundamentación de los derechos humanos (1989b: 167-183). Esto es algo que desarrollé aun más en los años siguientes, especialmente en los artículos “Teoría del discurso y derechos humanos” (1996: 209-235) y “¿Derechos humanos sin metafísica?” (2004: 15-24). En lo sucesivo consideraré si los argumentos en este sentido bastan para demostrar la existencia de los derechos humanos y si la existencia de los derechos humanos, establecidos de este modo, sirven para refutar el argumento del relativismo.

*Los derechos humanos
como elementos morales*

Una discusión sobre el problema del positivismo es una discusión acerca de si “los elementos morales” (Alexy, 2002: 4) deben incluirse en el concepto de *derecho* o conectarse necesariamente con la naturaleza del derecho. Esto da lugar a la pregunta de por qué estos elementos morales deben contar como derechos humanos. Hay, sin duda, otros *elementos morales*.

El más importante de ellos es la “noción de justicia” al cual me referí en *Concepto y validez del derecho* (2002: 53). Ahora bien, la relación entre los derechos humanos y la justicia es una cuestión difícil si uno intenta captar todos los aspectos de esta relación. Aquí es de interés sólo su estructura básica. Ésta puede describirse de la siguiente manera: cada violación de los derechos humanos es injusta, pero no todas las injusticias son una violación de los derechos humanos (Alexy, 1998: 251-252). Si esto es cierto, los derechos humanos constituyen el núcleo de la justicia, mientras que la justicia comprende más que derechos humanos. Esto podría llamarse la *tesis central*.

Una alternativa a la tesis central es la de que los derechos humanos y la justicia son coextensivos. Esto funciona de la siguiente manera: cada violación de los derechos humanos es injusta y cada injusticia es una violación de los derechos

humanos. Ésta podría llamarse la *tesis de equivalencia*. Para nuestros propósitos, no es necesario tratar la cuestión de cuál tesis, la central o la de equivalencia, es verdadera. En ambos casos, la violación de los derechos humanos sería, al mismo tiempo, una violación de la justicia. Por esta razón, la existencia de los derechos humanos implica la existencia de principios de justicia. Los elementos morales, si los derechos humanos existen, comprenden tanto a los derechos humanos, como a la justicia.

Sin duda, los derechos humanos y la justicia no agotan el ámbito de lo que podría llamarse moralidad. Junto a estos dos elementos, hay un tercero. Éste se refiere a las concepciones individuales y colectivas del bien.⁵ Estas concepciones definen identidades individuales y colectivas.⁶ Ahora, los derechos humanos son normas que, básicamente, pretenden tener prioridad respecto de todas las demás normas (Alexy, 2006b: 18). Si los derechos humanos son fundamentables, su pretensión de prioridad, por lo tanto, también lo es. Por esa razón, la identidad como un elemento moral puede influir de hecho en la con-

5. Las cuestiones sobre derechos humanos y justicia son, de acuerdo con la terminología habermasiana, cuestiones morales, mientras que las cuestiones acerca de qué es individual y colectivamente bueno son cuestiones “éticas” (Habermas, 1996: 159).

6. Habermas habla, en el primer caso, de cuestiones “existenciales”, en el segundo, de “cuestiones [ético-políticas]” (1996: 160).

cepción de la justicia (Alexy, 1999: 379),⁷ pero no puede restringir el papel de los derechos humanos y la justicia en la discusión del argumento del relativismo.

El concepto de derechos humanos

No tiene sentido hablar de la existencia de algo sin explicar qué se afirma que existe. Ahora bien, el concepto de *derechos humanos* es muy controvertido por razones de naturaleza filosóficas y políticas. No es posible responder a este debate aquí y, afortunadamente, tampoco es necesario que lo haga. Todo lo que necesitamos con el fin de discutir la cuestión de si los derechos humanos existen es una idea general de lo que ellos son.

Esta idea se puede expresar por medio de una definición según la cual los derechos humanos son, en primer lugar: morales, segundo: universales, tercero: fundamentales y, en cuarto lugar: derechos abstractos, que, en quinto lugar, tienen prioridad sobre todas las otras normas (Alexy, 1998: 246-254). Aquí, el primer elemento de definición es de especial importancia. De acuerdo con éste, los derechos humanos son derechos morales. Los derechos existen si son válidos. Ahora, los derechos morales son válidos si y sólo si son fundamentables. Por esta razón, la

existencia de los derechos humanos, *qua* derechos morales, depende de su fundamentación y sólo de eso.

La fundamentación de los derechos humanos

Las teorías sobre la fundamentación de los derechos humanos, así como las teorías sobre la fundamentación de las normas morales en general, pueden clasificarse de muchas maneras diferentes. La distinción más fundamental es aquella entre los enfoques que suelen negar la posibilidad de cualquier fundamentación de los derechos humanos y los enfoques que afirman que algún tipo de fundamentación es posible. La primera aproximación puede ser llamada *escepticismo*, la segunda *no-escepticismo*. El primero tiene sus orígenes en las formas de emotivismo, decisionismo, subjetivismo, relativismo, naturalismo o deconstructivismo. El segundo puede incluir uno o más de estos elementos escépticos, pero insiste en que existe una posibilidad de dar razones en favor de los derechos humanos, razones que reclaman objetividad, exactitud, o verdad. El nopoositivismo presupone que alguna versión de no-escepticismo puede fundamentarse.

He tratado de analizar la posibilidad de fundamentar los derechos humanos sobre la base de las distinciones entre ocho aproximaciones no escépticas. Esta

7. Debería añadirse que lo bueno también podría influir en la interpretación de los derechos humanos, especialmente en casos de ponderación.

lista de enfoques comprende, primero: el religioso, segundo: el intuicionista, tercero: el consensual, cuarto: el biológico, quinto: el instrumental, sexto: el cultural, séptimo: el explicativo, y octavo: el existencial. Es imposible discutir todos estos enfoques aquí, basta decir que los seis primeros tienen más defectos que puntos fuertes (Alexy, 2006b: 19-21). Por esta razón, me centraré en el séptimo y octavo, es decir, sobre los argumentos explicativos y existenciales.

EL ARGUMENTO EXPLICATIVO

Una fundamentación de los derechos humanos es explicativa si consiste en hacer explícito lo que está implícito necesariamente en la práctica humana. Una fundamentación que hace explícito lo que está implícito de manera necesaria en la práctica humana sigue las líneas de la filosofía trascendental de Kant. Si la práctica es afirmar, preguntar y discutir, la fundamentación obtiene un carácter discursivo-teórico. Ésta es la versión del argumento explicativo que me gustaría defender aquí.

La práctica discursiva, es decir, la de afirmar, preguntar y discutir, o, como la llama Robert Brandom, la práctica “de dar y pedir razones” (2000: 11), presupone reglas del discurso que expresan las ideas de libertad e igualdad (Alexy, 1996: 213-216). Las ideas de libertad e igualdad son la base de los derechos humanos. Reco-

nocer a otro individuo como libre e igual es reconocerlo como autónomo; esto implica reconocerlo como una persona; a su vez, esto significa atribuirle su dignidad. Atribuirle dignidad a alguien es reconocer sus derechos humanos. Con esto podría pensarse que se ha logrado una fundamentación de los derechos humanos.

EL ARGUMENTO EXISTENCIAL

No obstante, esta impresión es errónea. El argumento explicativo ofrece, de hecho, una parte necesaria de la fundamentación de los derechos humanos, pero éste es, por sí mismo, insuficiente. Dos defectos son fácilmente identificados. El primero se refiere a la necesidad de las reglas del discurso. Es posible eludir esta necesidad al evitar toda participación en la práctica de afirmar, preguntar y discutir. El precio a pagar por esto sería, sin embargo, alto. Nunca afirmar nada, nunca preguntar nada, nunca dar razón alguna, sería abstenerse de participar en lo que pertenece en esencia a la forma de vida de los seres humanos que “criaturas discursivas”, tal como Brandom lo indica (2000: 26). Este precio, sin embargo, puede reducirse de manera considerable mediante el abandono del discurso no en términos generales sino sólo parciales. Es posible tener discursos en la propia comunidad y pasar directamente hacia la propaganda, la fuerza y el terror en sus extremos. La

solución a este problema es parte de la solución al segundo problema del argumento explicativo, al cual me enfocaré ahora.

Este segundo problema proviene de la diferencia, por un lado, entre el discurso y la acción, y por el otro, entre las capacidades y los intereses. Tener capacidades discursivas no implica un interés en hacer uso de ellas. Esto podría llamarse el *problema del interés*, el cual se refiere a la dimensión del discurso, así como a la de la acción, es decir, a la vida real, a diferencia de la mera conversación. En esta segunda dimensión, el problema es mucho más apremiante. Ahora bien, los derechos humanos son derechos que no sólo conciernen al discurso, sino también esencialmente a la acción. El interés por hacer uso de las capacidades discursivas sólo en el ámbito de la argumentación podría llamarse un “débil interés en la corrección”. Por el contrario, el interés en hacer uso de las capacidades discursivas no sólo en el ámbito de la argumentación, sino también en el de la acción puede caracterizarse como un “fuerte interés en la corrección”. Éste comprende tomar en serio las implicaciones de las capacidades discursivas en la vida real, es decir, en tomar los derechos humanos seriamente.⁸ De esta manera, el interés en la corrección hace

que sea posible para nosotros llegar a nuestro objeto de fundamentación.

Podría objetarse, sin embargo, que esto no es una fundamentación. Ésta ha perdido su carácter de fundamentación, debido a que la objeción es ejecutada una vez que la premisa sobre el interés es introducida. En efecto, esta objeción no carece de fundamento. No obstante, este interés debe ser calificado. Al igual que con cualquier interés, el interés por la corrección está relacionado con decisiones. Éstas se refieren a la cuestión fundamental acerca de si aceptamos nuestras capacidades o posibilidades discursivas. Es decir, la pregunta acerca de si queremos vernos a nosotros mismos como criaturas discursivas o razonables.⁹ Ésta es una decisión acerca de quiénes somos. Con esta decisión uno se “escoge a sí mismo”, como sostiene Søren Kierkegaard (1987: 258). La decisión podría llamarse *existencial*. Aun así, para hablar aquí de que la fundamentación o comprobación parezca respaldada, es necesario que esta decisión no deba basarse en las preferencias infundadas o arbitrarias, extraídas, por decirlo así, de la nada. Más bien, la decisión tiene el carácter de un respaldo de algo que ha demostrado ser, por medio de la explicación, una capacidad necesariamente conectada con los seres humanos, o, en otras palabras,

8. Una persona que toma en serio las implicaciones de las capacidades discursivas en la vida real podría caracterizarse como una “genuina participante en el discurso” (Alexy, 1996: 224).

9. Sobre el concepto de razonable y su relación con el concepto de racionalidad, véase Alexy, 2009: 5-7.

una posibilidad necesaria. Como respaldo de una posibilidad necesaria el argumento existencial está de manera intrínseca conectado con el argumento explicativo. Se le podría llamar a esta conexión la fundamentación *explicativo-existencial*.

El argumento explicativo muestra la naturaleza discursiva de los seres humanos. Esta naturaleza discursiva puede ser caracterizada como la dimensión ideal del individuo. Esto es, de nuevo en palabras de Kierkegaard, “su yo ideal, que no puede adquirir en cualquier lugar sino dentro de sí mismo” (1987: 259).

El respaldo de la dimensión ideal que el individuo encuentra en sí mismo conecta elementos objetivos con subjetivos. La dimensión objetiva se compone de dos elementos: en primer lugar, las posibilidades discursivas necesarias y, en segundo, su carácter ideal. Éste es el a priori exigido por Kelsen (1967: 65). La dimensión subjetiva consiste en la decisión existencial que transforma estas posibilidades ideales en realidad. Esto significa que los derechos humanos sólo pueden fundamentarse por una conexión de los elementos objetivos y subjetivos. Esta conexión puede caracterizarse como una dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo.

Podría objetarse que la fundamentación tan sólo puede ser objetiva o subjetiva, pero no, como se afirma, *medio objetiva*, y cualquier contaminación con elementos subjetivos elimina toda objeti-

vidad. La respuesta a esto es: la objetividad conectada con la subjetividad es, seguramente, menos que pura objetividad, pero es algo más que pura subjetividad. Por esta razón, puede calificarse el argumento explicativo-existencial como una fundamentación de los derechos humanos, inclusive si ésta no es puramente objetiva.¹⁰ De cualquier manera, debido a sus

10. Que el argumento explicativo-existencial consista en la dialéctica de argumentos objetivos y subjetivos no sólo es una desventaja. Esto resuelve el principal problema acerca de todos los intentos por fundamentar los derechos humanos por medio de un argumento que tiene la siguiente estructura básica: (1) $\forall x(\phi x \rightarrow Rx)$. Para “ ϕ ” todas las propiedades que son consideradas como razones o bases para garantizar a los individuos (x) derechos humanos (R) pueden ser sustituidas. En el debate acerca de los derechos humanos muchas propiedades han sido propuestas como razones tales. Ejemplos de estas propiedades son la habilidad para sufrir, la inteligencia, la autoconciencia, la libertad para tomar decisiones y la autonomía. Si uno sustituye cierta propiedad de éstas, como por ejemplo la autonomía, por “ ϕ ”, puede llegarse a la siguiente oración: (2) Todos los seres autónomos tienen derechos humanos. Si es confrontada esta afirmación con la pregunta “¿por qué?”, es difícil dar una respuesta, pues la autonomía es considerada como una razón última por todos aquellos que la conciben como una base para los derechos humanos. El problema aquí deriva del hecho de que las ϕ -oraciones son usadas en afirmaciones hechas desde la perspectiva del observador. Desde esta perspectiva es difícil explicar por qué la autonomía tiene un significado normativo. Por el contrario, el argumento explicativo-existencial explora la perspectiva del participante de los discursos. Éste no proporciona reglas desde un punto de vista externo, sino que describe reglas ya válidas en la práctica. De esta manera, este argumento hace explícito no sólo el contenido de estas reglas, sino también su normatividad interna. De este modo, es capaz de resolver el problema de la normatividad.

elementos objetivos esta fundamentación combinada provee de buenas razones en favor de los derechos humanos, y esto, a su vez, es suficiente para fundamentarlos. Esta fundamentación establece su validez *qua* derechos morales, lo cual significa que los derechos humanos existen. Cuando los derechos humanos existen, pueden ser violados.

Cuando los derechos humanos pueden ser violados, pueden, *qua* derechos abstractos, ser violados tanto en un grado extremo como en otro menor. Que los derechos humanos puedan ser violados en un grado extremo significa que la fórmula Radbruch es aplicable. Si todo esto es cierto, el argumento del relativismo es refutado.

Bibliografía

- ALEXY, ROBERT (2010), "The dual nature of law", *Ratio Juris*, vol. 23, núm. 2, junio, pp. 167-182.
- ALEXY, ROBERT (2009), "The reasonableness of law", en Giorgio Bongiovanni, Giovanni Sartor y Chiara Valentini (eds.), *Reasonableness and Law*, Dordrecht, Springer, pp. 5-15.
- ALEXY, ROBERT (2008a), "On the concept and the nature of law", *Ratio Juris*, vol. 21, núm. 3, septiembre, pp. 281-299.
- ALEXY, ROBERT (2008b), "A defence of Radbruch's formula", en Michael Freeman, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, Londres, Sweet & Maxwell/Thomson Reuters, pp. 426-443.
- ALEXY, ROBERT (2006a), "Effects of defects-action or argument? Thoughts about Deryck Beyleveld and Roger Brownsword's *Law as a Moral Judgment*", *Ratio Juris*, vol. 19, núm. 2, septiembre, pp. 169-179.
- ALEXY, ROBERT (2006b), "Discourse theory and fundamental rights", en Agustín José Menéndez y Erik Oddvar Eriksen (eds.), *Arguing Fundamental Rights*, Dordrecht, Springer, pp. 15-29.
- ALEXY, ROBERT (2004), "Menschenrechte ohne Metaphysik?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 52, núm. 1, pp. 15-24.
- ALEXY, ROBERT (2002), *The Argument from Injustice. A Reply to Legal Positivism*, traducción de Bonnie Litschewski Paulson y Stanley L. Paulson, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- ALEXY, ROBERT (1999), "The special case thesis", *Ratio Juris*, vol. 12, núm. 4, diciembre, pp. 374-384.
- ALEXY, ROBERT (1998), "Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat", en Stefan Gosepath y Georg Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 244-264.
- Alexy, Robert (1996), "Discourse theory and human rights", *Ratio Juris*, vol. 9, núm. 3, septiembre, pp. 209-235.
- ALEXY, ROBERT (1989a), *A Theory of Legal Argumentation*, traducción de Ruth Adler y Neil MacCormick, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- ALEXY, ROBERT (1989b), "On necessary relations between law and morality", *Ratio Juris*, vol. 2, núm. 2, julio, pp. 167-183.

- AUGUSTÍN DE HIPONA, SANTO (2006), *De libero arbitrio*, edición de Johannes Brachtendorf y Volker H. Dreccoll, Paderborn, Schöningh.
- BEYLEVELD, DERYCK Y ROGER BROWNSWORD (2001), *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- BRANDOM, ROBERT (2000), *Articulating Reasons*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- COLEMAN, JULES (2001), *The Practice of Principle*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press.
- FINNIS, JOHN (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (1996), *Between Facts and Norms*, traducción de William Rehg, Cambridge, Reino Unido, Polity. [Edición en español (2000), *FACTICIDAD Y VALIDEZ*, Madrid, Trotta.]
- KANT, IMMANUEL (1996), “The metaphysics of morals”, en *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, traducción de Mary J. Gregor, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 353-603. [Edición en español (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.]
- KELSEN, HANS (1967), *Pure Theory of Law*, traducción de Max Knight, Berkeley/Los Angeles, University of California Press. [Edición en español (1995), *Teoría pura del derecho*, Roberto J. Vernengo, México, Porrúa.]
- KIERKEGAARD, SOREN (1987 [c. 1843]), *Either/Or*, traducción de Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press. [Edición en español (2007), *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 3 vols.]
- RAZ, JOSEPH (2009 [c. 1979]), *The Authority of Law*, Oxford, Oxford University Press.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO (1962), *Summa Theologiae*, Turín, Paoline.

Bibliografía del Traductor

- ALEXY, ROBERT (2010), *A Theory of Legal Argumentation. The Theory of Rational Discourse as Theory of Legal Justification*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- ALEXY, ROBERT (1978), *Theorie der Juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Traducción del inglés por Alejandro Nava Tovar, quien agradece a Stanley Paulson por la ayuda en la precisión de los términos. Este artículo fue publicado originalmente en *Ratio Juris*, vol. 25, núm. 1, marzo 2012, pp. 2-14. Agradecemos al autor la cesión gratuita de los derechos para publicar este artículo, el cual apareció por primera vez en castellano en la revista mexicana *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 30, julio-diciembre, 2013, pp. 153-171.

URBANO, MÁS-QUE-URBANO

Mario Perniola

Universidad de Roma II, Tor Vergata

RESUMEN

El autor sostiene que, dentro del pensamiento sobre el fenómeno urbano, la plausibilidad de la tradicional dicotomía entre el concepto de *ciudad* (fuente de arraigo, orgánica, comunitaria, tradicional) y el de *metrópoli* (fuente de liberación, funcional, individualista, moderna) adolece hoy en día de ciertos aprietos. De ahí que desarrollos intelectuales como los de Walter Benjamin a través de sus *pasajes* o como la noción de *poética del espacio urbano* hayan venido justamente, a lo largo del siglo XX, a tratar de superar pareja disyuntiva. Sin embargo, en opinión del autor, ni Benjamin ni la poética del espacio urbano logran su objetivo, pues a la postre no hacen sino mezclar o desleír los dos conceptos tradicionales de ciudad y metrópoli, sin entrar en un verdadero cuestionamiento filosófico de ambos. Tal cuestionamiento sólo se lograría desde aquello que el autor propone denominar “lo más-que-urbano”; idea que, en primer lugar, separa lo urbano de su vinculación con un espacio determinado (como ya hiciera San Agustín con su *civitas Dei*); pero además, en segundo lugar, se aleja de cualquier requerimiento de un proyecto común entre sus integrantes. Lo más-que-urbano consistiría, pues, en un mero estar-entre (inter-esse), atento más a la presencia en una red que a un objetivo concreto o a una experiencia subjetiva (como la del nómada) de uno u otro cariz. La pertinencia de lo más-que-urbano en tiempos como los nuestros, de redes sociales, comunidades virtuales, internet 2.0, etc., parece pues no carecer de cierto empaque.

ABSTRACT

*In urban thought, it's been quite common to make use of the dichotomy between the concept of city (as a place for rooting, traditions, community, organicism) and the concept of metropolis (as a place for emancipation, modernity, individualism, functionality). Nevertheless, the author purports that this sharp opposition between both concepts has recently come to an end. In fact, Walter Benjamin's idea of passages, as well as the notion of urban space poetics, have been decisive during the 20th century in trying to overcome such a dualism. The author defends, though, that these two intellectual developments are not as effective as they should: each of them tries either to mix or to fade the notions of city and metropolis, but neither bothers to philosophically question the pertinence of both concepts as such. The author defends thus that we need to invent a new notion, the notion of “more-than-urban”: a notion that would clearly separate “urbanism” from a given space (as Saint Augustine already did with his *civitas Dei*), but also from a given common project. The “more-than-urban” would consist, then, in a being-in-between (inter-esse), that would care more about its presence on a net than about a concrete goal or a subjective experience (like the nomad's experience, for instance). Today's emergence of social nets, virtual communities, internet 2.0, etc. seems to uphold the persuasiveness of such a position.*

1. La ciudad y la metrópoli

El debate sobre el fenómeno urbano se ha llevado a cabo durante décadas dentro de los límites de la oposición entre *ciudad* y *metrópoli*. Cada una de estas dos nociones se ilustró a inicios del siglo XX por parte, respectivamente, de dos clásicos de la sociología urbana: Max Weber y Georg Simmel. El primero de ellos, en las páginas de *Economía y sociedad*, vio en el hermanamiento comunitario fundado sobre un juramento la esencia de la ciudad occidental: la originaria heterogeneidad, así como el hecho de que los habitantes sean extraños unos con respecto a otros, se superan ambos por la constitución de un grupo social orgánico que se identifica con el área de la ciudad, que se instala mediante usurpación como poder legítimo y que, en suma, está dispuesto a defender con las armas su propio territorio. El segundo autor, en el ensayo *La metrópoli y la vida del espíritu*, estudió los procesos psicológicos y sociales a través de los cuales se constituye el modo de ser metropolitano, asentado sobre una cada vez más acentuada especialización funcional del trabajo, sobre una completa autonomía y libertad en la vida privada, sobre una lucha incesante en pro de la autoafirmación del individuo; también la metrópoli tiene una dimensión territorial propia que se extiende hasta donde subsista la posibilidad de mantener el anonimato, la privacidad, la

actitud *blasée* [de hastío], es decir, hasta allí donde los habitantes sigan siendo heterogéneos y extraños los unos para con los otros en todo cuanto vaya más allá de sus meras relaciones funcionales.

A partir de estas dos concepciones opuestas del fenómeno urbano, que hallan su modelo respectivamente en la ciudad occidental tradicional y en la metrópoli moderna europea, se derivan toda una serie de ulteriores determinaciones. Según la primera concepción, la ciudad se piensa como lugar de pertenencia y de participación, como organismo, como *Gemeinschaft*, como comunidad urbana; según la segunda concepción, la metrópoli se piensa como lugar de emergencia y de emancipación, como función, como *Gesellschaft*, como sociedad emancipada. La ciudad comunitaria y la metrópoli funcional son objeto de una vasta literatura dentro de la cual la apología de una de ellas se acompaña de una crítica a la otra.

De acuerdo con la primera concepción citada, la ciudad se ha venido entendiendo como manifestación de una vida unitaria y orgánica en que el hombre puede realizar de modo completo su propia naturaleza (Lewis Mumford); como estructura con forma de *semilattice* [retícula deformada] que garantiza la fusión armónica de los diferentes elementos de la vida social (Christopher Alexander); como *biotopos*, es decir como lugar en que las más diversas formas de vida alcanzan un equilibrio

y persisten en el mismo (Alexander Mitscherlich); como madre, matriz, garantía de identificación y de seguridad, de autorregulación y de crecimiento (Henry Van Lier); como expresión de un *genius loci*, de una experiencia del significado de los lugares (Christian Norberg-Schulz). De acuerdo con estas perspectivas, el advenimiento de la metrópoli moderna señalaría la pérdida más o menos irremediable de esta relación feliz con el medio ambiente y la instauración de una condición alienada y reificada. No obstante los defensores de la metrópoli nos invitan a observar que la “relación de vecindad” sobre la que se funda la ciudad medieval no genera solamente relaciones de tipo positivo, sino también tensiones y conflictos (Thomas A. Reiner); que únicamente la gran ciudad permite la emancipación, el progreso, el desarrollo pleno de las fuerzas innovadoras; que funcionalidad es sinónimo de habitabilidad; que el ordenamiento racional del medio ambiente y la planificación a escala urbana y territorial constituye una tarea política imprescindible.

En realidad, uno no puede sustraerse a la impresión de que la entera *querelle* [disputa] entre organicismo y funcionalismo, entre naturalismo y racionalismo, pertenezca a una era ya concluida. No por casualidad en tiempos recientes la reflexión sobre la ciudad ha tratado de liberarse de la rígida oposición entre ciudad y metrópoli: las manifestaciones más interesantes

de tal reflexión, esto es, la estética de la metrópoli de derivación benjaminiana y la poética del espectáculo urbano, se pueden retrotraer ambas a una intención común de plantear en nuevos términos el análisis del fenómeno urbano.

La estética de la metrópoli, que cuenta en Walter Benjamin con su más importante inspirador, no niega los aspectos desagradables o alienantes de la metrópoli, sino que sostiene que justamente a partir de su profundización puede nacer algo nuevo y positivo, que incluso aquello que parece a primera vista comprometido esconde ocultas potencialidades. Las páginas dedicadas por Benjamin a los *passages*, los pasajes parisinos (aquellas galerías decimonónicas que atravesaban los edificios de parte a parte y que estaban dotadas de negocios y atracciones varias) constituyen el ejemplo paradigmático de tal actitud. El pasaje es por un lado el lugar de la alienación, el templo en el cual el capital celebra sus triunfos: los pasajes son un centro para el comercio de artículos de lujo, unos precursores de los grandes almacenes, el espacio urbano en que el arte entra al servicio del comerciante. Por otro lado, sin embargo, son al mismo tiempo el lugar de la patria reencontrada: no por casualidad Charles Fourier —observa Benjamin— ha visto en los pasajes el canon arquitectónico del falansterio, del País de Jauja, el lugar por excelencia en el que vivir, y ha imaginado su ciudad ideal como

una ciudad de pasajes. El pasaje es por lo tanto para Benjamin al mismo tiempo la imagen de un pasado antiquísimo y la metáfora urbana del porvenir, la rememoración del seno materno y el resultado de la lucha por la emancipación.

Esta solución dialéctica de la oposición ciudad-metrópolis resulta sin embargo, como bien puede verse, insatisfactoria justamente por su escasa radicalidad: se limita a considerar la metrópoli como si esta fuese una ciudad, la sociedad como si ella contuviese en sí misma las semillas de una comunidad; pero no se interroga sobre la pertinencia actual de ambos conceptos y presupone de forma subrepticia que ambas nociones, la de ciudad y la de metrópoli, siguen siendo igualmente válidas para comprender la situación presente.

Por el contrario, sí que se ha intentando una mediación entre la ciudad y la metrópoli a través de la poética del espectáculo urbano. Esta intenta sustraerse a la alternativa entre participación ciudadana, por un lado, e individualismo metropolitano, por otro, mediante la detección de un tercer término, el espectáculo urbano, el cual por una parte implica la presencia de un vasto público, de una multitud, pero por otra parte no se hace empero ilusiones sobre el efectivo carácter comunitario de tal aglomeración. El hecho de que se pueda, mediante la utilización de cierta técnica, llegar a presentar el fenómeno urbano en su conjunto (ciudad y metrópoli) ante sus

propios habitantes bajo una indumentaria maravillosa responde al propósito de presentar como perturbador y extraño lo que se presupone como acostumbrado y conocido. Tal poética produce un efecto de “extrañamiento” urbano, cuyo resultado debería ser sin embargo una reapropiación del fenómeno urbano en su tensión entre ciudad y metrópoli.

Con todo y con eso, en realidad los elementos negativos y destructivos prevalecen aquí ampliamente sobre los positivos y afirmativos. Así, en el espectáculo urbano tanto la ciudad como la metrópoli se ven despojadas de sus características esenciales y acaban viéndose reducidas a una mera decoración. No se obtiene de esta manera una mediación entre la solidaridad ciudadana y el individualismo metropolitano, sino únicamente un decaimiento de toda actividad en beneficio de una contemplación pasiva de la dimensión formal del fenómeno urbano, no muy diferente de lo que propugna el llamado “postmodernismo” arquitectónico.

2. Lo más-que-urbano

Parece imposible escapar a estas dificultades mientras que sigamos ligando inseparablemente la dimensión urbana, lo *urbano*, a un territorio, a un lugar circunscrito y geográficamente determinado: poco importa si pequeño (como en el caso de la ciudad tradicional) o grande (como

en el caso de la metrópoli). La experiencia contemporánea va en una dirección bien distinta: el aumento vertiginoso de la movilidad individual y de las relaciones interpersonales, la difusión a escala continental y planetaria de los mismos modelos culturales, el traslado por todo el orbe de objetos, situaciones y problemáticas locales, el encuentro de las telecomunicaciones y de la informática en la creación de redes que envuelven el mundo entero; todo ello deja obsoleta cualquier planteamiento meramente territorial del fenómeno urbano. Este se emancipa tanto de la ciudad como de la metrópoli y adquiere un significado autónomo con respecto a cualquier determinación espacial.

La primera intuición de una ciudad que no se identifica con un territorio se debe probablemente a San Agustín. Su *civitas Dei* es *peregrina* en el mundo: no obstante, tiene su fundamento en la fe. La *civitas Dei* agustiniana aspira obviamente a la superación de la heterogeneidad de sus miembros en un hermanamiento espiritual que trasciende el espacio, en una iglesia.

Dentro del ámbito de la sociología urbana del siglo XX, fue Louis Wirth, en su ensayo *El urbanismo como modo de vida* (1938), quien consideró el modo de vida urbano como algo que no tiene confines y que se extiende continuamente a través de los medios de comunicación. Aquello que caracteriza el urbanismo según Wirth es la desaparición de la unidad territorial

como base de la solidaridad social, acompañada de la búsqueda de nuevas formas de agregación, fundadas sobre las aspiraciones individuales: el pulular del asociacionismo voluntario constituía, en su opinión, el aspecto esencial de lo urbano.

Estas determinaciones, que poseen el mérito de emancipar el fenómeno urbano con respecto al territorio, resultan no obstante del todo insuficientes para comprender lo *más-que-urbano* contemporáneo. Esto nace no ya de una extensión ilimitada de la noción clásica o medieval de *ciudad* (como la que hacía San Agustín), ni tampoco de una extensión ilimitada de la noción decimonónica de *metrópoli* (como la efectuada por Wirth), sino de una *de-construcción* de ambas. Lo más-que-urbano no surge de un vínculo comunitario gracias al espacio ni tampoco de la relación funcional que prescinde del espacio. Es, si acaso –tal y como escribió Melvin M. Webber en su artículo “Lugares urbanos y esfera urbana no local” (1964)–, “el conjunto de los grupos heterogéneos de individuos que se comunican entre sí a través del espacio”. Son los fenómenos de campo en vez de los fenómenos de lugar –decía Webber– los que pueden ponernos más adecuadamente en condiciones de tratar el problema de la creciente afocalidad de la vida urbana.

Si la esencia de lo urbano es la interacción social entre personas heterogéneas, ello no puede localizarse ya en un punto

preciso del espacio, en un centro, en un territorio; pero tampoco puede entenderse como una comunidad ideal mundial o como una asociación internacional de personas especializadas en un cierto sector o ligadas entre sí por una cierta meta, por un cierto proyecto, sea cual sea su fin. Lo más-que-urbano no funda ni una iglesia ni una corporación empresarial.

Iglesia y corporación empresarial son agregados de personas que tienden a la homogeneidad. El vínculo comunitario y la relación funcional están demasiado determinados y son demasiado unívocos en sus contenidos. Hoy, por el contrario, se está afirmando un tipo de relación más polivalente e indeterminado, capaz de asumir paulatinamente las determinaciones más opuestas dependiendo de las circunstancias, de las ocasiones, de la situación objetiva. Lo esencial no es ahí ya el hermanamiento (como en lo urbano de la ciudad o como en la iglesia), ni tampoco la utilidad (como en lo urbano de la metrópoli o como en la asociación profesional), sino el formar parte de un sistema de relaciones, de una red de comunicaciones. Cuál sea el papel que se juegue luego en el interior de tal red resulta secundario: depende del *kairós*, de la “voluntad de Dios”. El comportamiento más-que-urbano se caracteriza por su plasticidad: se puede convertir uno en amigo o enemigo de quienquiera; se puede obtener ganancia o daño de lo que sea. Todo eso cuenta sólo

relativamente. Lo que importa por el contrario es no quedarse fuera del juego, no ser excluido de la red y permanecer en el ámbito del interés.

Lo más-que-urbano es el horizonte de las personas interesadas, ligadas por el interés, en el sentido etimológico de la palabra *inter-esse*: estar entre, estar en medio. No por casualidad “interés” originariamente quería significar tanto una ventaja como una desventaja. La noción de interés debe despojarse de sus aspectos subjetivistas y egoístas y entenderse en su dimensión social, relacional, interpersonal, como adhesión a una estructura dinámica cuyos elementos no pueden cambiarse al arbitrio del individuo. El interés no designa la tendencia a la satisfacción del propio deseo (como para los materialistas franceses del siglo XVIII), sino que por el contrario apunta a un *ponerse-entre* que implica el abandono de cualquier deseo subjetivo, junto con la disponibilidad a *transitar* de lo mismo a lo mismo.

En tiempos recientes se ha concebido este tránsito como deriva y como nomadismo. La diferencia entre el tránsito y estas otras nociones está en la dimensión subjetiva que estas últimas conservan. Quien transita no es un sujeto, es alguien que se ha hecho *nadie*, para poder ir potencialmente a cualquier parte. Esta experiencia de no ser nadie, perseguida no como la astucia de Ulises, ni como el símbolo místico de la nulidad humana, sino

como el lugar de la exterioridad y de la publicidad, constituye un aspecto esencial de lo más-que-urbano. El contacto directo con la sociedad y con la historia no pasa a través de la imposible restauración de la ciudad y de la metrópoli, sino a través de la disponibilidad a recorrer como una aguja el tejido sin centro ni periferia de la sociedad *más-que-urbana*. Y si alguien quiere por fuerza considerar esta como oscura, no lo será como la noche en que todas las vacas son negras (según la expresión hegeliana), sino como la noche “costurera de estrellas” (según la expresión heideggeriana).

Bibliografía

- BENJAMIN, WALTER (1971): *Angelus novus*, traducción de H. A. Murena. Barcelona: Edhasa.
- GIORGI, RUBINA (1977): *Figure di nessuno*. Nueva York-Milán: Out of London Press.
- HEIDEGGER, MARTIN (1989): *Serenidad*, traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- MAZZOLENI, DONATELLA (ed.) (1985): *La città e l'immaginario*. Roma: Officina.
- PERNIOLA, MARIO (1977): “Notes pour l’histoire de l’urbanisme labyrinthique”, *Espaces et sociétés*, 20-21 (marzo-junio).
- PERNIOLA, MARIO (1984): “Poetiche della città”, en Giacomo Martini (ed.): *Città e metropoli : le culture, i conflitti*. Módena: Magazine.
- SIMMEL, GEORG (1986): “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en Georg Simmel: *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, traducción de Salvador Mas. Barcelona: Península, 247-261.
- WEBBER, MELVIN M. (1970): “El lugar urbano y el dominio urbano ilocal”, en Melvin M. Webber (ed.): *Indagaciones sobre la estructura urbana*. Barcelona: Gustavo Gili, 73-140.
- WEBER, MAX (2002): *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina Echavarría et al. Madrid: FCE de España.
- WIRTH, LOUIS (1962): *El urbanismo como modo de vida*, traducción de Víctor Sigal. Buenos Aires: Ediciones 3.
- Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, a partir del texto italiano cedido expresamente para esta revista por el autor y publicado originariamente en Perniola, Mario (1986): *Presa diretta. Estetica e politica*. Venecia: Cluva, 151-160. Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación de la Junta de Castilla y León titulado *Nuevos paradigmas de la interactividad* (referencia UMC01A08).

GUSTAV RADBRUCH Y LAS LEYES INJUSTAS

¿RESULTAN CONTRAPUESTAS SUS

POSTURAS PREVIAS Y POSTERIORES?

Stanley Paulson

Washington University Law- William Gardiner Hammond Professor of Law Emeritus

Introducción

Durante los doce años del “Tercer Reich”, los puntos de vista jurídico-filosóficos de Gustav Radbruch sufrieron una transformación. O así lo han asumido muchos. Su obra temprana, la cual abarca desde el tratado sobre los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (*Grundzüge der Rechtsphilosophie*) de 1914 hasta la grande y reelaborada versión de este tratado en 1932, la *Filosofía del derecho* (*Rechtsphilosophie*),¹ refleja el dualismo metodológico de los

neo-kantianos de Marburgo, y contiene elementos de relativismo y positivismo jurídico. En 1933, después de haber sido declarado “políticamente poco fiable” por los nazis y expulsado de su cátedra en la Universidad de Heidelberg,² Radbruch entró en un “exilio interno”,³ donde, salvo por un año en Oxford (1935-6),⁴ él resistió al régimen nazi hasta el final. Poco

1. Estas obras han sido reimpresas en Gustav Radbruch, *Gesamtausgabe* u “Obra completa”, Vol. 2 (en adelante GA 2) en Arthur Kaufmann (ed) *Rechtsphilosophie II* (Heidelberg: C. F. Müller, 1993). Una vez completa, la *Gesamtausgabe* abarcará veinte volúmenes, de los cuales nueve han aparecido hasta ahora; ver notas 5 and 47 más abajo para ver referencias a otros volúmenes. Una traducción al inglés de Kurt Wilk de la *Rechtsphilosophie* apareció en *The Legal Philosophy of Lash, Radbruch, and Dabin*, con una introducción de Edwin W. Patterson (Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1950), 43-224.

2. La “autoridad” de la destitución fue la famosa “Ley para la restauración del servicio civil profesional”, del siete de abril de 1933, *Reichsgesetzblatt, Parte I* (1975) en pág. 175. Ver en general Michael Gottschalk, “Gustav Radbruch Heidelberger Jahre 1926-1949” (Tesis de disertación de la Universidad de Kiel, 1982), pp. 67-71.

3. Esta expresión es de Erik Wolf. Ver su “Presentación” (Einleitung), en, Radbruch, Erik Wolf y Hans-Peter Schneider (eds) *Rechtsphilosophie* (octava edición, Stuttgart: K. F. Köhler, 1973) 17-77 en 59.

4. Ver Carola Vulpius, “Gustav Radbruch en Oxford” (Tesis de disertación de la Universidad de Friburgo, 1994); Radbruch, “Anglo-American Jurisprudence through Continental Eyes”, (1936) 52 *Law Quarterly Review* 530-45.

tiempo después de la derrota de este régimen en 1945, Radbruch retomó su cátedra, sirviendo también como decano de la Facultad de Derecho de Heidelberg. Él murió en noviembre de 1949. Durante este periodo de cuatro años, Radbruch escribió un gran número de escritos cortos,⁵ de los cuales al menos a primera vista parece diferir notablemente del relativismo y del positivismo jurídico de sus primeros escritos. De hecho, en Alemania y en el exterior, Radbruch se volvió conocido como la fuerza dirigente en lo que resultó ser un breve renacimiento del pensamiento del derecho natural en la Alemania de posguerra.⁶

5. Cerca de setenta artículos cortos y críticas aparecieron en el periodo de post-guerra. También son de importancia para una evaluación general un puñado de artículos que Radbruch publicó en revistas extranjeras durante los doce años de “exilio interno”; ver Radbruch, *Gesamtausgabe*, Vol. 3 (en adelante GA 3), en Winfried Hassemer (ed.) *Rechtsphilosophie III* (Heidelberg: CF Müller, 1990) 17-70.

6. Ver los ensayos reunidos en Werner Maihofer (ed.) *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962). Evaluaciones generales incluyen Wolf Rosenbaum, *Naturrecht und positives Recht* (Neuwied & Darmstadt: Luchterhand, 1972); Kristian Kühl, “Rückblick auf die Renaissance des Naturrechts nach dem 2. Weltkrieg”, en Gerhard Köbler et al (eds) *Geschichtliche Rechtswissenschaft Ars Tradendo Imovandoque Aequitatem Sectandi. Freundesgabe für Alfred Söllner zum 60. Geburtstag* (Gießen: Brühlscher Verlag, 1990) 331-57, y Arthur Kaufmann, “Die Naturrechtsrenaissance der ersten Nachkriegsjahre —und was daraus geworden ist”, en Michael Stolleis et al (eds.) *Die Bedeutung der Wörter. Festschrift für Sten Garner zum 70. Geburtstag* (Munich: Beck, 1991), 105-32.

¿Es razonable hablar de una “transformación” en el pensamiento de Radbruch? ¿Existe una metamorfosis del relativismo y el positivismo jurídico de los años de Weimar a una teoría del derecho natural en el periodo de posguerra? Basándome tanto en los escritos previos de Radbruch, como en varios de sus escritos del periodo de posguerra, yo planteo dudas acerca de la que llamaré *tesis de la transformación*, y, en cambio, sugeriré la *tesis de la unidad*. En pocas palabras, muchos elementos en el pensamiento de posguerra de Radbruch eran evidentes desde antes, y yo argumento que, con una sola excepción, su postura tardía era compatible con la postura previa.

Empezaré con una mirada más de cerca al trabajo anterior de Radbruch. Al tomar como referencias a Georg Jellinek, Hans Kelsen y Max Weber, Radbruch propugnó un dualismo metodológico, estableciendo así una rápida y tajante distinción entre «ser» y «deber ser», entre realidad y valor. Como él mismo afirmó en la *Filosofía del Derecho* (1932):

Los preceptos del deber ser, los juicios de valor, las estimaciones no pueden fundamentarse inductivamente sobre determinaciones de ser, sino deductivamente sobre preceptos de especie semejante. La consideración de valor y la consideración del ser, se encuentran una junto a la otra como círculos cerrados e independientes. Esta es la esencia del *dualismo metodológico*.⁷

7. § 2 (Énfasis de Radbruch), en GA 2, 230.

En resumen, un precepto de “deber ser” no puede derivarse de un precepto de “ser”. Radbruch vinculó el dualismo metodológico al relativismo. Al partir de la premisa de que un precepto de “deber ser” sólo puede establecerse mediante la apelación a otro precepto de “deber ser”, Radbruch argumentó que en la cúspide de la jerarquía de los preceptos de “deber ser” derivados se encuentra un precepto de “deber ser” último, no derivable. Este precepto de “deber ser” último es de carácter relativista; esto es, refleja una elección valorativa —de hecho, una concepción del mundo.⁸

Finalmente, existe un elemento notable de positivismo jurídico en su pensamiento temprano. Radbruch escribió que si nadie es capaz de determinar qué es lo justo, entonces alguien tiene que establecer qué es lo legal. Y, Radbruch afirma:

Si el derecho establecido debe cumplir la función de ponerle fin a la pugna de las concepciones jurídicas contrapuestas por medio de un fallo autoritativo, hay que otorgar el establecimiento del derecho a una voluntad que sea capaz de hacerlo cumplir en contra de toda concepción jurídica que se le oponga.⁹

Después de la guerra, refiriéndose él mismo a los horrores del periodo nazi,

Radbruch parece que abandonó su relativismo y positivismo previos. En el más famoso de sus ensayos del periodo de posguerra, “Arbitrariedad legal y derecho supralegal” (1946), él respondió a la clásica pregunta jurídico-filosófica: ¿Cuál es el estatus de una ley injusta?

El derecho positivo debidamente promulgado y asegurado por el poder estatal tiene preferencia aun y cuando sea injusto y de ningún beneficio para el pueblo, a no ser que su conflicto con la justicia alcance un grado tan intolerable que la ley se vuelva, en efecto, “derecho falso” (*unrichtiges Recht*) y por ello deba ceder a la justicia. Es imposible trazar una línea nítida entre los casos de arbitrariedad legal y leyes que son vigentes a pesar de su contenido injusto. Otra delimitación puede trazarse con mayor nitidez: donde no hay siquiera un intento de justicia, donde la igualdad, la cual constituye el núcleo de la justicia, ha sido conscientemente traicionada en beneficio del derecho positivo, entonces la ley no sólo es “falso derecho”, sino que carece completamente de la naturaleza del derecho. Porque el derecho, incluso el derecho positivo, no puede sino más que definirse como un orden cuyo significado mismo es el de servir a la justicia.¹⁰

Dos “fórmulas” superpuestas acerca del estatus de las leyes injustas pueden extraerse de esta afirmación, una dirigida a una desviación “extrema” de la justicia y una segunda dirigida a la falta de “siquiera

8. Sobre la elección entre concepciones opuestas del mundo ver nota 26.

9. Radbruch, *Ibíd.*

10. “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht”, *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1 (1946) 105-8 en 107, en GA 3, 83-93 en 89.

un intento” de alcanzar justicia.¹¹ Cuando es aplicable una u otra parte de la fórmula, entonces lo que aparece como ley desde el punto de vista formal es “falso derecho” y tiene que ceder a la justicia (la primera fórmula), o ésta “no sólo es «falso derecho», sino que carece completamente de la naturaleza del derecho” (la segunda fórmula).

Las posturas de Radbruch del periodo de posguerra acerca de la condición de las leyes injustas no son sólo de interés académico. Las cortes de la Alemania Occidental apelaron a Radbruch al declarar a las leyes del régimen nazi como nulas y sin efectos. Un ejemplo es el caso escuchado por el Tribunal Constitucional de Alemania (*Bundesverfassungsgericht*) en 1968. La cuestión aquí es acerca de si, de acuerdo con una ley del Reich de 1941 sobre ciudadanía,¹² un fiscal alemán de origen judío había perdido su ciudadanía alemana al emigrar a Holanda poco antes del estallido de la guerra. El Tribunal sostuvo que a las “«disposiciones jurídicas» de la época nacionalsocialista se les puede negar validez cuando están tan claramente en conflicto con principios fundamentales de justicia que un juez que quisiera aplicarlas

o reconocer sus consecuencias jurídicas estaría dictando una sentencia arbitraria en vez de una sentencia jurídica”. La mencionada ley del Reich «violó estos principios fundamentales». Al invocar la primera de las fórmulas de Radbruch, la Corte continuó: “[E]n esta ley, el conflicto con la justicia ha alcanzado a un nivel tan intolerable que la ley debe ser considerada nula y sin efecto”. Tampoco, el Alto Tribunal de Justicia añadió, ésta se ha vuelto válida en virtud de haber sido puesto en práctica a lo largo de los años. “Porque, una vez emitida, una arbitrariedad legal que viola claramente los principios constitutivos del derecho no se convierte de alguna manera en derecho al ser aplicada y observada”.¹³

La apelación a Radbruch se encuentra también en recientes decisiones judiciales alemanas derivadas de los juicios de los guardias fronterizos de la extinta Alemania Oriental durante los disparos llevados a cabo en el Muro de Berlín. Por ejemplo, en un caso escuchado a finales de 1992,¹⁴

11. La extracción de *dos* fórmulas de la afirmación de Radbruch es una reconstrucción. Tal y como los comentaristas han indicado, no es sorprendente que las cortes hayan evitado la segunda fórmula, debido a los difíciles problemas de prueba que posee.

12. Ley del 25 de noviembre de 1941, *Reichsgesetzblatt* Parte I (1941) en 722.

13. Decisión del 14 de febrero de 1968, *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* (BvGE) 23 (1968) 98-113 en 106. Para ver perspectivas de la primera de las fórmulas de Radbruch y su función en la solución de conflictos en la Alemania Occidental, ver Ralf Dreier, “Derecho y moral”, en Dreier, *Recht-Moral-Ideologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1981), 180-216 en 188-94; Walter Ott, “Die Radbruch’sche Formel. Pro und Contra”, *Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, NF 107 (1988) 335-57; y Robert Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, (Freiburg & Munich: Karl Alber, 1992) en 18-22, 52-3, 70-117.

14. Decisión del 3 de noviembre de 1992, en *Neue*

La Corte Constitucional para cuestiones civiles y criminales (*Bundesgerichtshof*) se ocupó, *inter alia*, de la cuestión de la validez del artículo 27 de la Ley de fronteras de la Alemania Oriental. De acuerdo con el artículo 27,¹⁵ un guardia fronterizo está justificado para disparar un arma para prevenir un hecho que es, en la circunstancia de que se trate, criminal. El enfoque para

interpretar el artículo 27 presenta dificultades. ¿Debería basarse la interpretación de este artículo en las prácticas prevalecientes del *socialismo real* (*Realsozialismus*) de la Alemania Oriental? ¿O debería la Corte recurrir a una interpretación que refleja los principios del Estado de derecho (*Rechtsstaat*), en la medida en que tales principios fueran evidentes en la Constitución de Alemania Oriental? El Tribunal optó por desarrollar interpretaciones en ambas direcciones. Al tomar la primera dirección —de particular interés aquí— el Tribunal argumentó que si la interpretación del artículo 27 es vista a la luz de la práctica actual de la Alemania Oriental, entonces éste parece justificar legalmente los disparos por parte de los guardianes en el Muro de Berlín. Sin embargo, la Corte continuó, es precisamente esta interpretación de la ley lo que desencadena la aplicación de la primera de las fórmulas de Radbruch. Al retomar a Radbruch, la corte escribió:

El conflicto entre el derecho positivo y la justicia debe ser tan intolerable que el derecho qua “falso derecho deba ceder ante la justicia. A partir de [tales] formulaciones [como ésta], se realizó un esfuerzo después de la caída de la dictadura nazi para caracterizar a las violaciones más graves del derecho. No es fácil de aplicar este punto de vista para el caso que nos ocupa, porque la muerte de personas en la frontera interna alemana no puede equipararse con el asesinato masivo perpetrado por los nazis. Sin embargo, la visión adquirida anteriormente sigue siendo válida, a saber, aque-

Juristische Wochenschrift 46 (1993) 141-9, escuchada en la apelación de la *Landesgericht* de Berlín, decisión del 5 de febrero de 1992, en *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 12 (1992) 492-5. La decisión del Tribunal constitucional de Alemania es discutida en Knut Amelung, “Strafbarkeit von «Mauerschützen» —BGH, NJW 1993, 141”, *Juristische Schulung* 33 (1993) 637-43. Más allá del artículo de Amelung, limitaré mis referencias a unos pocos artículos que atraen especial atención a la función desempeñada por la fórmula Radbruch: Ralf Dreier, “Gesetzliches Unrecht im SED Staat? Am Beispiel des DDR-Grenzgesetzes”, en Fritjof Haft et al. (eds) *Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70 Geburtstag* (Heidelberg: C. F. Müller, 1993) 57-70; Monika Frommel, “Die Mauerschützenprozesse—eine unerwartete Aktualität der Radbruch’schen Formel”, en id, 81-92; Ralf Dreier, “Rechtsphilosophische Aspekte juristische Vergangenheitsbewältigung”, *Zeitschrift für Gesetzgebung* 8 (1993) 300-13 en 306-11; Robert Alexy, *Mauerschützen* (Hamburg: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1993); y Arthur Kaufmann, “Die Radbruchsche Formel vom gesetzlichen Unrecht and vom übergesetzlichen Recht in der Diskussion um das im Namen der DDR begangene Unrecht”, *Neue Juristische Wochenschrift* 48 (1995). Para una crítica abierta de la invocación de la fórmula Radbruch, ver Michael Pawlik, “Das Positive Recht und seine Grenzen”, *Rechtsphilosophische Hefte* 2 (1993) 95-108; y Günther Jakobs, “Untaten des Staates—Unrecht im Staat”, *Goltdammer’s Archiv für Strafrecht* 141 (1994) 1-19 en 11-14.

15. Párrafo 2, sentencia 1, del artículo 27 de la ley de fronteras de la República Democrática de Alemania (DDR).

lla según la cual en la consideración de los actos cometidos en nombre del Estado, es necesario preguntarse si el Estado ha ido más allá del límite más extremo establecido en todos los países como una cuestión de convicción general.¹⁶

Habida cuenta de la fórmula Radbruch del periodo de posguerra acerca de la condición o estatus de las leyes injustas, y de los usos judiciales a los que ha sido puesta la primera de las dos fórmulas, la afirmación de Lon L. Fuller de que los escritos de posguerra representaron una “profunda modificación”¹⁷ de las posturas positi-

16. Decisión de 3 de noviembre de 1992 (nota 14) 144-5, con la citación, exactamente como en la número 10 anterior, del artículo de Radbruch de 1946. El primer acercamiento a la interpretación del artículo 27 parece proporcionar cobertura legal a los actos de los recurrentes, pero la interpretación resultante no puede conciliarse ni con el precepto de justicia, implícito en la fórmula Radbruch, ni con los artículos 6 (sobre el derecho intrínseco a la vida) y 12 (sobre el derecho de entrar y salir libremente del propio país) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, el cual había sido ratificado por Alemania Oriental. La segunda aproximación a la interpretación del artículo 27 no proporciona cobertura jurídica en absoluto a los recurrentes.

17. Ver Lon L. Fuller, “American Legal Philosophy at Mid-Century”, en 6 *Journal of Legal Education* 457-85 en 482 (1953-4). Véase también Fuller, “Positivism and Fidelity to Law —A Reply to Professor Hart”, en 71 *Harvard Law Review* 630-72 en 632-3, 646, 648-61 (1957-8). Para Fuller y los puntos de vista de Radbruch sobre la cuestión de si el positivismo jurídico desempeñó un papel en la preparación del camino para la toma del poder nazi en Alemania, o de si el positivismo jurídico, en virtud de vincular (aparentemente) a los jueces a los tribunales nazis, sirvió para exonerarlos, ver Stanley L. Paulson, “Lon L. Fuller, Gustav Radbruch y las tesis «positivistas»”, en 13 *Law*

vistas y relativistas previas de Radbruch es poco sorprendente. Muchos otros también han visto al Radbruch del periodo de posguerra del mismo modo.¹⁸ H. L. A. Hart, por ejemplo, escribió que Radbruch se había sometido a una “conversión”.¹⁹

Esta opinión generalizada de la relación entre la obra del Radbruch anterior y posterior a la guerra —lo que ahora llamo la tesis de la transformación— no ha sido incuestionable en la literatura reciente. Sin duda, nadie está sugiriendo que el pensamiento de Radbruch se mantuvo sin cambiar entre 1932 y 1945. Más bien, se ha argumentado que sus escritos anteriores y posteriores a la guerra reflejan diferentes aspectos de una misma posición, esto es, una tesis de la unidad o de la continuidad.²⁰

and *Philosophy* 312-59 (1994).

18. A comienzos de la Alemania de posguerra son representativos los trabajos de Fritz von Hippel, *Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1951) y Konrad Zweigert, “Vorwort”, in Gustav Radbruch, *Einführung in die Rechtswissenschaft* (9th edn, Stuttgart: C. F. Köhler, 1952) 5-7.

19. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals”, en 71 *Harvard Law Review* 593 629 en 616 (1957-8) reimpresso en Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983) 49-87 en 73.

20. Ver por ejemplo Arthur Kaufmann, *Gustav Radbruch. Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat* (Munich: Piper, 1987) en 25-35, 123-4, et passim; Kaufmann, “Gustav Radbruch—Leben und Werk”, en GA 1, 7-88 en 44-6, 72-85; Eberhard Eichenhofer, “Gustav Radbruch—Theoretiker des sozialen Rechts”, *Zeitschrift für Sozialreform* 29 (1983) 393-428,

En lo que sigue, presentaré y haré una valoración breve de la tesis de la unidad. Comenzaré con un argumento viejo hecho a su favor, el cual, sostengo, está lejos de ser correcto. Como alternativa, presentaré el argumento normal en nombre de la tesis de la transformación. Entonces recurriré a un argumento más reciente en nombre de la tesis de la unidad, una interpretación que acopla interpretaciones de los textos de Radbruch con su propia afirmación acerca de la “tensión” entre su pensamiento anterior y posterior a la guerra, esto es, la sugerencia de Radbruch de que sólo se trataba de una cuestión de “cambiar el acento”.²¹ Aquí sostengo, por una parte, de que puede hacerse un buen argumento en favor de la tesis de la unidad. Es decir, el concepto de derecho de Radbruch se mantuvo sin cambios en sus posturas anteriores y posteriores, e impuso restricciones estrictas en el ámbito de aplicación de las fórmulas del periodo de posguerra. Es más, en los escritos de posguerra, al igual que en el trabajo anterior,

at 421-3; Martin Schulte, “Der Rechtsstaatssgedanke bei Gustav Radbruch”, *Juristische Schulung* 28 (1988) 177-81; Hans-Peter Schneider, “Gustav Radbruch (1878-1949). Rechtphilosoph zwischen Wissenschaft und Politik” en Thomas Blanke et al (eds) *Streitbare Juristen* (Baden-Baden: Nomos, 1988) 295-306; Gerhard Luf, “Zur Verantwortlichkeit des Rechtspositivismus für “gesetzliches Unrecht”. Überlegungen zur “Radbruch-These””, en Ulrike Davy et al (eds) *Nationalsozialismus und Recht* (Viena: Orac, 1990) 18-37; Winfried Hassemer, “Einführung”, en GA 3, 1-16 en 6-16; Kühl (nota 6) en 333-9.

21. Ver la cita en el texto en la nota 42.

él se alejó de cualquier cosa que se pareciera remotamente al derecho natural clásico. Por otro lado, un argumento adicional aducido por los defensores de la tesis de la unidad, un argumento en torno a la idea de que Radbruch estaba simplemente “cambiando el acento”, va demasiado lejos. Porque en el punto central —su insistencia en el periodo de posguerra de que el juez debe elegir la justicia en los casos de un conflicto verdaderamente extremo entre el derecho y la justicia— la lectura más esclarecedora es que Radbruch, en lugar de simplemente “cambiar el acento”, estaba corrigiendo un error en su posición anterior, a saber, la asignación de un peso desproporcionado a la certeza jurídica a expensas de la justicia.

2. La tesis de la unidad

En el periodo temprano de posguerra, los defensores de la tesis de la unidad apelaron a un criterio de corte intencionalista, una aproximación que probablemente es más visible en la obra de Erik Wolf. Wolf indicó que Radbruch había designado a su gran obra de 1932, la *Filosofía del derecho* (*Rechtsphilosophie*) como su obra final, conclusiva, en torno a cuestiones de filosofía jurídica.²²

22. Ver “Prefacio” de Radbruch, *Rechtsphilosophie*, edición en inglés (nota 1), en GA 2, 213, a la cual se refiere Wolf en “Umbruch oder Entwicklung in Gustav Radbruch Rechtsphilosophie?”, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 45 (1959) 481-503, en 483, traducción

Entonces, con la vista puesta en la obra de posguerra de Radbruch, Wolf se pregunta?

¿Tenía Radbruch la intención de revisar la obra [de *Filosofía del derecho*]? No, porque él había considerado que, en el caso de que falleciera, una nueva edición fuera expedida sin cambios; y él no tenía disposición, en 1948, de permitir que los apuntes de sus estudiantes del seminario de filosofía jurídica fueran publicados excepto [bajo un título diferente, a saber] *Vorschule der Rechtsphilosophie* (Introducción a la filosofía del derecho).

Wolf concluye:

De esto se deduce que, después de la guerra, al igual que antes, Radbruch consideró a la *Filosofía del derecho*, en la formulación de 1932, como la expresión prevaleciente de sus puntos de vista sustanciales.²³

Wolf cree que esto es determinante en la cuestión de si el pensamiento de posguerra de Radbruch refleja un cambio notable, alejado de sus puntos de vista previos. Pero esto no es así. Y la cuestión no es decidida a partir de lo que Radbruch de hecho escribió en el período posterior a la guerra, sino a partir de lo que en apa-

riencia intentó —a saber, que la *Filosofía del derecho*, la más completa elaboración de sus ideas en torno a la filosofía jurídica, se mantendría como la obra definitiva.

Los argumentos de Wolf no son convincentes. Su observación en el sentido de que Radbruch había considerado a su obra de 1932 como su concepción definitiva en torno a la filosofía jurídica es extraída del prefacio del propio tratado de 1932 y no de sus escritos del periodo de posguerra. Lo que Radbruch dijo allí, apenas merece agregarse, no puede ser su última palabra respecto a su posición quince años después. Y cuando Wolf se refiere a los escritos de posguerra de Radbruch, sus inferencias no son convincentes. Que Radbruch no quisiera que los apuntes de sus estudiantes del seminario desplazaran o complementaran al tratado de 1932 puede explicarse en términos de un interés totalmente comprensible de mantener la integridad del texto de 1932²⁴ —sin apelar en modo alguno, entonces, a las posturas filosófico-jurídicas de Radbruch del periodo de posguerra. En resumen, la estrategia de Wolf garantiza un rechazo total de los ensayos de posguerra mismos, el mismo material que en primer lugar da lugar a la cuestión de la tesis de la unidad en contra de la tesis de la transformación.

de Marianne Cowan como “Revolution or Evolution in Gustav Radbruch’s Legal Philosophy” *Natural Law Forum* 3 1-23, en 3 (1958).

23. Id. Ver también el artículo de Wolf “Gustav Radbruch”, en Erik Wolf, *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte* (cuarta edición, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1963) 713-65 esp. 54-57.

24. Radbruch lo afirma en una carta del 4 de octubre de 1947 a Archibald Hunter Campbell; ver esto en Erik Wolf (ed) *Briefe*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 231.

El argumento típico a favor de la tesis de la transformación está basada en términos del marcado contraste de Radbruch respecto a la aplicación de la idea de derecho en su obra temprana y tardía. En la tradición alemana, la “idea de derecho” (“*Rechtsidee*”), representada por el peculiar valor jurídico, con frecuencia ha sido entendida como sinónimo de “justicia”.²⁵ No obstante, Radbruch interpretó la idea del derecho como un esquema tripartito que comprende no sólo a la justicia, sino también a cierta noción de adecuación conforme a fines y, finalmente, certeza jurídica.

Pues la justicia nos indica, ciertamente, tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales, nada nos dice, empero, respecto del punto de vista desde el cual y primeramente se califiquen unos como iguales y otros como desiguales; determina además sólo la relación, pero no el modo del tratamiento. Ambas cuestiones sólo pueden responderse con relación a los fines del derecho. Junto a la justicia entra pues, como segundo elemento de la idea del derecho su adecuación a un fin o finalidad.²⁶

25. Para ver más detalles, ver mi “nota suplementaria 4” en Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, traducción de Bonnie Litschewski Paulson y Stanley Paulson (Oxford: Clarendon Press, 1992) 131-2. Ver también Ulfrid Neumann, “Naturrecht und Politik zwischen 1900 und 1945: Naturrecht, Rechtspositivismus und Politik bei Gustav Radbruch” en Karl Graf Ballestrin (ed) *Naturrecht und Politik* (Berlín: Duncker & Humblot, 1993) 69-85.

26. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, § 9 (Énfasis de Radbruch), edición en inglés (nota uno) 108 en GA 2, 302. “*Zweckmäßigkeit*”, la cual usa Radbruch para

Radbruch continua aquí al señalar que los propósitos o fines en cuestión reflejan la opción por una concepción no-racional, y que la adecuación conforme a fines o fi-

referirse en su obra temprana a los fines o propósitos primordiales del derecho, es similar a una expresión variable cuya asignación de valores (los fines o propósitos primordiales del derecho en cuestión) espera la opción por una concepción del mundo —según Radbruch, tanto individualismo, supraindividualismo o transpersonalismo. Desde el punto de vista del individualismo qua concepción del mundo —el punto de vista de Radbruch— la variable “*Zweckmäßigkeit*” adquiere sin duda los valores asociados con el liberalismo tradicional, los cuales luego sirven para dar cuerpo al primero de los elementos de la idea del derecho, es decir, la justicia. Ver Radbruch, *Rechtsphilosophie*, § 7-8, edición en inglés (nota uno) 90-107 en GA 2, 278-301. Es difícil evaluar la posición de Radbruch, ya que su esquema es sorprendentemente indeterminado. Es decir, por “individualismo” Radbruch tiene en mente un amplio espectro que va desde el liberalismo hasta el socialismo (ver id en 103-4 en GA 2 en 296-8), con muy poca ayuda sobre cómo las enormes diferencias entre estos puntos de vista se refleja en los valores a los que “*Zweckmäßigkeit*” se refiere. La otras supuestas concepciones del mundo, supraindividualismo y transpersonalismo, son nociones ampliamente insustanciales en la obra de Radbruch. Supraindividualismo, entendida tanto como una aproximación a la teoría jurídico-política y como una “ideología del partido político”, era familiar desde los filósofos neohegelianos del derecho de la década de 1920; véase, por ejemplo Julius Binder, *Philosophie des Rechts* (Berlín: Georg Stilke, 1925, reimpresso en Aalen: Scientia, 1967) 282-342. Después del colapso de Weimar, el concepto de supraindividualismo fue tomado por los “teóricos nazis del derecho”, un ejercicio grotesco que se ve con claridad en escritos tales como los de Karl Larenz, *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie* en la serie *Recht und Staat* 109 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934). El concepto de transpersonalismo, por su parte, no ha tenido ninguna significación política alguna, un punto que Radbruch otorga fácilmente, ver *Rechtsphilosophie*, § 7, edición inglesa (nota uno) 96-7 en GA 2, 288-9.

nalidad introduce un componente relativista en el esquema tripartito, Radbruch argumenta:

Este relativismo, sin embargo, no puede quedar como la última palabra de la filosofía del derecho. El derecho, como ordenación de la vida común, no puede ser abandonado a las diversidades de opinión de los individuos, pues por encima de todos tiene que ser una ordenación, un orden.

Con esto, pues, surge una tercera exigencia del derecho de igual condición que las anteriores, un tercer elemento de la idea del derecho: la seguridad jurídica.²⁷

Por ello, cuando Radbruch habla de la idea de derecho como justicia, la expresión “justicia” es equívoca. Ésta se refiere no sólo a la concepción genérica de justicia de Radbruch, un concepto que aglutina los tres elementos de la idea del derecho, sino también el concepto específico de justicia (justicia tanto compensatoria como distributiva), en sí mismo, uno de los tres elementos.

Haciendo estos detalles a un lado, al momento de mostrar su concepción en su

27. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, § 9 (Énfasis de Radbruch), y ver en general §§ 9-10, edición inglesa (nota uno) 108, generalmente 107-20, en GA 2, 302, en general 302-17. La más completa afirmación de Radbruch acerca de las variantes de la certeza jurídica se encuentra en la conferencia de 1937, presentada en Roma y publicada por primera vez en francés; ver “Der Zweck des Rechts”, en Radbruch, *Der Mensch im Recht* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957) 88-104 en 96-7, en GA 3, 39-50 en 45. Aquí Radbruch distingue entre seguridad, reconocibilidad y estabilidad como interpretaciones de “certeza jurídica”.

obra temprana, Radbruch optó por una lectura de la idea del derecho en términos de seguridad jurídica, no de justicia. Su atención se centró en el juez.

Para el juez es un deber profesional actualizar en la realidad la voluntad de vigencia de la ley, sacrificar su sentido jurídico al mandato imperativo del derecho establecido, *preguntarse por lo que es jurídico, pero nunca si es también justo* [...] Despreciamos nosotros al sacerdote que predica contra su convicción, pero honramos al juez cuya fidelidad a la ley no es puesta en riesgo por su propio sentido en conflicto acerca de lo que es correcto.²⁸

En la obra del Radbruch de posguerra, es precisamente esta dura noción de seguridad jurídica la que, en casos extremos, cede ante la justicia. ¿Acaso esta diferencia —un estándar en su obra temprana y un estándar diametralmente opuesto en la obra del periodo de posguerra— no cuenta en favor de la tesis de la transformación?

Aquellos que defienden la tesis de la unidad no lo creen. Sus defensores, particularmente en los últimos años, han indicado que *el concepto de derecho* de Radbruch es la clave, argumentando que una semejanza notable, en efecto, un punto de vista unitario, es aparente cuando son comparadas sus concepciones tempranas y tardías en torno al concepto de derecho.

28. Id § 10 (el énfasis es mío), edición inglesa (nota uno) 119, en GA 2, 315-16.

Existe una afirmación temprana de Radbruch, en un artículo de 1924:

[P]orque el derecho es sólo aquello que, al menos, tiene como objetivo servir a la justicia, justo como la ciencia es sólo aquello que es hecho —con o sin éxito— al servicio de la verdad. La justicia es la idea del derecho, determinando así la naturaleza misma del derecho.²⁹

En 1932, en la sección de la *Filosofía del derecho* dedicada al concepto de derecho, Radbruch desarrolló el mismo punto con mayor detenimiento:

El concepto de derecho sólo puede determinarse como la realidad cuyo significado es la realización de la idea del derecho. El derecho puede ser injusto (*summum ius summa injuria*), pero es derecho en tanto que su sentido es ser justo.³⁰

Una vez más en el tratado de 1932:

El derecho es la realidad que tiene el sentido de servir al sentido jurídico, a la idea del derecho. El concepto de derecho está, pues, orientado hacia la idea del derecho.

La idea del derecho no puede ser otra que la justicia.³¹

29. Radbruch, “Die Problematik der Rechtsidee”, *Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften* 3 (1924) 34-50 en 45 en GA 2, 460-7 en 462.

30. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, § 1, edición inglesa (nota uno) 52 en GA 2, 227 (*summum ius summa injuria*: el derecho más extremo puede ser la injusticia más extrema).

31. Id § 4 (énfasis de Radbruch), edición inglesa (nota uno) 73 en GA 2, 225-6.

En “Arbitrariedad legal y derecho supralegal”, el artículo célebre de 1946, Radbruch reafirmó la definición una vez más:

[D]erecho, incluso el derecho positivo, no puede sino más que definirse como un orden cuyo significado mismo es el de servir a la justicia.³²

El primer punto en esta defensa de la tesis de la unidad, entonces, es que la noción principal en los textos de Radbruch del periodo de preguerra vuelve a aparecer después de la guerra: el significado del derecho se entiende en términos de la realización de la idea del derecho, que es la justicia. Un segundo punto en apoyo de la más reciente lectura de la tesis la unidad se refiere a las observaciones de Radbruch que cualifican los requisitos del alcance de aplicación de sus fórmulas de 1946 sobre el estatus de las leyes injustas. Un año más tarde, en un artículo dedicado en gran parte a los argumentos a favor de los juicios de Nuremberg, Radbruch escribió que la aplicación de los conceptos de “arbitrariedad legal” y “derecho supralegal” se limitaban a “las circunstancias en conjunto únicas de los doce años nazis”.³³

En otro escrito de 1947, él hizo el mismo argumento, aunque en términos menos restrictivos:

32. Extraído al final de la cita en el texto en nota diez.

33. Radbruch, “Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit”, *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 2 (1947) 131-6 en 136.

Como regla, la doctrina positivista tiene que permanecer, lo cual es decir que la ley, sin importar su contenido, debe considerarse derecho vinculante. El Estado de derecho (*Rechtsstaat*) y la certeza jurídica exigen este compromiso fundamental a la ley, el cual puede atenuarse sólo en casos realmente excepcionales, sólo en casos que rivalicen con lo que experimentamos durante el periodo nazi —y esperamos que jamás volvamos a experimentar de nuevo.³⁴

Estas observaciones y otras como éstas sugieren que las fórmulas del periodo de posguerra no tienen aplicación general; estas fórmulas aplican sólo para los “casos únicos” del periodo nazi y para todos aquellos eventos excepcionales —en caso de que seamos tan desafortunados— que puedan ser comparados con los primeros.

Un tercer punto indicado por los defensores de la más reciente lectura de la tesis de la unidad está representado por la cualificación relativista de Radbruch del significado de “derecho supralegal”. Otros han interpretado este significado como una referencia al derecho natural clásico, y, por cierto, Radbruch parece claramente adherirse al derecho natural en el primero de sus escritos del periodo de posguerra, “Cinco minutos de filosofía jurídica”. Él escribió acerca de principios de derecho,

34. Radbruch, “Gesetz und Recht”, *Stuttgarter Rundschau* 2, (1947) 5-6 en 6, en GA 3, 96-100 en 99. Para el mismo efecto: Radbruch, “Privatissimum der Rechtspflege”, *Wiesbadener Kurier*, 23 de septiembre de 1947.

los cuales identificó con “derecho natural o el derecho racional”. Estos principios encuentra expresión en “declaraciones de derechos humanos y civiles”, las cuales, durante siglos, han venido a alcanzar [...] un consenso de largo alcance”.³⁵ No obstante, en los escritos posteriores del periodo de posguerra, mientras continuaba rindiéndole servicio al “derecho natural, leyes de Dios, [y] derecho racional”,³⁶ Radbruch centró su argumento en otra parte.³⁷ No fue a principios de derecho natural a los que apeló cuando él habló, ahora, de declaraciones de derechos humanos y, además, de caracterizaciones de los delitos establecidas por la Carta de Nuremberg y la Ley décima del Consejo de Control Aliado. En cambio, como Radbruch vio, los detalles aquí fueron dejados en manos de los tribunales. Por ejemplo, el artículo 6 (c) de la Carta de Nuremberg,

35. Radbruch, “Five Minutes of Legal Philosophy, traducción de Stanley Paulson, en Joel Feinberg y Hyman Gross (eds) *Philosophy of Law* (cuarta edición, Belmont, California: Wadsworth Publ co, 1991) 103-4 en 103. “Fünf Minuten Rechtsphilosophie” fue publicado por primera vez en la *Rhein-Nektar-Zeitung* (Heidelberg) 12 de septiembre de 1945; ver GA 3, 78-9 en 79.

36. Radbruch, “Die Erneuerung des Rechts”, *Die Wandlung* 2 (1947) 8-16 en 9, en GA 3, 104-14 en 108; Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie* (tercera edición, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 114, en GA 3, 121-227, 294-310 (notas del editor) en 227 (*Vorschule* fue publicado por primera vez en 1947).

37. Ver Radbruch, “Verbrechen gegen die Menschlichkeit” (nota 33) en 133-6; Radbruch, “Zu dem internationalen Entwurf der Menschenrechte”, *Neues Europa* 21 (1947) 11-12.

al definir crímenes contra la humanidad, no establece las dimensiones de cualquier delito en particular. Más bien, el lenguaje sobre los crímenes contra la humanidad establece un punto de partida para su aplicación por los tribunales, bajo cuya tutela los detalles de una determinada categoría de delitos han de ser resueltos caso por caso. Radbruch tenía precisamente este enfoque en mente cuando, en una de sus muchas referencias a los casos de “arbitrariedad legal” señaló la necesidad de “crear, mediante la experimentación, por así decirlo, un nuevo derecho penal internacional”.³⁸

Desde luego, nada de lo que dice Radbruch en nombre de la solución de conflictos mediante fallos cuenta, por sí mismo, en contra de la afirmación de que estaba apelando al derecho natural clásico. En un escrito publicado póstumamente, sin embargo, Radbruch negó rotundamente haber hecho tal apelación. Como él mismo dijo, lo que tenía en mente con “derecho supralegal” no era la permanencia supranacional y supratemporal” del derecho natural clásico, sino un “derecho natural con contenido variable”, variable en diferentes momentos y para diferentes pueblos.³⁹ En pocas palabras, los textos

posteriores del periodo de posguerra no apoyan la afirmación de que Radbruch se había convertido en un defensor del “derecho natural clásico”.

Una cuarta cuestión planteada por los defensores de la tesis de la unidad⁴⁰ va aún más lejos, demasiado lejos, en mi opinión. Radbruch, se dice, simplemente estaba “cambiando el acento” en el periodo de posguerra, sustituyendo su previo énfasis en la seguridad jurídica con un énfasis en la justicia. Este argumento a favor de la tesis de la unidad se basa, *primero*, en un pasaje central acerca de relativismo, en el tratado de 1932, un texto que llama la atención a cambiar el acento, y luego, *segundo*, en escritos del periodo de posguerra que pretenden mostrar la adhesión de Radbruch a este punto de vista previo. El texto de 1932 en cuestión afirma:

Los tres elementos de la idea del derecho, la justicia, la adecuación conforme a fines y la seguridad jurídica, dominan conjuntamente a éste en todos sus aspectos, aunque puedan surgir entre estos tres elementos algunas contradicciones entre sí. Hay épocas que se inclinan a marcar el tono sobre uno u otro principio. Así, el *Estado absolutista* intentó que predominase el principio de la adecuación conforme a fines, haciendo a un lado sin titubeos la justicia y la segu-

38. Radbruch, “Entwurf der Menschenrechte”, id 12.

39. Radbruch, “Neue Probleme der Rechtswissenschaft”, en Radbruch, Eberhard Schmidt (ed) *Eine Feuerbach Gedenkrede sowie drei Aufsätze aus dem Wissenschaftlichen Nachlaß*, en la serie *Recht und Staat*, 172, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1952) 31-4 en 33. (“Derecho

natural con contenido variable” es una expresión que proviene de Rudolf Stammler).

40. Ver, por ejemplo, Kaufmann, “Die Naturrechtsrenaissance” (nota seis), 118; Kaufmann, Gustav Radbruch (nota veinte) 28-9, 32, 153; y Hassemer, “Einführung” (nota veinte) 13, 15.

ridad jurídica en la administración de justicia por parte de su cámara (*Kabinetjustiz*). La época del *derecho natural* intentó derivar al conjuro de la idea formal de justicia la totalidad de los contenidos jurídicos, intentando al mismo tiempo derivar la validez del derecho de la justicia. La pasada época del *positivismo jurídico*, con fatal unilateralidad sólo vio la positividad y la seguridad jurídica y ocasionó que por largo tiempo quedara silenciosa la investigación sistemática de la adecuación conforme a fines y la justicia del derecho establecido, haciendo enmudecer durante décadas a la filosofía jurídica y a la política jurídica. Empero, las unilateralidades de estas épocas jurídicas sucediéndose unas de otras, son muy apropiadas para hacernos ver la multilateralidad, plena de contradicciones, de la idea del derecho.⁴¹

Radbruch es visto como simplemente aludiendo a este esquema relativista, cuando, por ejemplo, escribió en 1949 que

La tensión entre mi pensamiento actual y anterior [...] no requiere cambiar el contenido de mis ideas anteriores; sino más bien de cambiar el acento, sólo eso, mover a plena luz lo que estaba en las sombras.⁴²

41. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, § 9 (énfasis de Radbruch), edición inglesa (nota uno) 111-12, en GA 2, 306-7. Comparar con Erik Wolf, "Gustav Radbruch", en *Grosse rechtsdenker* (nota 23) 754.

42. Radbruch, en Arthur Kaufmann (ed) *Kulturlehre des Sozialismus* (cuarta edición, Frankfurt: Athenäum, 1970) 79. (Este trabajo apareció por primera vez en 1922; La observación que cito proviene del "posfascio" de 1949, el cual apareció en la tercera edición).

En otras palabras, "cambiar el acento" es una cuestión de poner de relieve un elemento de la idea del derecho en un periodo, otro elemento en otro periodo. Y esto es precisamente lo que hizo Radbruch en el periodo de posguerra, o al menos es lo que afirman algunos defensores de la tesis de la unidad.

No obstante, hablar, como el mismo Radbruch hizo, de "cambiar el acento" no es la lectura más iluminadora de la teoría de Radbruch, no en lo que respecta a la importancia del cambio de su pensamiento, y tampoco como un argumento en favor de la tesis de la unidad. Porque si sólo "cambiar el acento" da cabida satisfactoriamente a caso de verdadero conflicto extremo entre la ley y la justicia, entonces, en algún momento más adelante Radbruch podría "cambiar el acento", volviendo de nuevo a la posición dura de la seguridad jurídica que él defendió en la *Filosofía del derecho* (1932). Y este giro pudo haberlo hecho argumentar que en casos de verdadero conflicto extremo entre la ley y la justicia, el juez debe seguir la ley.

Esta posibilidad, empero, es equiparable a una defensa del positivismo jurídico "abierto", una postura que equivale a una ecuación simple de la ley y el poder. Es una visión que Radbruch agudamente criticó —de hecho, descartó— en los escritos del periodo de posguerra.

"Arbitrariedad legal y derecho suprallegal" sirven como puntos de referencia [...] en

la lucha que está siendo llevada a cabo en todas partes contra el positivismo”.

El positivismo jurídico, con su convicción de que “la ley es la ley” ha dejado indefensos a los juristas alemanes contra las leyes de contenido arbitrario y criminal. Por ello el positivismo no está en la posición de fundamentar la propia validez de sus leyes. El positivista cree que ha demostrado la validez de una ley al mostrar que ésta tiene suficiente poder para mantenerse. Pero aunque la fuerza puede basarse en el poder, no es así el caso para la obligación y la validez de la ley. La obligación y la validez sólo deben basarse en un valor, el cual es inherente a la ley.⁴³

El positivismo jurídico “abierto” que Radbruch describe aquí es incompatible no sólo con las fórmulas de 1946 acerca del estatus de las leyes injustas, sino también —si bien menos obvio— con la anterior doctrina tripartita de la idea del derecho, la cual, de hecho, anticipa las fórmulas de los escritos posteriores.

Ya hemos visto que la dura postura previa de Radbruch sobre la seguridad jurídica —a saber, la de que debe seguirse la ley sin importar lo que pase— es aplicable para el juez. No obstante, tal insistencia no podría aplicarse al legislador, quien debe sujetarse a un nivel determinado de justicia en cuestiones, por ejemplo, de igual ante la ley y de derechos de los cri-

minales defendidos. Tal y como Radbruch lo indica en el tratado de 1932:

La igualdad ante la ley o la prohibición de tribunales excepcionales se basan en exigencias [...] de la justicia.⁴⁴

Por lo tanto, la insistencia de Radbruch en el deber del juez de seguir la ley no puede valorarse *in vacuo*. Porque si, en la valoración una ley, las afirmaciones de Radbruch de 1924 y 1932 sobre el concepto de derecho⁴⁵ llevan a la conclusión de que ningún caso puede contar en el intento o beneficio de servir a la justicia, entonces la ley no cuenta como derecho en absoluto;⁴⁶ esto no es más que una manifestación de poder, una reflexión del positivismo jurídico “abierto”. Y el positivismo jurídico de esta variante no es una concepción sobre la naturaleza del derecho que Radbruch haya defendido jamás.⁴⁷

44. *Rechtsphilosophie* § 9 edición inglesa (nota 1) 111, GA 2, 306.

45. Ver notas en nn 29-31.

46. Con respecto a la cuestión de si una ley es jurídica o no, el criterio esbozado por Radbruch en sus escritos previos sobre el concepto de derecho (en nn 29-31) tiene un parecido sorprendente con la segunda fórmula del artículo de 1946 (en nota 10).

47. Ver la aguda crítica de Radbruch al positivismo jurídico *qua* “teoría del poder” en *Rechtsphilosophie*, 10, edición inglesa (nota 1) 114-5, en GA 2, 310-11; ver también Radbruch, *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (Leipzig: Quelle Meyer, 1914) 164-66, en GA 2, 9-204, 509-61 (notas del editor) en 155-8; y Radbruch, *Ihr jungen Juristen!* (Berlín: Verlag Gesellschaft und Er-

43. “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht” (nota 10) 107, en GA 3 en 88. Ver también Radbruch, “Cinco minutos de filosofía del derecho” (nota 35) en GA 3 en 78.

El énfasis posterior de Radbruch en la justicia sobre la seguridad jurídica en casos de verdadero conflicto extremo entre la ley y la justicia puede verse mejor como una corrección de un error en su obra previa: la idea errónea, proveniente de asignarle un peso desproporcionado a la seguridad jurídica, de que el juez tuviese que aplicar la ley, sin importar lo que pasara.

Esto habla a favor de la tesis de la unidad, no obstante, el mecanismo para corregir esta idea está presente en la teoría previa de Radbruch. No hay ninguna indicación —en claro contraste, por ejemplo, con el caso de Rudolf von Ihering— para que la teoría previa y vieja tenga que ser desechada para darle cabida a la teoría posterior y nueva.

ziehung, 1919) 4, 13, en Radbruch, *Gesamtausgabe*, Vol 13, en Alessandro Baratta (ed) *Politische Schriften aus der Weimarer Zeit II* (1992) 23-38, en 25, 36.

PAISAJES CONCEPTUALES

CONCEPTOS QUE HICIERON HISTORIA

NACIÓN, PROVINCIA Y REGIÓN EN LA

HISTORIOGRAFÍA DE JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE

Elias Zeitler

Universidad Nacional del Nordeste -UNNE- Argentina

RESUMEN

El resurgimiento de la historia política fue un proceso que en Argentina adquirió características específicas por el predominio de los estudios políticos tradicionales y el intento de conciliar temáticas clásicas con nuevos enfoques.

El trabajo propone una reflexión crítica sobre los logros y debilidades de este proceso y un balance sobre los aportes de la producción de José Carlos Chiaramonte, quien resalta por su abordaje crítico del proceso de organización nacional desmantelando la historiografía académica oficial, demostrando el uso anacrónico de conceptos históricos y fundamentando la inexistencia de la nación Argentina a principios del siglo XIX.

Palabras clave: historiografía, política, nación, estado, lenguaje, anacronismo

ABSTRACT

The resurgence of political history was a process that in Argentina acquired specific characteristics by the predominance of the traditional political studies and the attempt of conciliating thematic classic with new approaches.

The work proposes a critical reflection on the profits and weaknesses of this process and a balance on the contributions of the production of Jose Carlos Chiaramonte, who stands out by his critical boarding of the process of national organization dismantling the official academic historiography, demonstrating the anachronistic use of historical concepts and basing the nonexistence of the Argentina nation at the beginning of century XIX.

Key words: historiography, politics, nations, state, language, anachronism

Introducción

La renovación que experimentó nuestra disciplina en el ámbito específico de la historia política debe ser entendida en relación con los cambios operados en la ciencia histórica a nivel internacional en relación a la crisis de los grandes paradigmas, la influencia del giro lingüístico y los distintos retornos historiográficos.

Sin embargo, en Argentina adquiere características peculiares debido al estado actual del campo historiográfico nacional con una fuerte tradición historiográfica que privilegiaba el análisis de la política y que, pese a perder dominio en las últimas décadas del siglo XX, continuó siendo practicada en distintos ámbitos académicos.

Las nuevas perspectivas para el abordaje de la historia política encontraron eco en nuestro país mediante las investigaciones de diversos historiadores nacionales, entre los cuales José Carlos Chiaramonte ocupa un lugar destacado por su abordaje renovado y crítico del proceso de organización nacional. En su obra *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la Nación Argentina* (1997) desmantela con claridad conceptual y profundidad analítica la tradicional argumentación que construyó y sostuvo la historiografía académica oficial respecto del surgimiento de la Nación Argentina. Conceptos de fuerte carga simbólica como “pueblo”, “nación”, “estado”

y “federalismo” son analizados en su historicidad para demostrar el uso anacrónico que de ellos ha realizado la historiografía tradicional, sesgada por una impronta nacionalista que tendía a ver a la nación como entidad preexistente a la revolución. Su explicación de la inexistencia de una nación o nacionalidad argentinas a principios del siglo XIX se profundiza en su obra posterior *Crear la Nación: los nombres de los países de América Latina* (2004) al analizar las concepciones originarias del nombre de nuestro país y su falsa referencialidad a una supuesta nación existente en tiempos de la independencia.

La visión renovada de Chiaramonte sobre la historia política argentina de la primera mitad del siglo XIX se basa en un nuevo análisis de documentos de letrados, el estudio de la cultura política de la época independentista y del significado histórico de conceptos claves en la interpretación histórica. Esta renovación debe mucho a los trabajos realizados por otros historiadores (Carlos Assadourian, F. Xavier Guerra, Eric Hobsbawm), pero destaca por su adaptación a las demandas de las problemáticas históricas argentinas y su capacidad para imponerse como obra de referencia obligada para la historia del siglo diecinueve argentino y como una forma específica de hacer la nueva historia política retomando cuestiones clásicas de la historiografía nacional pero desde un nuevo enfoque.

Sin dudas, su producción marcó un hito en la interpretación histórica del surgimiento de la Nación Argentina e influyó fuertemente sobre la forma de abordar el estudio histórico de las formaciones políticas latinoamericanas durante la primera mitad del siglo XIX.¹

1. El retorno de *lo político*: cambios y continuidades

No sería exagerado afirmar que, en cierta medida, la historia política ha tomado revancha en las últimas décadas del siglo XX de la historia social, su principal contrincante en la disputa por una posición historiográfica y académica consolidada, aunque sin enfrentar directamente a los grandes paradigmas historiográficos del siglo XX, pues como bien señala Carlos Altamirano la misma no reclama sus derechos como paradigma que declara la caducidad de los otros, sino por el contrario aprovecha los logros obtenidos durante el largo lapso de esplendor académico de aquellos.²

1. Este trabajo forma parte de una investigación financiada por la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional del Nordeste (2011-2013) y se desarrolla en el marco de un Proyecto mayor -PI-H007- "Producción y circulación de saberes en la construcción de la región (siglos XVIII-XX)", ambos bajo la dirección de la Dra. María Silvia Leoni.

2. Carlos Altamirano. "De la historia política a la historia intelectual: reactivaciones y renovaciones" en *Prismas: revista de historia intelectual* (2005), N°9, Buenos Aires. En línea: <http://historiapolitica.com/>

Es cuestionable sostener que esta renovación de la historia política, hoy en boga en todo el ámbito historiográfico occidental, se debe a una nueva generación de historiadores que propuso una visión histórica sobre *lo político* en oposición al modelo de hacer historia según las versiones difundidas de los Annales o los historiadores marxistas.

Esta nueva historia política, aun consagrando lo político como la esfera más abarcativa desde la cual pueden ser comprendidos los acontecimientos y procesos históricos, no desdeña los resultados fructíferos de la historia económica y social pues se presenta como superadora de aquellos modelos históricos estructuralistas, de interpretación casi teleológica, que ya a fines de los años sesenta mostraban sus debilidades explicativas para dar cuenta de los procesos históricos contemporáneos que sacudían los países en los que se encontraban consagrados, piénsese en Francia luego de mayo de 1968.

Respecto a lo último, el relato testimonial de Xavier Guerra sobre el clímax intelectual de los sesenta en la Sorbona resulta esclarecedor para entender el porqué de la reacción casi abrupta de varios historiadores en contra de los modelos explicativos socioeconómicos: "*Estábamos, pues, ante una crisis cultural, política y social de una extraordinaria virulencia, que era al*

datos/biblioteca/xixaltamirano.pdf (consultado: 13 de abril de 2012).

*mismo tiempo, paradójica, puesto que la crisis se producía sin que hubiese ni crisis económica, ni paro...*³

Para entender este *resurgimiento* de la historia política, según la calificación de Halperín Donghi,⁴ no alcanza sólo con pasar revista a las distintas críticas que desde el heterogéneo movimiento posmodernista se le hicieron a la historia ya en los años setenta, ya sea por medio de las reflexiones agudas de Lawrence Stone⁵ o décadas después por las ideas de Fukuyama, tan cuestionadas desde la historiografía;⁶ es necesario contextualizar este resurgimiento teniendo en cuenta las vicisitudes políticas que atravesaban los Estados europeos a fines de los sesenta y particular-

mente, por nuestro interés, el impacto en América Latina de los conflictos políticos y sociales en torno al proceso de transición de regímenes dictatoriales a débiles democracias.

Ese contexto político en crisis tornaba en necesidad de urgencia la comprensión de cuestiones como la democracia representativa, la ciudadanía, la participación, el sufragio, la sociedad civil, la esfera pública y la sociabilidad y esto no sólo en el tiempo presente sino también en la historicidad de sus significados: el estado, el pueblo, la nación, el federalismo, entre otros, fueron reconocidos como conceptos complejos y *problemas* para la investigación histórica y asimismo como claves para la comprensión de los acontecimientos actuales.⁷

El ambiente intelectual manifestaba la crisis del modernismo cuestionando los paradigmas funcionalista, marxista y estructuralista en las últimas décadas del siglo XX: las críticas apuntaban a su casi obsesión materialista por encontrar una explicación globalizadora del devenir de la humanidad a partir de la determinación, o influencia sobrevalorada, de las variables económicas y sociales con el fin de dar cuenta de esas estructuras de larga duración que, desde sus creencias científicas,

3. F. Xavier- Guerra. "El renacer de la historia política: razones y propuestas" en *New History, Nouvelle Histoire. Hacia una nueva Historia*, eds. José Andrés-Gallego (1993), Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Actas, p. 225.

4. Tulio Halperín Donghi. "El resurgimiento de la historia política: problemas y perspectivas" en *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*, eds. Beatriz Bragoni (2004), Prometeo Libros, Buenos Aires.

5. Stone, partiendo de una fuerte crítica contra las deficiencias y las aporías que engendraron los modelos marxistas y de Annales en la producción historiográfica, es decir las aporías del estructuralismo y el cientificismo, sostuvo que el objeto de estudio de la historia debía ser el hombre y para dar cuenta de éste era necesario retornar a la historia narrativa y descriptiva. Lawrence Stone (1981). *The Past and the Present*, Routledge & K. Paul, Boston.

6. Según la apreciación de Carlos Barros en el Congreso Internacional "Historia a Debate" (1993). Citado por Gonzalo Pasamar Alzuria (2000), *La historia contemporánea. Aspectos teóricos e historiográficos*, Síntesis, Madrid, p. 190.

7. Ideas compartidas por los autores participantes en la obra compilada por Guillermo Palacios (2007). *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, El Colegio de México, México.

permanecían casi inmóviles en el tiempo y conformaban el molde de contención de los acontecimientos políticos.

Todos estos supuestos fueron puestos bajo el lente crítico del posmodernismo que atacó de raíz el sustento de aquellas teorías: su errónea creencia en la transparencia y neutralidad del lenguaje como simple transporte de ideas basadas en la referencialidad de una realidad externa. Este movimiento heterogéneo influyó de manera diversa en las ciencias sociales provocando los denominados giros *–lingüístico, hermenéutico, crítico, cultural, historiográfico–* que proponiendo retornos al relato, al sujeto, al acontecimiento y a lo político buscaban imponer al lenguaje como único elemento capaz de dar cuenta de todos los problemas que aquejaban a la filosofía y la ciencia occidentales desde la antigüedad clásica.

El posmodernismo dejó sus huellas en el campo historiográfico propiciando una renovación en la historia cultural, intelectual y política.

Una nueva forma de abordaje de *lo político*, expresada en la denominación poco original y recurrente *nueva historia* política, recibió distintas influencias a través de la adaptación de diversas propuestas teóricas y metodológicas provenientes del marxismo culturalista británico (E. P. Thompson y Eric Hobsbawm), de la nueva historia intelectual norteamericana (Hayden White y D. La Capra) y anglo-

sajona (Q. Skinner y J.G.A Pocock), de la nueva historia cultural francesa (Roger Chartier), de los aportes de intelectuales franceses (Pierre Rosanvallon), anglosajones (Frank O’Gorman) e italianos (R. Romanelli) así como de la historia conceptual alemana (Reinhart Koselleck).

En términos generales, se pueden atribuir ciertos *logros* a esta nueva historia política. *Primero*, ha conseguido superar las viejas tendencias de la historia liberal-nacional del siglo XIX y de los determinismos materialistas de la primera mitad del siglo XX, algo que ha dado buenos frutos en la historiografía latinoamericana al revisarse las historias fundantes de los Estado-Nación formados tras los movimientos de independencia, particularmente en México gracias a las investigaciones de Xavier Guerra y en Argentina a través de la producción de J. C. Chiaramonte.

Segundo, ha incentivado la reflexión teórica y metodológica sobre el quehacer del historiador mediante la crítica al anacronismo conceptual cometido por los historiadores, la elección y adaptación también crítica de los enfoques y modelos interpretativos utilizados y una mayor transparencia de la subjetividad del historiador, especialmente en el abordaje de la historia del tiempo presente.

Tercero, la ampliación temática del campo de *lo político* que implica una superación del abordaje tradicional exclusivo de las instituciones y el Estado, abarcan-

do ahora tres grandes áreas referidas a las relaciones entre sociedad civil y sociedad política, la esfera de las significaciones y el vocabulario político, y la formación del Estado y la Nación.

Cuarto, la adaptación de herramientas conceptuales tomadas de la teoría política, la historia intelectual, la historia cultural francesa, la historiografía política norteamericana y la sociología contemporánea.

Quinto, la ampliación del concepto de lo político, como lo manifestó Pierre Rosanvallón en su lección inaugural en el Collège de France⁸, entendido como ámbito autónomo que no se limita a la acción del Estado sino que engloba todos los sectores de la vida humana y que tiene la capacidad de dirigir las demás actividades sociales, unido a la resignificación del acontecimiento en tanto fenómeno contingente e imprevisible y a la vez permanente y fundador de mentalidades, según la concepción de René Remond, y la recuperación del sujeto como actor real del ámbito de lo político, según la defensa de Xavier Guerra.

A la par de los mismos es posible identificar ciertas *debilidades* que limitan el desarrollo de éste campo historiográfico. *Primero*, el recurrente problema de imitación de modelos y de interpretaciones que surgieron en sociedades determinadas

en momentos históricos específicos pero que luego fueron exportados desde éstos centros culturales y académicos (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, EEUU) a lugares con contextos socio-históricos e intelectuales muy distintos (países latinoamericanos), aunque en este sentido se puede destacar que en ciertos casos se ha dado una adaptación de esas perspectivas por parte de los historiadores a sus contextos respectivos (para el caso argentino, pueden mencionarse los trabajos de José C. Chiaramonte, Marcela Ternavasio e Hilda Sabato).

Segundo, una excesiva atención a la teoría –indudable legado posmodernista– al punto de que puede decirse que hay más divulgación de debates teóricos sobre la nueva historia política que producción estrictamente historiográfica de la misma, como bien señala Victoria Crespo: “*La tradicional preocupación historiográfica en torno de las fuentes ha sido remplazada por una discusión en torno de tipos ideales y conceptos*”⁹.

Tercero, una aproximación teórica y metodológica demasiado cercana a otras ciencias sociales como la sociología política que desdibuja los límites entre ambas, como también sigue siendo dependiente

8. Pierre Rosanvallón (2002). *Por una historia conceptual de lo político*, Trad. Marcos Mayer, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

9. Victoria Crespo. “Reseña de Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX de Guillermo Palacios” (El Colegio de México, México, 2007). En *Historia Mexicana* (2008), Vol. LVIII, N° 1, pp. 523-534. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/600/60011936017.pdf> (consultado: 13 de abril de 2012).

la relación entre el nuevo enfoque político y el enfoque cultural, a la par que las relaciones con la ciencia política siguen estando bajo tensión, o bien porque los politólogos siguen ignorando la historia (como los trabajos de Perry Anderson, Barrington Moore, George Badie y Pierre Birnbaum) o porque los historiadores hacen oídos sordos a algunas sugerencias de aquellos¹⁰.

El artículo de María Cruz Mina pone de manifiesto las principales críticas hacia el emprendimiento de René Rémond y la renovación historiográfica francesa.¹¹ Sin embargo, estas problemáticas manifiestan también el estado actual del campo historiográfico español, anquilosado en la historia social y económica heredada de Vicens Vives, y es revelador de la actitud de un grupo de historiadores críticos de

los movimientos de renovación historiográfica, especialmente provenientes del ámbito francés.

Probablemente, la visión endógena de Cruz Mina que observa el movimiento renovador sólo en torno a René Rémond le impide evaluar con claridad algunos logros de esta nueva historia política y aunque destaca otras iniciativas menos distantes a la historia social, como los trabajos de Lee Benson, Agulhon, Raymond Huard y Vovelle, persiste en señalar lo negativo de una imposición del “todo político”. Además, al tachar de *idealismo ingenuo* la falta de dialéctica de los trabajos de la nueva historia política aparenta una falsa ingenuidad que desconoce que la dialéctica misma puede ser utilizada de forma tan idealista como materialista según sea su vertiente filosófica hegeliana o marxista.

2. “Nación”, “provincia” y “región” en la historiografía de José Carlos Chiaramonte

A partir del análisis de las principales obras del historiador argentino José Carlos Chiaramonte proponemos destacar ciertas características generales de la nueva historia política, así como dar cuenta de algunas adaptaciones propias que el autor ha hecho de otras propuestas historiográficas renovadas para contribuir a la posibilidad de un fructífero encuentro entre historia social e historia política.

10. Entre ellas, distinguir en la reconstrucción de los hechos, los que son una sucesión de acontecimientos de los que son definidos por una relación causal, y plantear el problema de elegir los hechos desde los sucesos pretéritos. Véase el artículo de Ludlow Leonor. “Propuestas para un dialogo entre historiadores y politólogos: criterios analíticos” en *Revista Relaciones: estudios de historia y sociedad* (1993), Vol. 14, N° 53, pp. 11-33. En línea <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/relaciones/053/pdf/Leonor%20Ludlow.pdf> (consultado: 13 de abril de 2012).

También el artículo de Luis Alberto de la Garza. “Historia y ciencia política” en *Revista Relaciones: estudios de historia y sociedad* (1993), Vol. 14, N° 53, pp. 35-44. En línea: <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/053/pdf/Luis%20Alberto%20de%20la%20Garza.pdf> (consultado el 13 de abril de 2012).

11. María Cruz Mina. “En torno a la Nueva Historia Política Francesa” en *Historia Contemporánea* (1994), N° 9, pp. 59-91.

En su obra *La Ilustración en el Río de la Plata* (1989), Chiaramonte abordó la problemática de la nación enfocando su objeto de estudio en un aspecto historiográfico que mostraba profundas falencias interpretativas: la historia de la Iglesia Católica en el Río de la Plata. Su crítica inicial apuntaba al abuso de periodizaciones, taxonomías, clasificaciones y empleo de conceptos a priori que llevaban a una errónea percepción de los fenómenos históricos estudiados, para cuya superación proponía partir de una revisión del conflicto entre filosofía y teología que se dio en el ámbito rioplatense a fines del siglo XVIII y que condujo a una *crisis de conciencia*, tanto en el interior de la Iglesia Católica como el mismo Estado Español, crisis que además constituyó el germen para la formación de la *cultura ilustrada rioplatense*: por eso la necesidad de analizar las tensiones entre cultura eclesial y cultura laica.

Advertir esa crisis interna de la Iglesia es esencial para entender las razones que posibilitaron manifestaciones intelectuales críticas y reformistas a la par de la permanencia de estrategias de control como la censura y la autocensura.

Desconocer la ambigüedad de esta apertura que caracterizó al movimiento revolucionario y sus producciones intelectuales conducen al equívoco de concebir la independencia como el fruto de una preparación doctrinaria previa, lo cual supone una maduración social e intelectual

que no existieron para la época, por lo cual resulta irrelevante plantearse la problemática de las fuentes intelectuales de la independencia en los términos opuestos de la influencia del pensamiento de Suárez o de los ilustrados franceses.

En contraposición, Chiaramonte afirma que la independencia en realidad fue el fruto conjugado de la crisis de la monarquía española, la presión británica y la tendencia de los criollos a mayor participación política: como no existía una burguesía con conciencia de clase, sólo grupos mercantiles regionales, no tiene sentido plantearse la cuestión de las fuentes ideológicas.¹²

Esta obra sobre la cuestión de los fundamentos ideológicos de la independencia del Virreinato del Río de la Plata fue producida en un contexto historiográfico, argentino e hispanoamericano, muy complejo dada las diversas interpretaciones que al respecto se esbozaban. Por un lado encontramos las posturas que subrayaban la importante repercusión y difusión que las tesis de la escolástica española tuvieron en el ambiente político rioplatense. Para Enríque

12. José Carlos Chiaramonte (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesial y cultura laica durante el Virreinato*, Sudamericana, Buenos Aires, p. 48. Para dar fundamento a esta perspectiva se vale del análisis de las ideas heterodoxias que asumirá el canónigo Juan Baltazar Maziel y del pensamiento rioplatense en la última década del Virreinato expresado en los escritos poéticos, económicos y sociales de los intelectuales criollos y también en la prédica pedagógica de Pedro Antonio Cerviño.

de Gandía, la revolución de mayo de 1810 fue en realidad una guerra civil entre los defensores de las Juntas y los del Consejo y aunque la base ideológica de la independencia de EEUU, la Revolución Francesa y los movimientos hispanoamericanos fue el liberalismo político, sostenía que estos principios se basaban en las ideas de Santo Tomás y en la teología de la escuela de Salamanca.¹³ En 1957, el padre jesuita Guillermo Furlong, en su análisis del nacimiento y el desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, también señalaba la importancia de las ideas de Suárez en el ambiente intelectual a finales de la época colonial¹⁴.

Años más tarde, Carlos Floria y García Belsunce sostenían que las doctrinas que alimentaron el movimiento separatista de 1810 estuvieron más cerca de las ideas de Suárez y de Groccio que de los filósofos de la Ilustración, puesto que lo que en realidad se perseguía era una revolución política más que social¹⁵. Esta postura también fue defendida por Francisco Trusso en 1961 y por Demetrio Ramos en 1964.¹⁶

13. Enrique de Gandía (1960). *Conspiraciones y revoluciones de la independencia americana*, OCEA, Buenos Aires, p. 17. Véanse también sus obras *Orígenes desconocidos del 25 de Mayo de 1810* (1960), Orientación Cultural, Buenos Aires; y *Las ideas políticas de los hombres de mayo* (1965), Vol. III, Depalma, Buenos Aires.

14. Guillermo Furlong (1952). *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Editorial Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires.

15. Carlos Floria y García Belsunce (1960). *La revolución de mayo*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires.

16. Francisco Trusso (1961). *El derecho de la revolu-*

Entre esos años se publicó la obra de Halperín Donghi en la que analizaba la tradición política española y la ideológica de la revolución de mayo: partiendo de una revisión que hacía de las interpretaciones de R. Levene y de M. Giménez Fernández concluye resaltando la complejidad que implica dar cuenta de la ideología revolucionaria y sus antecedentes hundidos en las concepciones políticas españolas medievales y modernas¹⁷.

Unidas a la anterior visión pero con matices particulares, podemos destacar la postura antimitrista y de izquierda que sostuvo Jorge Abelardo Ramos¹⁸ o la perspectiva de Vicente Sierra¹⁹ y Roberto Marfany²⁰ para quienes las ideas de la revolución provenían de la escolástica española acerca de la soberanía popular.

Asimismo, para O. C. Stoetzer a pesar de las influencias del pensamiento ilustrado en la América española el escolas-

ción en la emancipación americana, Emecé, Buenos Aires. Demetrio Ramos. "Formación de las ideas políticas en el movimiento de mayo de Bs. As. en 1810" en *Revista de Estudios Políticos* (1961), N° 134, pp. 139-215.

17. Tulio Halperin Donghi (1961). *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Eudeba, Buenos Aires.

18. Jorge Abelardo Ramos (1965). *Revolución y contrarrevolución en Argentina*, Tomo I, 2da. ed., Ed. Plus Ultra, Buenos Aires. Primera edición en 1957.

19. Vicente Sierra (1960). *Filiación ideológica de la Revolución de Mayo*, Universidad del Salvador, Buenos Aires.

20. Roberto Marfany (1982). *El cabildo de mayo*, 3ra edición, Macchi, Buenos Aires.

ticismo “continuó siendo una poderosa filosofía política” que ejerció su influencia sobre la juventud hispanoamericana y estableció las bases de “las ideas y principios que culminaron en la revolución hispanoamericana de 1810 y cuyo fundamento constituyó el *pactum translationis*”²¹.

En el lado opuesto estaban quienes destacaban la importancia que tuvieron las ideas ilustradas de origen inglés, norteamericano o francés. Ya Mitre señalaba la gran importancia que tuvo la revolución norteamericana, cuyos principios inmortalizados por la Revolución Francesa penetraron en América del Sur y fueron tomados por los ilustrados criollos.²² Asimismo, Vicente Fidel López remarcó los aportes de las ideas de la filosofía del siglo XVIII en la gestación del movimiento revolucionario.²³

La importancia de los aportes franceses e ingleses fue defendida también por Beatriz Bosch²⁴, R. Caillet-Bois y Sánchez

Viamonte²⁵. Por su parte José Luis Romero afirmaba que la acción política de los revolucionarios americanos estuvo inspirada en el modelo inglés de democracia parlamentaria y en la propuesta francesa de igualitarismo republicano.²⁶

Entre estas dos posturas opuestas podemos situar a Zorraquín Becú que consideraba que la idea de *reversión de la soberanía* no podía provenir solamente de Suárez, por no figurar el vocablo *soberanía* en la escolástica, ni tampoco de Rousseau, para quien el pacto social no podía someter la soberanía del pueblo nuevamente en un monarca, por lo que la base de las ideas que gestaron la revolución deben encontrarse en el derecho natural racionalista al que se sumaron diversas influencias intelectuales modernas.²⁷

Dentro de este contexto de producción caracterizado por la discusión del grado de influencia de las ideas ilustradas o del pensamiento neoescolástico suareciano sobre los movimientos de independencia, Chiaramonte propuso una perspectiva superadora cuyo fundamento partía de

versidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

21. Otto Carlos Stoetzer. “La influencia del pensamiento político europeo en la América española: el escolasticismo y el periodo de la ilustración. 1789-1825” en *Revista de Estudios Políticos* (1962), N° 123, pp. 257-266. En línea <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2049980> (consultado: 13 de abril de 2012).

22. Bartolomé Mitre (1937). *Ensayos Históricos*, Talleres Gráficos L.J. Rosso, Buenos Aires.

23. Vicente Fidel López (1964). *Historia de la República Argentina*, 7 ed., tomo II, Sopena, Buenos Aires.

24. Beatriz Bosch. “Trascendencia revolucionaria del Cabildo abierto del 22 de mayo” en *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (1960), Cuaderno 3, Uni-

25. Roberto Caillet-Bois. “La América española y la Revolución francesa” en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (1940), vol. XIII, Buenos Aires.

26. José Luis Romero (1985). *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, Buenos Aires.

27. Zorraquín Becu. “La doctrina jurídica de la Revolución de Mayo” en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene* (1960), N° II, Buenos Aires.

la crítica a la falsa concepción de una madura preparación doctrinaria que concibió el movimiento independentista. Esta crítica del supuesto grado de *maduración intelectual* conllevó afirmar también la inexistencia de una *maduración social* que supondría la formación de una clase o élite que buscaba la independencia para sus intereses. La independencia, por lo tanto, no fue el resultado del accionar de una burguesía revolucionaria con conciencia de clase sino mas bien una consecuencia de la crisis de la monarquía española, incapaz de mantener un efectivo control de sus colonias.

En su posterior obra *Mercaderes del Litoral* (1991) estudió cuestiones relativas a la producción económica, la política económica, las finanzas públicas y la situación social de la provincia de Corrientes entre los años 1821 y 1838 con el objetivo mayor de dilucidar problemáticas referidas a la clase dirigente correntina y su particular política económica proteccionista, en gran manera conocida por los debates polémicos que se dieron entre Pedro Ferré, gobernador de Corrientes, y los representantes del gobierno rosista.

A pesar de la intención que plantea la hipótesis sobre el estudio de una trama general que guía los distintos estudios, lo que implicaba según Chiaramonte “*evaluar el supuesto carácter capitalista de su programa* (refiriéndose al programa económico correntino) y *la existencia misma*

de una burguesía capitalista que se expresaría en ese programa”²⁸ en relación también con la *conformación del sentimiento nacional*, lo cierto es que la “soberanía del fragmento” es notoria en estos trabajos monográficos pues en conjunto no llegan a conformar acabadamente un relato general que los encadene entre sí y con la historia nacional.²⁹

Lo meritorio de la obra es su crítica a la visión dominante hasta entonces en la historiografía tradicional, según los fundantes escritos de Mitre, sobre el origen de la nación argentina como resultado de un proceso natural, homogéneo y casi exclusivamente relegado, geográfica y políticamente, al espacio rioplatense; y paralelamente se encuentra también la crítica a lo que Chiaramonte llama el *mito de los orígenes*, es decir la versión historiográfica según la cual el sentimiento nacionalista ya se había conformado para 1810 y fue el generador del movimiento emancipador e independentista³⁰.

28. José Carlos Chiaramonte (1991). *Mercaderes del Litoral*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p. 17.

29. Una afirmación que no pone en cuestión el aporte que supone su intento de entrelazar la historia regional con la nacional sino que solamente marca los límites de su alcance al trabajo introductorio quedando al margen en los restantes, que en definitiva son los que forman el corpus de la obra.

30. Ver al respecto los siguientes trabajos de José Carlos Chiaramonte, “Orígenes de la nacionalidad argentina” en *Ciencia Hoy: Revista de Divulgación Científica y Tecnológica* (1989), Volumen 1, N° 2, Buenos

El planteamiento teórico de Chiaramonte parte de la hipótesis de Halperín Dongui sobre las independencias hispanoamericanas como consecuencia de la desintegración de los imperios coloniales y la aplica a la Provincia de Corrientes, en la primera mitad del siglo XIX, para sostener la inexistencia de una clase social burguesa de carácter nacional puesto que los intereses sectoriales no superaban los particularismos regionales y locales.³¹

Chiaramonte se vale del concepto *región-provincia* como unidad de análisis para dar cuenta del espacio primordial durante la primera mitad del siglo XIX que era la “provincia” y que se manifestaba como la dimensión más sólida del espacio mayor que la englobaba que era la “región”: *“Esta unidad de análisis, la provincia, es en realidad una dimensión, la más sólida, de lo que podemos llamar región en la Argentina de la primera mitad del siglo XIX... Provincia-región, unidad sociopolítica, primer fruto estable del derrumbe del imperio español que representa el grado máximo de cohesión*

*social que ofreció la ex colonia al desaparecer las instituciones anteriores”*³².

El concepto *región-provincia* es efectivo al momento de responder a la pregunta de porqué la disolución virreinal aunque tuvo como principal efecto el resurgimiento de las distintas provincias -como ámbito político, económico y social fundamental- no alcanzó a romper los vínculos entre las mismas y permitió mantener vivo el proyecto futuro de nación: primeramente, porque permite superar el enfoque clásico que basado en el concepto de *localismo* niega las relaciones continuas entre las ciudades-provincias y sostiene que esta situación de aislamiento impidió la cohesión suficiente para mantener la unidad al momento de la independencia, una postura insostenible, según Chiaramonte, ya que antes y después de la independencia existieron entre las ciudades “*fuertes y perdurables flujos comerciales*”; y en segundo lugar porque permite sostener la importancia del fenómeno del particularismo provincial sin desmedrar los vínculos comerciales entre las ciudades dentro del marco de la provincia-región y entre estas dimensiones mayores introduciendo el concepto de *capital comercial*.³³

Analizar la cuestión regional teniendo como apoyo teórico al capital comercial permite a Chiaramonte superar la “*anti-gua y poco fructífera discusión sobre el carác-*

Aires (en línea: <http://www.cienciahoy.org.ar/hoy02/origenes1.htm> -consultado: 06-06-2010); “El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana” en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* (1992), N° 2, Buenos Aires; “Acerca del origen del Estado en el Río de la Plata” en *Anuario IEHS* (1995), N° 10; “En torno a los orígenes de la nación argentina” en *Para una historia de América, II. Los Nudos* (1), eds. Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez, Ruggiero Romano (1999), El Colegio de México/F.C.E, México.

31. José Carlos Chiaramonte, 1991, p. 23.

32. José Carlos Chiaramonte, 1991, p. 26

33. José Carlos Chiaramonte, 1991, pp. 28-29

*ter feudal o capitalista de la estancia argentina de la primera mitad del siglo*³⁴, pues aunque en la mayoría de las provincias-region el proceso de la independencia ocasionó una crisis de los sectores mercantiles y su reemplazo en la función dirigente por los productores rurales y los caudillos,³⁵ encuentra que Corrientes tuvo una evolución distinta pues no sólo siguió conservando la diversificación productiva en su economía y el predominio de la ciudad sobre la campaña sino que además la dirigencia política continuó en manos de los mercaderes y los productores mercantiles,³⁶ y las razones de esto no se deben a un incipiente desarrollo capitalista sino a la preeminencia del capital comercial.

Este tipo de economía y su correspondiente soporte social muestran también los límites del supuesto sentimiento nacionalista en la época de la independencia, pues al no existir una economía capitalista, ni una burguesía de alcance nacional, es imposible sostener la visión del proceso revolucionario como resultado de un movimiento nacionalista y sirve en cambio para revalorizar el papel de las *provincias* en el proceso de la organización nacional. En conclusión, lo expuesto fundamenta la necesidad de analizar la *cuestión regional* como *cuestión nacional*.

34. José Carlos Chiaramonte, 1991, p. 44

35. José Carlos Chiaramonte, 1991, p. 31

36. José Carlos Chiaramonte, 1991, p. 39

Posteriormente, en su obra *Ciudades, provincias, estados*³⁷ Chiaramonte condensó el conjunto de estudios históricos que venía realizando hace años y cuya problemática principal era la cuestión de las *provincias-estados* en el marco de la organización nacional. Esta problemática adquiere real sentido cuando la ubicamos en el contexto de renovación que experimentó la historia política en los ámbitos académicos internacionales y su respectivo impacto en la historiografía nacional.

El aporte principal de Chiaramonte a la nueva historia política argentina fue su habilidad para servirse de muchos logros de la historia social para dar cuenta de ciertas problemáticas historiográficas, principalmente las que versaban sobre el origen de la Nación Argentina, que la historia nacional tradicional no abordaba en su complejidad pero cuyos relatos *clásicos* estaban sólidamente consolidados tanto por el prestigio de sus historiadores fundantes como por las casi inexistentes *revisiones* fehacientes que demostraran lo contrario.

Para dismantelar este *mito* de la Nación Argentina Chiaramonte supo hacer uso de los aportes teóricos y metodológicos que le proporcionó la nueva historia política en *Ciudades, provincias, estados...* retomando el tema de la ilustración rio-

37. José C. Chiaramonte (1997). *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la Nación Argentina*, Emecé, Buenos Aires.

platense y su repercusión en la enseñanza y el pensamiento económico-social y profundizando en el terreno de las formas de identidad política desde un enfoque renovado, que atiende a los anacronismos conceptuales propios de la historiografía tradicional a la vez que aborda temas nuevos referidos a la emergencia de las primeras soberanías, revalorizando los aportes del pensamiento iusnaturalista de la época.

Sin duda, lo más destacable de su labor fue realizar un novedoso estudio de la historia política argentina de la primera mitad del siglo XIX sin abandonar los supuestos que descubrió en sus investigaciones de carácter socioeconómico, provenientes sobre todo del análisis del caso correntino y su propuesta alternativa de organización nacional. Lejos de contradecirse, sus estudios de historia política le sirvieron para corroborar y fundamentar mejor aún sus hipótesis sobre la inexistencia de una *Nación Argentina* al momento del estallido revolucionario en el Río de la Plata.

A partir del estudio del caso argentino Chiaramonte extendió territorialmente el análisis en su obra *Nación y Estado en Iberoamérica* (2004)³⁸, cuya novedad planteada desde la nueva historia política fue la revisión del significado del concepto *Nación* en los estados iberoamericanos y

las mutaciones que sufrió durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, en relación al principio de las nacionalidades impuesto por el romanticismo décadas posteriores.

El análisis de casos iberoamericanos en los que puede comprobar la inexistencia del nacionalismo en la etapa revolucionaria le sirve de base para esgrimir una dura crítica a la historiografía liberal y nacionalista que veía en los movimientos independentistas una manifestación del sentimiento de nacionalidad en los nuevos Estados emergentes. Eliminado el inexistente contenido nacionalista de estos movimientos encuentra en ellos más bien un sustento intelectual anidado en los fundamentos iusnaturalista y contractualistas que constituyeron la matriz ideológica desde la que fueron pensados y realizados.

Por otra parte, la crítica que realiza a la obra de Benedict Anderson³⁹ y el reconocimiento de los aportes del estudio de Halperín Donghi⁴⁰ no son un complemento de la obra sino que encierran una elección y una propuesta del autor, porque manifiesta que la base de sus argumentos

38. José Carlos Chiaramonte (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

39. Benedict Anderson (1995). *Comunidades Imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Trad. Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México. Primera edición en inglés en 1983.

40. Tulio Halperín Donghi (1985). *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Alianza Editorial, Buenos Aires.

parten del estudio socioeconómico de Halperín distanciándose del enfoque culturalista de Anderson. Su historia política toma prestado más de los logros de la historia social que de la historia cultural, aunque Chiaramonte no desniega tomar algunos aportes del marxismo culturalista británico de mano de Eric Hobsbawm.⁴¹

El argumento central de *Nación y Estado en Iberoamérica...* es que las actuales naciones iberoamericanas fueron el fruto y no el fundamento de los movimientos de independencia ya que durante las primeras décadas del siglo XIX la verdadera soberanía de los pueblos recaía en las ciudades o en las provincias-estados.

La *nación* no es por lo tanto un punto de partida sino un punto de llegada de los movimientos revolucionarios. Ahora bien, no sólo advierte la falsedad de una concepción preexistente de la nación en la historiografía tradicional sino también una engañosa tendencia a *historizar la nación* tratando de reconstruir su génesis e interpretando toda identidad colectiva como una manifestación anticipada del futuro sentimiento de nacionalidad.

La postura de Chiaramonte debe ser comprendida en el contexto internacional del debate historiográfico sobre la formación de las naciones y el significado mismo de la *nación*. En este debate, aunque

abundaron interpretaciones diversas, destacan aquellas que más difusión y arraigo tuvieron entre los historiadores.

La más tradicional es la definición propuesta por Ernest Renán, en 1887, que consideraba a la nación como un *alma* y un *espíritu* constituidos por la historia común de un pueblo y su voluntad de proyección futura.⁴² Casi cien años después, en 1983, Ernest Gellner en su libro *Naciones y Nacionalismos* planteaba nuevamente la dificultad de definir a la nación pero resaltaba la importancia de que las personas compartan una misma *cultura* y tengan un *sentimiento de pertenencia* a su nación.⁴³

Ese mismo año Benedict Anderson publicó su obra *Comunidades imaginadas* donde definía a la nación como una *comunidad política imaginada*, inherente a las personas en cuanto la comunión entre sí reside en la mente de cada uno, limitada por cuanto debe coexistir con otras naciones y soberana porque dependía de la voluntad colectiva de los ciudadanos.

Eric Hobsbawm, aunque mostraba cierta simpatía por la concepción stalinista, adoptó una postura agnóstica a la hora de establecer definiciones para el término aludiendo a la complejidad de las di-

41. Eric Hobsbawm (1998). *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Trad. Jordi Beltrán, Crítica-Grijalbo Mondadori. Primera edición en inglés en 1991.

42. Ernest Renán (1983). *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

43. Ernest Gellner (1988). *Naciones y Nacionalismos*, Trad. Javier Setó, Alianza Editorial, Madrid-Buenos Aires. Publicación en inglés en 1983.

versas colectividades humanas.⁴⁴ En 1991 Anthony Smith, en su obra *La identidad nacional*, aunque tampoco daba una definición precisa de la nación consideraba que la misma debía reunir ciertos *elementos* como territorio, historia, cultura, economía y derechos compartidos.⁴⁵ Adrián Hastings, en cambio, propuso la distinción entre *etnia*, *nación* y *estado-nación* siendo imprescindible para la existencia de una nación la autoconciencia de la comunidad y su identidad política.⁴⁶

En este debate intelectual, Chiaramonte eligió una alternativa similar a la de Hobsbawm en tanto rehusó establecer una definición del término nación por considerar que lejos de prestar ayuda al investigador entorpecen su tarea. Su interés fue comprender el significado que los vocablos “nación”, “estado” o “federalismo” tuvieron para los protagonistas en distintos momentos históricos y fue mediante este estudio del *vocabulario político*, al momento de las independencias americanas, que llegó a la conclusión de que el término nación era usado como referente de una *unión étnica, lingüística y cultural*

pero también como *cuerpo de ciudadanos con soberanía colectiva* que constituían un Estado.

Claramente el objetivo que perseguía Chiaramonte no era definir a la nación, ni esbozar su génesis, sino llegar a la comprensión de las entidades soberanas que existieron en las primeras décadas del siglo XIX, pues aunque muchas terminaron dando origen a las distintas naciones iberoamericanas no necesariamente ése debía ser su último destino.

En su última obra *Crear la Nación...*,⁴⁷ de la que participa como compilador y autor de un artículo referido al nombre “Argentina”, propone una serie de estudios, desde la nueva historia política y cultural, que analizan la génesis de los nombres de los países latinoamericanos con el fin de dismantelar la *carga simbólica y política* de cada uno de los nombres y poder así corroborar en ellos ciertos principios ideológicos y políticos que se impusieron en cada país en detrimento de otras opciones.

El *nombre* condensa un conjunto de signos, valores, símbolos, rasgos etnohistóricos y luchas sociales que mantienen ocultos a lo largo del tiempo hechos históricos y socioculturales -fenómenos de identidad- que son los que los autores buscan desmembrar. En esta obra se aprecia una disposición mayor al uso de herramientas

44. Eric Hobsbawm (1998). *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Trad. Jordi Beltrán, Crítica-Grijalbo Mondadori. Primera edición en inglés en 1991.

45. Anthony Smith (1991). *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid. Primera edición en inglés en 1991.

46. Adrián Hastings (2000). *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Universidad de Cambridge, Cambridge.

47. José Carlos Chiaramonte (2008). *Crear la Nación. El nombre de los países de América Latina*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

teóricas y metodológicas provenientes de la nueva historia cultural para dar cuenta de los orígenes históricos de las identidades políticas y nacionales.

En su conjunto, la producción historiográfica de Chiaramonte es significativa en tanto manifiesta cambios epistemológicos y metodológicos sintomáticos del estado de transición y profesionalización que atravesó el campo historiográfico argentino entre fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

Del análisis de esta producción podemos inferir que las investigaciones desde la historia social, política o cultural han sido productivas en los estudios de la historia argentina de la primera mitad del siglo XIX y que los diálogos entre éstas perspectivas no sólo son posible sino también fructíferos.

Conclusiones

Sin dudas, el resurgir de lo político y de renovadas formas historiográficas de abordarlo trajo resultados positivos tanto por el crecimiento de investigaciones como por la calidad de las mismas. Lamentablemente, los rumbos de la nueva historia política no han sido del todo cartografiados y se podría decir que muchos de sus exponentes *hacen camino al andar*. Sería oportuno preguntar entonces ¿qué rumbo tomará el enfoque político? ¿Qué novedades seguirá proponiendo? ¿Qué

temas ya saturó? ¿Qué baches le queda cubrir?

Este resurgimiento no debe hacernos olvidar que, pese a su marginación por mucho tiempo, la historia política no solo permaneció oculta aun en los análisis más economicistas, que en muchos casos se sirvieron de sus temas, períodos e hipótesis, aunque fuera para contradecirlos, sino que además mantuvo posiciones en instituciones tradicionales que continuaron defendiéndola como forma predilecta de abordaje de lo histórico, tanto a nivel nacional como provincial y con mayor resistencia en los ámbitos académicos locales.

Pese a este desarrollo, la respetable posición que goza hoy la historia política no podrá mantenerse sin innovaciones verdaderas y compete a todos los que la practican el esfuerzo renovador para evitar su retorno a los márgenes intelectuales y académicos de los que con caro esfuerzo pudieron sacarla.

Si bien es cierto que el *resurgir* de esta nueva historia política fue obra, en un principio, de historiadores con trayectoria que posibilitó, en cierta medida, un reposicionamiento de los que supieron avizorar a tiempo los cambios de paradigmas y las nuevas demandas intelectuales y académicas y de otros, menos consagrados, pero cómodamente resguardados tras las historias provincialistas o localistas, y que para algunos el resurgir de lo políti-

co sirvió más para renovar los títulos y la fachada de los trabajos que para cambiar de fondo la estructura y el contenido de sus estudios, no se puede negar el fructífero crecimiento y madurez que en esta parcela historiográfica han tenido muchas investigaciones innovadoras y sólidas.

En este sentido, consideramos que la producción de Chiaramonte ha sido fructífera porque pudo establecer un diálogo entre sus estudios socioeconómicos y políticos que sirvieron para desmitificar la versión oficial preponderante sobre el origen de la Nación Argentina y porque su posicionamiento historiográfico e intelectual, fruto de una larga trayectoria en investigación histórica, estimuló la revisión crítica sobre la historia política argentina de la primera mitad del siglo XIX.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, CARLOS. “De la historia política a la historia intelectual: reactivaciones y renovaciones” en *Prismas: revista de historia intelectual*, N°9 (2005), Buenos Aires. En línea: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/xixaltamirano.pdf> (consultado: 13 de abril de 2012).
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina, 1860-1880*, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1970.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica*. México: Grijalbo, 1983.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *La Ilustración en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Punto Sur, 1989.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Mercaderes del Litoral. Economía y Sociedad en la provincia de Corrientes, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: F.C.E., 1991.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Ciudades, provincias, estados. Orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Emecé, 1997.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2004.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. *Crear la Nación. El nombre de los países de América Latina*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2008.
- CRUZ MINA, MARÍA. “En torno a la Nueva Historia Política Francesa”. *Historia Contemporánea*, N° 9 (1994): 59-91.
- GARZA, LUIS ALBERTO DE LA. “Historia y ciencia política”. *Revista Relaciones: estudios de historia y sociedad*, Vol. 14, N° 53 (1993), pp. 35-44. En línea: <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/053/pdf/Luis%20Alberto%20de%20la%20Garza.pdf> (consultado el 13 de abril de 2012).
- GUERRA, F. XAVIER. “El renacer de la historia política: razones y propuestas”, en *New History, Nouvelle Histoire. Hacia una nueva Historia*. Editado por José Andrés-Gallego. Madrid: Universidad Complutense de Madrid-Actas, 1993.
- HALPERÍN DONGHI, TULIO. “El resurgimiento de la historia política: problemas y perspectivas”, en *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*. Editado por Beatriz Bragoni. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.

LUDLOW, LEONOR. “Propuestas para un dialogo entre historiadores y politólogos: criterios analíticos”. *Revista Relaciones: estudios de historia y sociedad* (1993), Vol. 14, N° 53, pp. 11-33.

En línea <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/relaciones/053/pdf/Leonor%20Ludlow.pdf> (consultado: 13 de abril de 2012).

PALACIOS, GUILLERMO. *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, 2007.

PASAMAR ALZURIA, GONZALO. *La historia contemporánea. Aspectos teóricos e historiográficos*. Madrid: Síntesis, 2000.

ROSANVALLON, PIERRE. *Por una historia conceptual de lo político*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Elias Zeitler

Profesor en Historia
Universidad Nacional del Nordeste
Argentina
eliaszeitler@gmail.com

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL REALISMO.

HISTORICIDAD DEL CONCEPTO

Ernesto Cabrera García

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa

RESUMEN

El propósito de este ensayo es mostrar la historicidad conceptual del realismo, contra la pretensión prevaleciente de establecer una definición general que permita identificar pautas recurrentes de argumentación a lo largo de la historia del pensamiento político. La hipótesis de este artículo es que la reconstrucción histórica de este concepto revela la dimensión política que ha perdido tras convertirse en una categoría interpretativa.

Palabras clave: historia conceptual, Realpolitik, escuela realista, categoría interpretativa, Estado-poder, balance de poder, liberalismo, idealismo

ABSTRACT

The purpose of this essay is to show the conceptual historicity of realism, against the prevailing claim to formulate a general definition to identify recurring patterns of argumentation throughout the history of political thought. The hypothesis of this paper is that the historical reconstruction of this concept reveals the political dimension it has lost after becoming an interpretive category.

Key words: conceptual history, realpolitik, realist school, interpretive category, state-power, balance of power, liberalism, idealism

Del análisis conceptual a la historia del concepto

Entre los estudiosos contemporáneos del realismo político ha predominado el intento de establecer una definición general por medio de la cual

sea posible identificar tanto sus postulados principales como a sus representantes clásicos (Portinaro, 2007). A través de la conceptualización del realismo político se ha pretendido configurar un tipo ideal (Oro Tapia, 2009) o un modelo analítico (Bobbio, 2004; Bovero, 2004) que sirva

para reconocer pautas recurrentes de argumentación en la abigarrada historia del pensamiento político. De esta forma, se ha planteado también la continuidad milenaria de un debate entre la visión realista de la política (Tucídides, Maquiavelo, Hegel, Schmitt), por un lado, y su adversaria “idealista” (Platón, Moro, Kant, Rawls), por el otro (Salazar, 2004). Sostengo que esta concepción del realismo como categoría interpretativa ha ocultado su historicidad y su carácter eminentemente político. En este artículo intentaré reconstruir su historia como expresión política a partir de los planteamientos metodológicos de la *Begriffsgeschichte*. Intentaré mostrar que, antes de empezar a utilizarse como categoría interpretativa, el concepto de realismo ha articulado proyectos políticos cuyo sentido está enraizado en sus propios contextos de formulación.

La *Begriffsgeschichte* surgió en Alemania a fines del siglo XIX de la mano de Rudolf Eucken, quien originalmente proyectaba una historia de la terminología filosófica, y posteriormente fue desarrollada por Rothacker, Lübke, Ritter y Koselleck (Oncina Coves, 2009). En su desenvolvimiento, como resultado de innumerables debates internos —que se mantienen hasta la fecha—, ésta se ha inclinado más hacia el estudio de los significados que al de los términos pero, en todo caso, se ha enfatizado su complementariedad. Desde la historia conceptual es necesario investigar

tanto el contenido semántico como la forma nominal, pues aunque ésta no agota nunca a los conceptos, su conformación lingüística es un punto de partida para tratar de reconstruir su historia. La investigación de las variaciones lingüísticas, de la acuñación y de la recepción de los términos permite delimitar el rastreo de los significados. En este sentido, el estudio onomasiológico es meramente subsidiario, lo principal es la indagación semasiológica, pero ambos son niveles centrales de la historia de los conceptos políticos

Precisamente porque cada palabra puede tener una multiplicidad de significados que se van adecuando a la realidad mudable, hay una ciencia de la semántica (*die Semantik als wissenschaftliche Methode*). Y porque la propia realidad no se deja atrapar bajo un mismo concepto todo el tiempo, sino que invita a una multiplicidad de nombres y de denominaciones susceptibles de aplicación a un mundo cambiante, existe también una ciencia de la onomástica (Koselleck, 2004: 30-31)

El mundo cambia, al igual que el aparato lingüístico mediante el cual nos aproximamos a él. Las transformaciones históricas subyacen a las variaciones de los conceptos políticos, porque éstos no son meras abstracciones mediante las que se designan los rasgos esenciales de la realidad, con independencia del tiempo, sino artificios del lenguaje a través de los cuales se denotan y se estructuran vivencias particulares, son ante todo contenedores

y factores ordenadores de experiencias históricas (Koselleck, 1993). Por eso, el estudio histórico de los conceptos persigue el entrelazamiento de sus significados con las estructuras sociales en medio de las cuales se han conformado. Incluso cuando hay desplazamientos o rupturas entre las conceptualizaciones y la realidad, su contenido semántico sólo se revela identificando esta relación.

La afirmación de esta tesis representa una crítica a la habitual “transferencia desapercibida” de conceptos arraigados en un tiempo histórico a la totalidad de la historia, es una crítica a la reconstrucción histórico-filosófica que analiza ideas políticas presuntamente universales: “en tanto que éstas se mostraban como baremos constantes que sólo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente” (Koselleck, 1993: 113). Como señala Villacañas (1998), la historia conceptual se sitúa en un “universo metodológicamente postweberiano”, en tanto rechaza el intento de elaborar paradigmas racionales para reducir la complejidad del material histórico. En cambio, ésta pone el acento en la diacronía y la semántica particular de los conceptos políticos, en los procesos temporales y en las discontinuidades históricas, porque las distintas formas en las que se experimenta la realidad son irreductibles a un concepto universal.

El planteamiento que hace consistir el realismo en una visión política que se ha

desplegado a lo largo de toda la historia sólo puede ser sostenido desde la reflexión filosófica o desde la tradicional historia de las ideas, pues ambas toman como marco de referencia algunos problemas supuestamente eternos alrededor de los cuales giran las reflexiones políticas, es decir, pretenden realizar una conceptualización del realismo al margen de su propio contexto discursivo y social. En cambio, al buscar el vínculo entre la semántica del concepto y la realidad sociopolítica en la que se configuró lo que pretendo es poner de manifiesto las preguntas particulares y el significado histórico del realismo político.

Desde esta perspectiva, no es posible establecer una definición general del realismo político por medio de la cual se pueda representar una visión multisecular de la política, ni tampoco reconstruir una milenaria discusión teórica, porque esto únicamente termina por unificar los distintos tiempos históricos dentro de un momento absoluto. El concepto de realismo político es histórico, por eso para comprender su semántica particular es necesario emplazarlo temporalmente en su contexto de enunciación política.

La polisemia del realismo (análisis preliminar)

Históricamente, el término “realismo” ha sido utilizado en diferentes contextos discursivos y es posible distinguir sus sig-

nificados, en una primera instancia, en *no políticos* y *políticos*. Etimológicamente, la palabra proviene del latín *res*, “cosa”, “objeto” o “realidad”, y del sufijo griego *-ismo*, “actividad” o “doctrina”. Por realismo se ha entendido, básicamente, “la doctrina de la realidad”. Ésta es siempre el objeto fundamental de todos los tipos de realismo —con una excepción, que señalaremos más adelante—. Sin embargo, la propia diversidad de sentidos que los realismos han otorgado a “lo real” es lo que nos impide decir que hay un solo concepto y que, además, éste ha venido transformándose históricamente sin perder su identidad racional. Por el contrario, podemos afirmar que hay distintos conceptos de realismo.

Dentro de las primeras modalidades —*no políticas*— de realismo, en el siglo XV, el nombre se utilizó originalmente para designar una corriente de pensamiento escolástico (*via antica*) que afirmaba la prioridad y la superioridad ontológica de las esencias expresadas mediante conceptos universales, contra la postura nominalista (*via moderna*) que sostenía la primacía de lo singular y la vacuidad de los términos generales (*universale est vox*). Más allá de las discusiones lingüísticas, este primer concepto de realismo giraba en torno al problema ontológico de determinar en qué consiste la realidad esencial, o sea, cuáles son las entidades fundamentales de la existencia, pues de eso dependía una

determinada concepción del orden y de la posición del ser humano en el mundo. Citando a Merino (2001: 119): “El antagonismo entre el realismo y el nominalismo, por encima y más allá de las cuestiones semánticas y lingüísticas, se basaba en una cosmovisión del mundo y de la vida y el lenguaje era el reflejo del contenido óntico que se quería defender”. En esta acepción, el realismo se erigía como una doctrina de raigambre platónica que presentaba los objetos del pensamiento abstracto como “realidades” universales e inmutables, en favor de la creencia en la inteligibilidad y permanencia de un orden divino que gobierna la naturaleza. Ya desvinculado de sus supuestos metafísicos, el concepto ha sido utilizado en el siglo XX por filósofos como Quine, quien lo presentó desde un punto de vista instrumental, o sea, como una herramienta que permite simplificar la multiplicidad de datos y fenómenos con los que trabaja la ciencia.

En el siglo XVIII, también en el ámbito del pensamiento especulativo, Kant utilizó el término para referirse a la doctrina opuesta a su idealismo trascendental, según el cual nuestro conocimiento se restringe al ámbito de las representaciones ordenadas por el entendimiento, pues el mundo *en sí mismo* nos está vedado por el carácter apriorístico del espacio, el tiempo y la causalidad. De este modo, Kant sostenía también un *realismo empírico* al afirmar la realidad sensible —no la apa-

riencia falsa o ilusoria— de los fenómenos que se presentan en la experiencia. Por el contrario, lo que denominó *realismo trascendental* sería la postura del que: “se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad), como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento” (KrV, A369).¹ A partir de Kant, este otro concepto de realismo se formuló para enfrentar el problema epistemológico relativo a los límites y los alcances del conocimiento humano, como respuesta a las aspiraciones y los descubrimientos de la física moderna. De igual modo, la acepción ha sido mantenida en el siglo XX por filósofos como Putnam (1994), quien sostuvo un “realismo interno” según el cual la realidad objetiva es incognoscible y, por eso, la noción tradicional de verdad como correspondencia (realismo metafísico) no puede sostenerse; sin embargo, para evadir el relativismo escéptico, la cuestión de la verdad aún podría remitirse a la mayor o menor coherencia interna de nuestros esquemas conceptuales.

Igualmente, en el siglo XIX el término “realismo” fue aplicado a diversos movimientos literarios y pictóricos que se distanciaban de una forma sentimental e idealizadora de romanticismo, adop-

tando una postura estética orientada a representar la realidad cotidiana, esto es, las situaciones sociales recurrentes, las acciones ordinarias de los hombres y los paisajes comunes. Así, nos dice Villacorta (Sin año: 109) “El realismo, frente al romanticismo, incorpora al arte los objetos y personajes de la vida corriente, sin excluir los más bajos, lo humilde, la fealdad, observado y descrito todo ello con la más absoluta sinceridad en una deliberada posición antiheroica”. En una línea paralela a la del naciente positivismo, puede verse en esta vanguardia artística un giro empirista hacia el mundo de los hechos.

Por la diferencia de sus fines y de sus ámbitos de referencia, todos estos conceptos de realismo son irreductibles e inconmensurables. Cada uno tiene su propia historia, sus propios cambios e itinerarios, pero no existe continuidad histórica en la conformación de un único concepto de realismo, pues el objeto ontológico, el epistemológico y el estético no han tenido el mismo sentido ni la misma función.

Por otro lado, entre las modalidades *políticas* de realismo el término ha sido usado para designar al grupo de partidarios del rey o de la institución monárquica en general, es decir, del poder real (del latín *regalis*). Por ejemplo, en la colonia novohispana del siglo XIX (contra los llamados insurgentes), durante la época de la Guerra de Independencia. Pero estos “realistas” representan una salvedad dentro de

1. Kant (2006: 354).

los distintos tipos que, como señalamos arriba, remiten a una realidad (*res*).

En el plano que nos interesa, la locución “realismo político” proviene del término *Realpolitik*, que designaba originalmente una política pragmática que se caracterizaba por el ejercicio de la fuerza, al interior, y la formación de alianzas estratégicas, al exterior, con el fin de conseguir y mantener la unidad del Estado alemán. Posteriormente, en el ámbito anglosajón la expresión designó la teoría científica de una escuela de las relaciones internacionales cuyo objetivo consistía en ofrecer una alternativa para estabilizar las cada vez más ríspidas relaciones entre Estados. Actualmente, el término sirve para rotular diversas ideas y posicionamientos intelectuales: desde Tucídides y los orígenes de la historiografía, pasando por el Maquiavelo de *El príncipe*, el Hobbes que describe el “estado de naturaleza” o, incluso, el Hegel que explica la inevitabilidad de los conflictos entre Estados.

Paulatinamente, este concepto ha perdido su especificidad histórica y política para convertirse en una categoría atemporal que designa una orientación teórica presuntamente multisecular (desde Tucídides hasta Carl Schmitt). Los vínculos semánticos entre la *Realpolitik*, la escuela realista de las relaciones internacionales y la concepción general del realismo político nos permiten afirmar que no son varios sino un sólo concepto el que ha veni-

do transformándose históricamente. A lo largo de más de un siglo este concepto fue ampliándose en un proceso que culminó en la configuración de una categoría filosófica diseñada para simplificar la compleja historia de la teoría política, perdiendo con esto su carácter específicamente político.

Emplazamiento histórico del concepto: las políticas de la realidad

El término político de realismo fue acuñado a partir de un escrito del periodista Ludwig von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, de 1853. Históricamente, el concepto no floreció como expresión de una orientación teórica ante a un problema filosófico eterno, sino como nombre de un programa político que respondía al principal problema que enfrentaron los alemanes durante gran parte del siglo XIX: el de cómo lograr la unidad del Estado (Emery, 1915). Tras la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico en 1806, como resultado de las invasiones napoleónicas, Alemania quedó fragmentada en una confederación de pequeños Estados estamentales gobernados por príncipes provenientes de las familias nobles más importantes. Tanto la ausencia de un Estado modernizador como las constantes luchas faccionarias agudizaron su atraso y su dependencia económico-política respecto de otras naciones europeas. La

Realpolitik constituyó una vía de acción política mediante la que se buscaba superar la división y alcanzar la unidad del Estado alemán.

La *Realpolitik* expresaba una visión del poder como elemento central de la política, no sólo como un móvil constante de los actores, sino como el medio indispensable para lograr los objetivos del Estado. El concepto fue acuñado para denotar una política sustentada en el conocimiento de la realidad nacional e internacional y, asimismo, en una orientación eminentemente pragmática orientada por la consecución de la unidad y del poder estatal. Al interior, la *Realpolitik* se desplegó a partir de una concepción general de la política en la que el poder y la fuerza son los factores determinantes del curso que toman los acontecimientos; mientras tanto, al exterior también era el poder, pero sobre todo eran la prudencia y la estrategia las claves para estabilizar las relaciones entre naciones.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la *Realpolitik* se mantuvo como una política de Estado en disputa con el particularismo dinástico y con las aspiraciones constitucionales del liberalismo, es decir, frente a los intereses de las élites estamentales (*Stände*) y a un programa que acentuaba las exigencias morales de la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) por encima de los fines políticos de la nación en su conjunto (Emery, 1915). La defensa

de un Estado-poder (*Machtstaat*) —frente al Estado estamental (*Ständestaat*) defendido por los conservadores o el Estado legal (*Rechtsstaat*) de los liberales—, el uso de la fuerza, la exaltación del deber político del estadista, el pragmatismo político, el análisis situacional y la formación de alianzas estratégicas fueron algunos de los rasgos primordiales mediante los que se definió esta política (Emery, 1915; Holborn, 1960; Planze, 1958; Passarelli *et al.*, 1969).

El concepto acabó por ser asimilado a la política del canciller Bismarck, esto es, a una política basada en el uso de la fuerza física, en el cálculo político y en la manipulación de las fuerzas políticas existentes para afianzar la unidad estatal. La política de Bismarck se caracterizó por anteponer los fines del Estado, la conservación y el acrecentamiento del poder, a los principios ideológicos que constantemente dividen y enfrentan a los hombres, por eso su estrategia consistió en ver a los distintos grupos sociales como fuerzas políticas con las que podía formar alianzas benéficas para el Estado, y no como actores ideológicos cuyas identidades debían ser aprobadas o censuradas moralmente. Siempre que alguna coalición fuese benéfica para el Estado, ésta debía ser avalada por la *Realpolitik*; por el contrario, cuando algún agente político resultara perjudicial o amenazante para el mismo Estado, la *Realpolitik* aconsejaba combatirlo o neutralizarlo (Passarelli *et al.* 1969). Ésta es la

razón por la que los liberales, en su afán de limitar el poder político mediante una constitución, fueron perseguidos por Bismarck como enemigos del Estado.

La *Realpolitik* se alzó como una doctrina política formulada desde una perspectiva estatista, contra el empoderamiento y las exigencias morales de la sociedad civil que reivindicaban los liberales. La contraposición política entre realismo e idealismo fue desarrollada posteriormente. Ciertamente, la *Realpolitik* apareció como un discurso divergente al del viejo *idealismo* filosófico, otorgando mayor peso al problema político que al moral —o ético— y a las fuerzas concretas más que a las ideas; sin embargo, no se levantó frente a éste, sino frente al liberalismo, que había mostrado ya sus debilidades y sus limitaciones para promover los fines del Estado alemán. En 1848, los liberales fracasaron en su intento de llevar a cabo la unificación alemana por medio de una constitución que reconciliara formalmente a los príncipes germánicos y, a la vez, otorgara la autoridad soberana a un monarca con poderes limitados. Desde el principio el movimiento parecía estar destinado al fracaso por tratar de realizar sus ideales sin tomar en cuenta las condiciones sociopolíticas en las que se encontraba Alemania: los conflictos de poder y las luchas por intereses personales no podían suprimirse, sencillamente, mediante la exhortación a un acuerdo colectivo.

En su momento la *Realpolitik* se presentó como la única concepción capaz de dirigir la vida política de los alemanes, y fue el canciller Bismarck quien asumió este hecho de modo sobresaliente, aplicándola tanto al interior como al exterior de las fronteras germánicas. La unificación y la consolidación del Estado alemán se deben, en gran medida, al despliegue de esta práctica política. Incluso, la relativa paz europea durante ese período también ha sido atribuida al ejercicio de la *Realpolitik* y al papel decisivo que tuvo el “Canciller de Hierro” en el ámbito internacional (Passarelli *et al.*, 1969). Alemania logró su unificación en 1871, pero el proceso de consolidación del Estado podría haberse visto comprometido si éste se hubiera involucrado en una guerra con alguna potencia europea, por eso Bismarck prefirió mantenerse alejado de las pugnas imperialistas. En la misma línea, Bismarck emprendió una serie de alianzas estratégicas con otros Estados, generando un equilibrio de poderes que mantuvo el escenario europeo en relativa estabilidad. Con la renuncia de Bismarck a la cancillería, en 1890, la *Realpolitik* fue abandonada en favor de una *Weltpolitik*, una política de corte imperialista y armamentista que culminó más tarde en el estallido de la Primera Guerra Mundial.

Con el afán de negar que el realismo fuese una doctrina política específicamente germánica, desde principios del siglo

XX en el ámbito anglosajón el concepto empezó a ser ampliado para denotar una práctica política de largo alcance. Escribía Emery (1915: 450): “Incluso si el nombre fue inventado por un estadista alemán o por unos profesores alemanes, la cosa en sí (*thing itself*) ha sido un hecho a lo largo de toda la historia y cuando es propiamente entendida debe permanecer como un hecho para todo estadista concienzudo”. Lo que esta afirmación suponía es que la realidad histórica es independiente de la forma en la que es organizada por sus conceptualizaciones, que las experiencias y las aspiraciones políticas de las sociedades siempre han sido las mismas.

A la postre, el realismo político fue completamente desnacionalizado hasta convertirse en una teoría general de la política internacional, o sea, en una concepción científica de las leyes que dominan las relaciones entre Estados: el interés nacional, las aspiraciones hegemónicas, la guerra, el equilibrio de poder, etc. En el mundo anglosajón, el realismo expresó un nuevo programa político basado en la indagación racional y empírica de las condiciones para la paz externa. Sin embargo, los realistas de las relaciones internacionales universalizaron los fenómenos políticos que analizaban, por lo que no fueron capaces de asumir la temporalidad de sus propios postulados. Como escribió Fukuyama (1992: 246) en un análisis retrospectivo:

Los teóricos de las relaciones internacionales hablan como si no existiera la historia —por ejemplo, como si la guerra y el imperialismo fueran aspectos permanentes del horizonte humano cuyas causas fundamentales fueran nada diferentes ahora que en la época de Tucídides—. Mientras todos los otros aspectos del entorno social humano —religión, familia, organización económica, conceptos de legitimidad política— están sujetos al cambio histórico, las relaciones internacionales son consideradas como siempre idénticas a sí mismas: “la guerra es eterna”.

Históricamente, el realismo político se constituyó como una teoría desarrollada por una escuela científica de las relaciones internacionales, de la mano de R. Niebuhr, E. H. Carr, H. Morgenthau, G. Kennan, etc., en respuesta al problema de la inestabilidad externa que se había planteado a partir de las confrontaciones mundiales que marcaron la primera mitad del siglo XX. El realismo se construyó frente a los programas liberales de paz, considerados expresiones de una política idealista. En este sentido, la contraposición entre realismo e idealismo se encuentra lejos de ser eterna, es más bien una discusión históricamente situada, con problemas políticos concretos que se presentaban en circunstancias particulares.

Tras la Primera Guerra Mundial, la voz que predominó en las discusiones políticas internacionales fue la de una corriente de juristas y liberales que pretendía superar los conflictos por medio de un sistema

de normas fundado en imperativos morales —pacifistas o democráticos— y en el acuerdo entre Estados. Éstos defendieron los *Catorce Puntos* (1918) de Woodrow Wilson para erradicar los intereses imperialistas de las naciones, promovieron la instauración de una *Sociedad de Naciones* (1919) dentro de la que pudieran dirimirse dialógicamente los conflictos entre Estados e, incluso, suscribieron la prohibición de la guerra mediante el *Pacto Briand-Kellogg* (1928). La frustración de estos intentos por la crisis de Manchuria (1931) y, sobre todo, por el estallido de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) impulsó la formación de una corriente realista de las relaciones internacionales, que se erigió como una propuesta científica para señalar las deficiencias de la visión liberal de la política exterior y, a la vez, para proponer una alternativa capaz reducir la conflictividad entre los Estados (Carr, 2004).

En ese contexto, los realistas compartían con los liberales la convicción de que un escenario internacional de *no-guerra* siempre es deseable y debería ser promovido, es decir, que la paz y la estabilidad son preferibles a la guerra y el conflicto. Contra lo que en ocasiones se afirma (Walzer, 2001), históricamente, el realismo político no se identifica con la indiferencia frente al fenómeno bélico, la aceptación de la guerra o el pesimismo radical sobre las posibilidades de alcanzar la paz. Los realistas partían del hecho de que el sistema

internacional es múltiple y antagónico, o sea, de que está compuesto por una pluralidad de naciones que se confrontan o que compiten por obtener el poder y la hegemonía exterior; sin embargo, también se concentraban en las condiciones que han impedido su colisión, o sea, en las causas racionalmente identificables que han permitido su estabilidad durante períodos más o menos largos.

Los realistas afirmaban la imposibilidad de reproducir una cooperación global entre Estados —como la que buscaba la *Sociedad de Naciones* o los *Catorce Puntos* de Wilson—, porque los disensos y las disputas por el poder fragmentarían la utópica unidad. Para los miembros de la corriente realista, entre los Estados late siempre el antagonismo propio de lo político, por ello afirmaban que lo único que puede salvaguardar la paz exterior es el equilibrio entre las unidades que coexisten y luchan por satisfacer sus intereses. Los realistas sostenían que en todos los tiempos la búsqueda de la hegemonía ha alentado la vida de los Estados y, dado que nunca ha habido un árbitro común capaz de suprimir la anarquía internacional, la guerra es siempre el fenómeno que caracteriza a las relaciones exteriores. La creación del derecho internacional es insuficiente para lograr la paz mientras no exista una autoridad que lo haga valer, y ésta no puede surgir mientras los Estados se funden en el principio de soberanía y persigan su

interés nacional. Contra la visión liberal de las relaciones internacionales, señalaban que los períodos de paz no han sido consecuencia de la suspensión o la moderación de los intereses políticos, sino de un balance bipolar (Morgenthau, 1972) o multipolar (Aron, 1985) entre las fuerzas que conforman en cada momento el sistema de relaciones externas.

La tesis del *Balance of Power* fue planteada por los realistas como una alternativa racional para alcanzar la estabilidad dentro de un sistema internacional anárquico, plural y antagónico. Para ellos, el factor determinante tanto de la paz como de la guerra era la forma en la que se distribuye el poder en el escenario internacional, o sea, la fuerza militar y la influencia que tienen unos Estados sobre otros. En un contexto de anarquía los Estados se mantendrán siempre en relaciones de lucha por el poder y por la hegemonía; por eso mismo, si también desean procurar su seguridad deben calcular sus acciones y estrategias buscando que su poder no represente una seria amenaza para los demás, pero tampoco los convierta en una presa fácil.

Como ha apuntado Fukuyama (1992), la alternativa realista responde al sistema político internacional que terminó de conformarse después de la Segunda Guerra Mundial y que, a la postre, marcaría el período de equilibrio precario y conflicto latente propio de la llamada Guerra Fría.

No en vano el realismo político es la perspectiva mediante la que se identificó a algunos destacados diplomáticos de dicho período, como Kennan o incluso Kissinger. De este modo, a pesar de haber sido postulado en términos universalistas, el realismo de las relaciones internacionales mantuvo un carácter fundamentalmente político.

Sólo deslindado de su contexto discursivo y sociopolítico, el realismo ha podido ser presentado como un tipo ideal o un modelo analítico. El intento de ofrecer una definición general del realismo tiene como finalidad reducir la complejidad de la historia del pensamiento político, señalando algunas pautas argumentativas u orientaciones teóricas recurrentes entre los autores considerados clásicos. De esta forma, el realismo ha perdido su perfil eminentemente político para convertirse en una categoría atemporal de la interpretación histórico-filosófica.

A lo largo de más de un siglo el concepto de realismo político ha sido objeto de una ampliación y una despolitización progresiva, lo que se pone de manifiesto al contrastar tres momentos clave de su historia: (1) al acuñarse como una doctrina política enderezada a la consecución y el mantenimiento de la unidad del Estado alemán; (2) empleándose para identificar una teoría científica que respondía al problema de la inestabilidad en las relaciones internacionales, y (3) generalizándose

como una categoría interpretativa de la historia del pensamiento que sirve para adjetivar a una larga lista de autores y argumentos clásicos. Así, la semántica del concepto fue ampliándose en un proceso que culminó en la formación de un tipo ideal cuyo contenido político se ha desvanecido al mismo tiempo que su historicidad.

Bibliografía

- AHO, J. A. (1975), *German Realpolitik and American Sociology. An Inquiry into the sources and Political Significance of the sociology of the conflict*, Associated University Presses, London.
- ARON, R. (1985), *Paz y guerra entre las naciones. 2. Historia y praxeología*, Alianza Editorial, Madrid.
- ARON, R. (2009), *Sobre Clausewitz*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- BOVERO, M. (2004), "El realismo de Bobbio", en *Isonomía*, ITAM, no. 20, pp. 239-253.
- BOBBIO, N. (2004), "Introducción", en Mosca, G., *La clase política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CARR, E. H. (2004), *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Catarata, Madrid.
- DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCÍA, P. (Directs.) (2010), *Historicidades*, Waldhuter Editores, Buenos Aires.
- EMERY, H. C. (1915), "What is Realpolitik?", en *International Journal of Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 25, No. 4, pp. 448-468.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The end of History and the last man*, Avon Books, New York.
- HOLBORN, H. (1960), "Bismarck's Realpolitik", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 21, No. 1.
- KANT, I. (2006), *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid.
- KOSSELLECK, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- KOSSELLECK, R. (2004), "Historia de los conceptos y conceptos de historia", en *Ayer*, No. 53, pp. 27-45.
- MERINO, J. A. (2001), *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid.
- MORGENTHAU, H. (1972), *Politics among Nations. The struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, Inc., New York.
- Oncina Coves, F. (2009), *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- ORO TAPIA, L. (2009), "En torno a la noción de realismo político", en *Revista Enfoques*, Vol. VII, Núm. 10, Universidad Central de Chile.
- ORO TAPIA, L. (2003), *¿Qué es la política?*, RIL, Santiago de Chile.
- PASSARELLI, B. A.; CALDERONI, L. S.; OCKIER, M. C. (1969), *Bismarck. Una política internacional independiente*, Pleamar, Buenos Aires.
- PLANZE, O. (1958), "Bismarck's «Reapolitik»", en *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 4, pp. 492-514.
- POCOCK, J. G. A. (2011), *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Akal, Madrid.

- PORTINARO, P. P. (2007), *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- SALAZAR, L. (2004), “El realismo político de Bobbio”, en *Sociológica*, año 19, número 54, enero-abril, pp. 215-229.
- SCHMITT, C. (1998), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- SKINNER, Q. (2002). *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1998), “Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización”, en *Res publica*, I, pp. 141-174.
- WALZER, M. (2001), *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona.
- WILLIAMS, M. C. (2005), *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ernesto Cabrera García

Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa
lphh@xanum.uam.mx

LOS LENGUAJES POLÍTICOS Y EL ARTE DE LEER

Ángel Octavio Álvarez Solís

Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

En una carta fechada el 26 de febrero de 1961, Leo Strauss advirtió a Hans George Gadamer la diferencia entre la lectura de un texto y la interpretación del contenido de un texto. En la carta Strauss estipuló: “no me resulta fácil reconocer en su hermenéutica mi propia experiencia de intérprete...Creo que esa duda proviene del carácter, a mi juicio, irremediablemente “accidental” de toda interpretación digna de valor” (Strauss, 1978: 6). La conclusión de Strauss y el distanciamiento crítico con la hermenéutica gadameriana radicó en que la interpretación de un texto es distinta de la lectura de un texto. Por esta distinción metodológica, cuando un intérprete afirma “tu lectura de Hobbes es demasiado liberal” o “la lectura skinneriana de Hobbes tiene consecuencias republicanas” está empleando la palabra *lectura* en un sentido *metafórico* más que un sentido *literal*. Asimismo, cuando algún lector afirma “tu lectura de Hobbes me parece sesgada” o “la lectura skinneriana de Hobbes es demasiado tro-

pológica” destaca la actividad lectora más que la actividad hermenéutica. Por lo tanto, el arte de la interpretación es epistémica y metodológicamente distinta del arte de leer, ya que en ambos procedimientos no está operando el mismo acto cognitivo. El arte de leer es necesariamente un acto metahistórico.

La metahistoria de los lenguajes políticos es una propuesta metodológica que investiga las condiciones epistemológicas para estudiar la historia de los lenguajes políticos. La instrumentación de este modelo de filosofía política permite adquirir mayor consistencia teórica, profundidad histórica y contrastabilidad empírica en el momento de estudiar filosóficamente los objetos políticos. En este texto explico en qué consiste y cuáles son las propiedades de una teoría de los lenguajes políticos con base en la historia conceptual. Por un lado, la teoría filosófica argumenta la estructura semiótica de los lenguajes políticos: sintaxis, semántica y pragmática. Por otro lado, postula una política del ob-

jeto en la cual queda explicitado qué debe entenderse por *lenguaje político*. Para que ambas condiciones puedan instrumentarse metodológicamente investigo una forma de condición metahistórica: el arte de leer. Esta condición investiga las condiciones epistemológicas para leer los textos políticos sin considerarlos, *a priori*, textos descriptivos, normativos o textos de intervención política. El arte de leer implica, necesariamente, estrategias múltiples de la lectura filosófica de un texto político. La conclusión de este texto es que sólo una teoría filosófica permite fundamentar rigurosamente una historia de los lenguajes políticos entendida como otra forma de filosofía política.

El historiador y los lenguajes políticos

En sentido estricto no es posible elaborar una teoría general de los lenguajes políticos porque esto implica cumplir con las condiciones mínimas sugeridas para construir una teoría. Según la epistemología clásica, una teoría científica debe cumplir, por lo menos, cuatro criterios específicos: contrastación empírica, predictibilidad, capacidad predictiva y falsabilidad. Debido a su condicionamiento histórico y contingente, los lenguajes políticos no pueden cumplir estos requisitos, ya que son objetos esencialmente impugnables y epistémicamente inestables. En cam-

bio, una teoría filosófica de los lenguajes políticos supone la construcción de un conjunto de teoremas los cuales tienen pretensión de verdad, sin que ello implique que los enunciados formativos sean contrastables empíricamente o lógicamente consistentes. Las teorías filosóficas establecen pautas epistemológicas para construir modelos que expliquen el comportamiento de los objetos y la función de las declaraciones con los cuales son expresados los fenómenos investigados. En este ensayo bosquejo un apunte teórico que prescribe qué debe entenderse por una teoría de los lenguajes políticos que permita obtener rendimiento para la filosofía política. Por esta razón, más que postular una teoría, proyecto un análisis meta-teórico de los lenguajes políticos: un tipo de análisis que explique la formación y el contenido de las teorías filosóficas acerca de los lenguajes políticos.

Para construir el argumento, analizo varias formas de entender la noción *lenguaje político* y postulo una definición enumerativa para restringir las pautas epistemológicas adecuadas que posibiliten una teoría filosófica de los lenguajes políticos. La primera opción consiste en investigar qué entienden los historiadores sensibles al giro lingüístico acerca del objeto. La segunda opción radica en precisar la definición de lingüistas y filósofos del lenguaje. Al final, mi propuesta de síntesis implica una teoría normativa de los lenguajes

políticos con base en el arte de leer proveniente de la metodología de lectura de Leo Strauss.

La teoría general de los lenguajes políticos se compone, entonces, de tres módulos argumentales que, aunque pueden explicarse de manera independiente, están relacionados epistemológicamente. El primer módulo es una política de los lenguajes políticos: una reflexión acerca del objeto de estudio en el que cruce lo histórico, lo político y lo filosófico. El segundo módulo es una epistemología de los textos históricos: un análisis del estatus narrativo de las fuentes históricas. El último módulo consiste en una política de la lectura: el estudio de las condiciones meta-políticas para leer un texto con potencial filosófico.

Hasta el momento, el historiador que reflexionó más probablemente acerca de la naturaleza de los lenguajes políticos fue John G.A. Pocock. El historiador inglés defendió en varios de sus escritos la importancia del lenguaje para la historia intelectual. Una de sus constantes metodológicas consistió en responder a la pregunta qué debe entender un historiador intelectual por *lenguaje político*. En respuesta, Pocock ofreció una *mettrien d'historien* entendido como un arte o una praxis de la investigación histórico-lingüística. En general, la propuesta de Pocock consistió en entender el *lenguaje* como el estudio de los contextos primarios en el

que los actos de habla remiten a un modo de habla institucionalizado.¹ Para justificar esta tesis, el historiador ofreció varios argumentos. El primero está dividido en dos premisas. La primera de corte sociológico prueba que el tránsito de la historia del pensamiento a la historia del discurso político modificó sustantivamente la forma de entender la historiografía política. Este traslado semántico, más que ser producto del giro lingüístico, radicó en la atención superlativa que los historiadores pusieron a las nuevas formas de historia del pensamiento político. La segunda premisa indica que el historiador intelectual debe prestar atención al contexto de los textos que estudia como *contextos de habla*. Por consiguiente, el asumir que la historia intelectual estudia los lenguajes y los discursos políticos implica suponer que los agentes históricos son sujetos prácticos portadores de lenguaje con capacidad para la concertación de la acción. Simultáneamente, las acciones son intencionalidades reproducidas mediante el lenguaje. De modo que, entre el lenguaje y la acción existe una unidad recíproca fundamentada en un contexto de habla compartido. El lenguaje es una forma de acción –un acto perlocucionario advirtió Austin– y la acción una forma de lenguaje –un acto lingüístico señaló Wittgenstein.

Una derivación importante de este enfoque es que si la historia intelectual tiene

1. Cfr. Pocock (1962), (1971), (1975).

como objeto de estudio los *actos de habla* —orales o escritos— y los contextos condicionantes en los que se realizan tales actos, entonces el *lenguaje* está compuesto por las condiciones (no) lingüísticas según las cuales están descritas, escritas e impresas las acciones históricas.² El problema es que las modificaciones históricas sólo pueden darse en el lenguaje natural, lo cual parece incompatible con la idea de que el lenguaje es un sustrato común independiente del habla y de las acciones de los agentes. El discurso (*Discourse*) antecede al lenguaje (*language*) y el lenguaje a los contextos de habla (*speech context*).³ Por ello, el objeto primario de la historia intelectual es el discurso y no el lenguaje, pero para explicar el discurso es necesario comprender el lenguaje y elucidar los contextos de habla. Por lo tanto, el discurso (*Discourse*) está compuesto tanto por el contexto lingüístico como por el contexto

no-lingüístico, ya que lo trasciende y lo compone epistemológicamente.

Asimismo, la historia se convierte en historia del discurso en el momento en el que el historiador se enfrenta con la necesidad de verbalizar las acciones y los pensamientos del pasado. Si es verbalizable, entonces es historiable, lo cual incluye las formas orales y las vías ocultas de transmisión del conocimiento acerca del pasado. En una de sus tantas prescripciones metodológicas, Pocock afirmó que “todo pensamiento debe verbalizarse si quiere llegar a tener una historia que se forme a través de la interacción entre acto de habla y lenguaje” (Pocock, 1973: 32). Sin embargo, Pocock no estuvo interesado en trazar una teoría general de los lenguajes políticos, pero sí prescribió qué *no* debe entenderse por *lenguaje político*. La aproximación *negativa*, entonces, constituye la primera forma para construir una teoría de los lenguajes políticos.

El argumento negativo es el siguiente. Primero, un lenguaje político no remite directamente a la lengua —“las grandes estructuras étnicamente diferenciadas” tal y como las formuló Saussure—, sino a un elemento más reducido y simple: la verbalización de las acciones. Segundo, el historiador no estudia los lenguajes políticos porque su historia dependa de los actos de habla políticos, sino porque es una aproximación metodológica más eficiente. Estas dos razones se deben a que

2. Pocock retomó la teoría de los actos de habla planteada por Austin (1955) y reformulada posteriormente por John Searle (1969) para fundamentar su propuesta de análisis de los lenguajes políticos. Para más detalles de esta recepción temprana, véase la introducción al problema planteada en Pocock (2005).

3. Al parecer, la noción total de *lenguaje* de Pocock está muy cercana a lo que entendió Foucault como *discurso*. El *orden del discurso* es análogo al *contexto primario* en la medida que establece las condiciones para que un lenguaje pueda ser inscrito o comunicado: las condiciones para pensar o actuar restringidas históricamente. Para más detalles acerca de la relación entre Foucault y Pocock, Cfr. Corlett (1989).

el lenguaje político no está determinado por la lengua, el idioma o la finalidad política atribuida por el investigador; por el contrario, el historiador intelectual rescata los lenguajes políticos porque son experiencias políticas articuladas mediante vocabularios especializados y gramáticas que funcionan como modalidades históricas del discurso político. En cambio, al rechazar el estudio arqueológico de los enunciados, el historiador intelectual estudia los lenguajes políticos con base en la distinción entre *parole* y *langue* para así encontrar sintonía entre el texto y el contexto.⁴ Por tal razón, Pocock afirmó que el lenguaje político es esencialmente el *compendio del contexto de habla*: el conjunto de lenguajes que producen idiomas, retóricas, formas de hablar, juegos de lenguaje, vocabularios, reglas, principios de acción y composición estilística acerca de lo político.

En síntesis, Pocock defendió que los lenguajes políticos contienen múltiples sub-lenguajes debido a que están compuestos de vocabularios, retóricas y paradigmas lingüísticos. Además, en tales elementos subyacen actos de habla que

pueden analizarse históricamente. Los actos de habla, casi siempre, están inscritos en textos por lo cual existe una razón suficiente para transitar de la recomposición histórica del lenguaje (*langue*) a la localización específica de los actos de habla (*parole*). Los efectos de los actos de habla, más que las causas históricas, son los objetos teóricos con los que trabaja el historiador intelectual.

El filósofo y los lenguajes políticos

La concepción de Pocock acerca de los lenguajes políticos contiene, por lo menos, dos implicaciones para la historia de la filosofía política. La primera implicación es una defensa del análisis retórico que contiene, a su vez, una crítica explícita a la historia de las mentalidades. La segunda implicación es una justificación de la prioridad metodológica de los lenguajes institucionalizados antes que una defensa del lenguaje natural.

La primera implicación consiste en asumir los efectos epistemológicos del análisis del discurso instrumentado en la historia política. Primero, el historiador intelectual trabaja esencialmente con acontecimientos políticos (*événementielle*) porque está interesado en los actos de habla realizados —no los imaginados por los agentes o los proyectados normativamente— y los contextos políticos en los que están objetivados tales actos. A dife-

4. Esta distinción es parecida a la que sugirió Koselleck entre *palabra* y *concepto*. Por consiguiente, la diferencia entre *parole* y *langue* y la diferencia entre *palabra* y *concepto* es una condición metodológica inicial para poder delimitar el objeto de estudio de los lenguajes políticos. En las siguientes secciones analizo los componentes, las formas de estudio y los recursos metodológicos para analizar los lenguajes políticos.

rencia del historiador de las mentalidades, el historiador de los lenguajes políticos no está obsesionado con la *longe duree*, pero lo toma en cuenta como un proceso más amplio de codificación histórica. Segundo, la historiografía de los lenguajes políticos instrumenta el análisis contextual para identificar los actos de habla inscritos en los textos y no en las intenciones que puede atribuir el investigador. Este tipo de historiador descarta la *mentalité* porque no existen registros escritos que prueben las hipótesis históricas y porque le importan las acciones y los discursos registrados en los acontecimientos. Por último, la historia de los lenguajes políticos es una historia con potencial filosófico, ya que es una “historia retórica más que gramática” (Pocock, 1973: 104): una historia en la que interesa más lo persuasivo que lo estocástico. De modo que, más que la estructura lingüística o la forma gramatical, el acercamiento *retórico* destaca el contenido afectivo y eficiente del discurso político en la medida que analiza el impacto público de los discursos, las estrategias de persuasión utilizadas y los receptores de tales actos de habla.

Por ejemplo, un historiador de los lenguajes políticos no pregunta “¿cuáles fueron las intenciones de Hobbes al escribir el *Leviathan*?”; por el contrario, matiza la pregunta y lo formula de esta forma: “¿cómo y a quién intentó persuadir Hobbes con la escritura del *Leviathan*?” La

gramática sirve para comprender la *longe duree*; la retórica, la *événementielle*. En consecuencia, la retórica es la condición necesaria para investigar los lenguajes políticos debido a que, al analizar “las modalidades del discurso”, el estudio revela las disputas, las estrategias y las superficies elementales de los actos de habla con contenido político.

No obstante, Pocock argumentó indirectamente que no existe incompatibilidad entre la historia de las mentalidades y la historia de los lenguajes políticos. Lo que ocurre es que son dos metodologías distintas con objetos históricos diferentes. La primera está interesada en los procesos de larga duración, ya que explican cómo se transforman históricamente las mentalidades. La segunda, en cambio, está restringida a los acontecimientos ubicados en algunas acciones históricas concretas: la verbalización de los actos políticos. La diferencia entre ambas historiografías, entonces, es de escala metodológica y no de finalidad epistemológica. La historia de las mentalidades es complementaria de la historia de los lenguajes políticos en la medida que ambas invierten en temporalidades distintas las cuales, en última instancia, remiten a los acontecimientos y las estructuras históricas. La historia de los lenguajes políticos permite una mejor explicación de los acontecimientos y la historia de las mentalidades de las estructuras de pensamiento más amplias.

La segunda implicación de la definición de Pocock permite acotar el tipo de lenguajes políticos útiles para la investigación filosófico-política. Los lenguajes políticos relevantes historiográficamente son los lenguajes institucionalizados. Los ejemplos de lenguaje político los obtuvo de sus investigaciones históricas —v.gr. el comisariado romano, la emblemática renacentista o el *Common Law* británico— y descartó los lenguajes periféricos y marginales porque no tienen la misma dimensión pública que los lenguajes institucionalizados. Los lenguajes institucionalizados son, por consiguiente, lenguajes articulados por grupos con visibilidad social en los que coordinan sus actividades y prácticas políticas internamente. Esto se debe a que los grupos hegemónicos imponen sus vocabularios porque son socialmente los portadores legítimos del discurso y los poseedores de la palabra pública. La autoridad política es el ente que propone, inscribe y juzga los lenguajes de una época debido a la proliferación de su hegemonía discursiva. Esto no significa que Pocock no esté interesado en los lenguajes marginales o los grupos subalternos, pero no le otorga la prioridad epistemológica que tienen los lenguajes públicos.⁵

La defensa de Pocock de estos lenguajes consistió en asumir, por un lado, que el consenso tiene prioridad histórica debido a que lo que prevalece es el lenguaje ofi-

cial; incluso que los lenguajes subalternos están casi siempre en función del lenguaje hegemónico, puesto que las críticas están vertidas en el vocabulario del gobernante. Por otro lado, Pocock propuso distinguir entre la génesis lingüística y la historia de un lenguaje político para así subrayar la importancia historiográfica del lenguaje oficial. La génesis, que está dirigido tanto para gobernantes como para gobernados, incluye únicamente el origen socio-histórico de un vocabulario político. En cambio, la historia reside en la recepción, la crítica, la modificación y la desaparición de un vocabulario político. Irónicamente, Pocock sentenció que “el historiador del lenguaje político descubría que el lenguaje tiene una política propia”, lo cual implica, entre otras cosas, la imposibilidad de negar las fuentes oficiales como documento histórico de primer orden. La política de la interpretación es simultáneamente una interpretación política.⁶

6. Hasta la década del noventa, Pocock seguía siendo un positivista histórico y, en menor medida, un historiador eurocéntrico. La razón de esta apreciación radica en que Pocock consideró únicamente las fuentes primarias como la condición del conocimiento histórico. Con la impronta de los estudios poscoloniales y la historiografía de lo subalterno, Pocock modificó algunos de sus supuestos “coloniales” al grado de cuestionar la legitimidad de una historiografía universal. “El imperio coincidió, entre otras cosas, con la Ilustración. La cuestión es si la historiografía de otras culturas escritas se parece a la europea y, en su caso, si deberíamos convertir en norma a algún tipo de historiografía” (Pocock, 1993: 265).

5. Pocock (1998).

No obstante, el énfasis en los lenguajes institucionalizados es problemático en tanto que genera una aporía fundamental: el consenso interrumpido o el disenso permanente. Si el lenguaje es el núcleo compartido por los grupos socialmente significativos con el cual es posible diferenciarse políticamente —establecer una distinción *amigo-enemigo*—, entonces el lenguaje no puede mantener una dicotomía entre lenguaje público y lenguaje oculto: los gobernantes construyen un lenguaje para dominar y los gobernados uno para resistir, para subvertir el orden y “vaciar de significado e invertir sus efectos” (Pocock, 1987: 32). La infrapolítica es, este sentido, una forma de lenguaje oculto.⁷ Por tal motivo, el lenguaje es un elemento en disputa constante: el punto de unión y, simultáneamente, el punto de distinción entre grupos socialmente diferenciados. El lenguaje es lo que posibilita el consenso y el disenso debido a su carácter esencialmente *público*, y no a la inversa como argumentó Pocock. Si el lenguaje oculto o institucionalizado es necesariamente público, el historiador o filósofo político puede estudiar la apropiación, la expropiación y la modificación crítica de lo público por medio del lenguaje oficial. La historia de los lenguajes políticos incluye así la historia de los lenguajes hegemónicos, los lenguajes subalternos y los vocabularios silenciados históricamente con

7. Scott (2000).

base en la construcción intersubjetiva de lo público, lo privado y lo íntimo.⁸

Es más, la tesis de Pocock acerca de la prioridad metodológica de los lenguajes institucionalizados es débil epistemológicamente debido a que produce un segundo problema: estos lenguajes no permiten una lectura entre líneas o una subversión semántica del vocabulario hegemónico. Los textos oficiales sólo incluyen el vocabulario de la clase hegemónica, por lo cual queda descartada otras vías de resistencia política. Metodológicamente, los textos oficiales ocuyen los lenguajes subalternos, los cuales poseen una retórica propia y una articulación discursiva oblicua. Por un lado, Pocock acierta en que los vocabularios subalternos utilizan el lenguaje hegemónico para dirigir sus demandas políticas. Por otro lado, no reconoce el potencial retórico de los lenguajes subalternos ya que, para desmontar la lógica hegemónica, los subalternos proponen nuevos significados políticos para colapsar el lenguaje oficial por medio de un mensaje ambiguo y entre líneas. Las retóricas subalternas funcionan como crítica de la retórica hegemónica.⁹ Por lo tanto, el estudio profundo de los lenguajes oficiales revela situaciones de dominio, caminos de

8. Para más detalles de cómo lo público determina el lenguaje y no a la inversa, véase Davidson (1984). Para una aplicación de este argumento en la filosofía política, véase Álvarez (2008).

9. Spivak (1999), Guha (2002), Chibber (2013)

resistencia semántica, y procesos políticos de liberación que operan por medio de los lenguajes ocultos.

La conclusión de Pocock es que el lenguaje político es excesivamente heterogéneo (Pocock, 1987: 130) y tiene como núcleo epistemológico el universo de sentido llamado *discurso*. Este último configura las modalidades de lo escrito y las formas de lo pensable. El historiador no inventa un lenguaje, lo decanta como un hallazgo arqueológico. Por consiguiente, el historiador intelectual investiga los lenguajes políticos para ir descubriendo los “campos del lenguaje” que componen un texto sin otorgar prioridad a ningún tipo específico de lenguaje. Por el contrario, el historiador intelectual debe explicar coherentemente las variedades de los lenguajes para así poder encontrar el discurso que subyace a una época. Por tal motivo, la pregunta-guía del historiador intelectual respecto del tema de los lenguajes políticos radica en precisar ¿cuáles son los lenguajes del contexto? o, en su defecto ¿cuál es el acto de habla inscrito en el texto analizado? Sin embargo, para un historiador de la filosofía política la pregunta relevante consiste en cuestionarse cómo convertir los lenguajes políticos en objetos históricos y, viceversa, para qué *historificar* los lenguajes políticos si su pretensión es normativa.

La respuesta tentativa es que los lenguajes políticos deben analizarse como un

objeto histórico con potencial normativo. Esto significa que los lenguajes no son políticos *per se*, sino que son *politizables* en la medida que incluyen disputas semánticas que instauran una brecha entre lo político (*condiciones de sentido* de una época) y la política (*condiciones de referencia* de un vocabulario histórico). Los lenguajes políticos asumen que los objetos que estudia son objetos inestables compuestos por argumentos, prácticas, contextos y conceptos esencialmente impugnables. Por lo tanto, resulta insuficiente analizar tales lenguajes únicamente con las herramientas proporcionadas por la historia intelectual. La historia de los lenguajes políticos requiere, necesariamente, de múltiples formas de análisis que rindan cuenta de la naturaleza abierta, polémica, contingente y polisémica de los textos políticos. La complementación entre el análisis contextual, el análisis conceptual, el análisis cultural y los motivos normativos y retóricos de los vocabularios políticos es la condición de posibilidad metodológica de una historia de los lenguajes políticos que sea simultáneamente una filosofía política respaldada por la historia conceptual.

La historia de los lenguajes políticos permite precisar conceptual e historiográficamente el núcleo político de una época histórica sin que ello implique el olvido del momento impugnable, antagónico y contingente de lo social. La historia de los lenguajes políticos entiende lo

político —parafraseando a Lefort— como la codificación histórica de los centros y los márgenes de los marcadores sociales de certeza. Por esta razón, la historia intelectual investiga básicamente la política y renuncia a lo político, pues restringe el análisis normativo a la superficie textual de los actos de habla y no al epicentro normativo de la dinámica social.¹⁰

Con esto concluyo la primera premisa de mi argumento en favor de una concepción filosófica de los lenguajes políticos: *los lenguajes políticos deben analizarse como un objeto histórico con potencial normativo (P1)*; sin embargo, esta condición metodológica puede cumplirla únicamente una teoría filosófica del lenguaje. Las razones son las siguientes. El historiador intelectual investiga los lenguajes políticos para ir abriendo los “capas de lenguaje” que componen un texto y no otorga prioridad política o epistemológica a ninguna de estas capas; por el contrario, el historiador debe conciliar estas capas con la finalidad de encontrar el discurso que les subyace. El historiador intelectual debe transitar de la génesis de los vocabularios (lenguaje) a la formación de un lenguaje público (discurso). En contraste, el historiador de los lenguajes políticos supone el análisis contextual realizado por el historiador intelectual, pero lo enriquece con otras formas de análisis con potencial normativo. El filósofo político investiga los lenguajes

políticos partiendo del supuesto que los lenguajes no son *políticos* por la intencionalidad política que persiguen (Skinner), por la institucionalización de un vocabulario público (Pocock) o por la transformación social ocasionada por el cambio conceptual (Koselleck) sino que, el filósofo asume que los lenguajes políticos son la condición epistemológica del orden social y, por extensión, la condición política para agrupar a los sujetos en amigos o enemigos, los cuales configuran las dinámicas de consenso o disenso de tal orden.

El arte de leer y los contextos filosóficos de la política

El arte de leer un texto involucra algunos mecanismos cognitivos con los cuales es aprehendido el sentido de un texto. En cambio, el arte de interpretar incluye técnicas para decodificar el significado de los componentes de un texto. Por esta razón es pertinente separar las fases de obtención de conocimiento político de un texto histórico. La primera fase es una selección y consiste en obtener un texto elegido sobre otro texto en función del interés político, epistemológico o institucional de cada investigador. La segunda fase es de lectura y coincide con las estrategias que utilizan los investigadores para obtener un tipo específico de información textual. Por último, la fase de interpretación supone las dos primeras fases debido a que insiste en

10. Marcwick (2001).

la importancia de contextualización de un texto, de modo que los significados puedan ser comprendidos intencionalmente y explicados históricamente. En esta sección establezco una tipología del arte de leer basado en las tres fases de obtención de conocimiento político.

El supuesto de mi argumento es la explicación del arte de leer bajo un horizonte de comprensión estrictamente filosófico-político. El punto de partida es discutir que ningún texto es, *a priori*, filosófico o político. Por el contrario, en el momento de lectura de un texto, el lector supone y atribuye un tipo de contenido filosófico o político al texto seleccionado y así lo interpreta según un modelo hermenéutico previamente definido por el marco comprensivo del lector. Si los textos no tienen propiedades filosóficas o políticas intrínsecas se debe a que los textos son *utilizados* para obtener información que depende de la finalidad para la cual fue establecida la lectura. Lo anterior queda explicado porque los textos son artefactos lingüísticos a los cuales se les atribuyen un sentido, un significado y una finalidad metodológica. El sentido de los textos depende exclusivamente de la gramática, la semántica y la sintaxis implícita en el texto. El significado depende, además de propiedades intrínsecas al texto, de elementos extralingüísticos como la intención del autor, la recepción de los públicos históricamente determinados, los debates intelectuales

a los cuales está dirigido o simplemente la función retórica que cumple el texto en un contexto de intervención política. Por último, la finalidad metodológica de un texto depende de elementos externos tanto a las propiedades intrínsecas del texto como a los factores no-lingüísticos que intervienen en la interpretación: la estrategia de lectura utilizada para comprender el sentido del texto antes que interpretar su significado textual. A este procedimiento lo nombro, siguiendo la estela de Leo Strauss, el *arte de leer*.

El arte de leer implica de antemano una forma de apropiación de los textos. Por una parte, cualquier texto asumido como filosófico puede leerse como un documento histórico, un artefacto literario, una representación cultural, un testimonio biográfico, un recurso epistemológico, una narrativa filosófica o una intervención política. Por otra parte, bajo la metodología de la historia de los lenguajes políticos, estas variaciones hermenéuticas quedan restringidas, por lo menos, a dos variantes que no son excluyentes: como *texto histórico* y como *texto filosófico*. Como texto histórico, el artefacto opera como documento: representación de una temporalidad, una visión del mundo y un acontecimiento biográfico localizado espacio-temporalmente. Como texto filosófico, el dispositivo textual cumple una función argumental: el texto está condicionado por el tipo de lectura filosófica

que realice el intérprete y tal lectura es, simultáneamente, política y epistemológica. Por un lado, es una interpretación *política* porque se filtran los supuestos ideológicos del lector. Por otro lado, es una interpretación *epistemológica* debido a que el lector obtiene un tipo de conocimiento político específico. En consecuencia, un texto X asumido como significativo por una tradición de pensamiento Y puede leerse de manera filosófica si es interpretado como (a) un conjunto de tesis, (b) un mecanismo retórico y (c) una red de argumentos relevantes para una discusión específica perteneciente a una tradición intelectual Z.

Para instrumentar una tipología del arte de leer aclaro algunas restricciones. En primera instancia, cuando afirmo la existencia de un arte de leer distinto de un arte de interpretar remito a las *condiciones no-hermenéuticas para leer un texto*, puesto que no es posible comprender un texto sin una estrategia de lectura. Incluso, de las lecturas aparentemente ingenuas, irreflexivas u obligatorias. La estrategia de lectura es, por consiguiente, la *forma* en la que el lector obtiene información del texto leído. Esta forma no sólo determina el tipo de información que registra, sino que condiciona el tipo de interpretación que el lector realice posteriormente del texto. Por ello, existen tantas estrategias de lectura como lectores posibles; sin embargo, sólo algunos tipos de lecturas permiten

obtener rendimiento filosófico-político. Las estrategias de lectura útiles para la historia de los lenguajes políticos son las que posibilitan una lectura estrictamente filosófica antes que exclusivamente histórica, política, social o cultural.

En segunda instancia, el arte de leer un texto con atribuciones filosófico-políticas incluye un espectro que recorre desde lecturas positivistas cercanas a la paleografía — tratamiento de fuentes históricas — hasta las asimilaciones literarias de los textos políticos como la deconstrucción, el psicoanálisis o los estudios culturales. Por tal motivo, para establecer una cartografía de lecturas con potencial filosófico es menester distinguirlas de las lecturas con finalidad historiográfica o con alguna otra finalidad no necesariamente filosófica. Las lecturas con propósito historiográfico son casi siempre lecturas explicativas. Estas lecturas operan con la instrucción de establecer cuáles fueron las razones de producción del texto y de señalar porqué ocurrieron determinados acontecimientos sean históricos o discursivos. En cambio, las lecturas con potencial filosófico funcionan —la mayoría de las veces— como lecturas argumentadas: la liberación del contexto para extraer los argumentos principales sustentados en el texto. Entonces, la lectura argumentada tiene un propósito filosófico si indaga y reconstruye los argumentos principales y subsidiarios del texto. Por el contrario, las

lecturas no filosóficas son lecturas mediadas por el interés de cada disciplina y según cada metodología. Por ejemplo, una lectura sociológica investiga las condiciones sociales por las cuales un texto fue producido en un contexto determinado. Una lectura psicológica precisa los motivos subjetivos de por qué un agente actuó de una manera y no de otra. Las lecturas políticas, en forma inversa, delimitan el impacto político de un texto en un contexto de intervención pública. Por lo anterior, la lectura argumentada fundamenta las lecturas filosóficas, puesto que destaca lo que afirma explícitamente el texto y evalúa las razones que ofrece el autor para apoyar la tesis principal.

Según Carlos Pereda, una lectura argumentada está basada en un modelo tridimensional que permite obtener datos, fetiches y materiales de una argumentación.¹¹ Para obtener una lectura argumentada con material exclusivamente *filosófico* es necesario, por lo menos, tres tipos de preguntas dirigidas. El primer tipo es *pregunta de comprensión*: *¿comprendo lo que afirma el texto? y, si lo comprendo, ¿qué comprendo?* Con la respuesta a esta pregunta es aprehendido uno o varios sentidos del texto y, por extensión, quedan establecidas las condiciones mínimas para la reconstrucción textual. El segundo tipo de pregunta es de carácter crítico, por lo cual son *preguntas de verdad* basadas en

una revisión argumental del texto: *¿estoy de acuerdo con lo que afirma el texto? y, si es o no el caso ¿cuáles son las razones?* *¿Cómo fundamenta el autor tales afirmaciones?* La finalidad de este tipo de pregunta es indagar en los mecanismos argumentales del texto para así favorecer la búsqueda de la verdad o constatación de verosimilitud de los argumentos esgrimidos. Por último, el tipo de pregunta para obtener una lectura argumentada es una *pregunta de valor*, en la cual es destacada la importancia meta-textual del texto. Esta pregunta justifica si el texto es relevante en la discusión, cuya finalidad permite evaluar las implicaciones filosóficas y la importancia teórica del texto. La pregunta de valor posibilita la valoración del texto leído en un contexto de discusión más amplio.

No obstante, las preguntas anteriores no son suficientes para obtener una lectura argumentada que permita realizar un análisis filosófico-político. Primero, no toda lectura argumentada es una lectura filosófica debido a que otras disciplinas pueden interpretar los mismos argumentos con una finalidad no-filosófica. Segundo, una lectura argumentada depende de un criterio previo que especifique qué debe entenderse por filosofía: la selección de los argumentos relevantes *filosóficamente* supone algunos principios meta-filosóficos. Tercero, la lectura argumentada no es políticamente neutral. La valoración

11. Pereda (1994).

pragmática del texto en una discusión filosófica implica una valoración previa de qué textos son más relevantes para intervenir políticamente y qué tipos de textos, por el contrario, tienen una importancia secundaria en la discusión. Por consiguiente, una lectura argumentada con finalidad filosófico-política no sólo requiere de los tres ciclos argumentativos básicos (reconstructivo, crítico y valorativo) sino que, además, necesita que el lector explicita los supuestos teóricos, políticos, historiográficos y filosóficos de su interpretación textual si quiere mantener el rigor epistemológico sugerido para una filosofía política crítica. A mayor grado de reflexividad epistemológica, mayor es el rango crítico para una teoría filosófica de los lenguajes políticos.

La lectura argumentada incluye varias formas de instrucción metodológica que se organizan según la importancia que otorgada al texto, el contexto o los usos filosóficos de un texto en una discusión política. Las estrategias de lectura, por consiguiente, dependen de la finalidad epistemológica con la cual pretenden obtener información filosófico-política del texto, razón por la cual no se puede desacreditar ningún tipo de lectura sin justificar las razones de este rechazo. Si con algunas lecturas se obtiene mayor rendimiento político y con otras lecturas mayor rendimiento filosófico, se sigue que al-

gunas formas de lectura argumentada son potencialmente más filosóficas que otras. Pereda propuso cuatro formas de lectura basadas en su máxima *datos, fetiches y materiales* y destacó a la lectura argumentada como lectura filosófica. Sin embargo, Pereda no explicita por qué sólo es posible un tipo de lectura filosófica o por que únicamente las lecturas argumentadas son lecturas filosóficas. En este caso, complemento la tipología de Pereda con tres tipos de lectura que, a mi parecer, cumplen una función filosófica debido que son variaciones de la lectura argumentada: la *lectura entre líneas*, la *lectura sintomática* y la *lectura deconstructiva*. La lectura entre líneas supone una lectura literal del texto y, con base en ella, revela información oculta en el texto por medio de estrategias tropológicas. La lectura sintomática supone una lectura entre líneas e intenta precisar los síntomas, los pliegues, los indicios de información que no necesariamente son patentes pero si latentes fuera del texto. Por último, la lectura deconstructiva puede suponer los tres tipos de lectura –literal, entre líneas y sintomática– o concentrarse en el aparato tropológico y gramatológico para así des-construir las partes que conforman un texto. En consecuencia, existen cuatro tipos de lectura filosófica y cada una cuenta con varias estrategias de lectura. El siguiente cuadro tipifica el tipo de lectura, el motivo y la finalidad para la cual está dirigida.

TIPO DE LECTURA	MOTIVO	FINALIDAD
Lectura literal	Lo que dice explícitamente	El <i>qué</i> de un texto
Lectura argumentada	Lo que argumenta	El <i>porqué</i> de un texto
Lectura entre líneas	Lo que supone entre líneas	El <i>para qué</i> de un texto
Lectura sintomática	Lo que oculta textualmente	El qué no planeado
Lectura deconstructiva	Lo que sugiere	El <i>cómo</i> de un texto

Tabla. 1. Tipos de lectura filosófica

La forma más elemental de lectura argumentada es la *lectura literal*. Este tipo de lectura persigue como ideal metodológico la lealtad al texto y, por extensión, atiende lo que afirma explícitamente el texto. La ventaja de este tipo de lectura es que evita interpretaciones anacrónicas y confusiones categoriales por parte del lector, pero la desventaja es que, en ocasiones, es convertida exclusivamente en una paráfrasis del texto. La segunda forma de lectura argumentada lo constituye la *lectura panfletaria*. La lectura que destaca los errores, las falacias y las premisas no justificadas en una argumentación es panfletaria en la medida que ayuda a detectar lo que no dice el texto; sin embargo, su límite radica en que puede atentar contra el texto si no muestra sus virtudes epistémicas a partir de los que *sí* afirma el autor. La tercera forma de lectura argumentada es la *lectura productiva*. Esta lectura desatiende un poco lo que dice explícitamente el texto debido a que su finalidad es heurística: utilizar los argumentos del texto para una

discusión ajena al autor. El problema con esta lectura es que si el lector utiliza los conceptos y argumentos defendidos por el autor del texto para sus propios fines argumentales, puede abusar de lo que realmente dice o quiso decir el autor, incluso llegando a la exageración. Por último, la forma más compleja de lectura argumentada es un tipo de lectura que busca un equilibrio entre las tres formas anteriores: la *lectura filosófica*.¹²

La lectura filosófica, que en el fondo es una lectura reconstructiva, persigue la fi-

12. Pereda llamó a este tipo de lectura: *lectura apropiadora* o *lectura argumentada en tanto debate en sentido estricto*; sin embargo, yo me desavengo de la nomenclatura de Pereda porque me interesa mostrar otras formas de lectura filosófica, que sean simultáneamente lecturas históricas y lecturas argumentadas. Es más, la lectura apropiadora, la lectura de debate, constituye la primera condición pero no la última para obtener una lectura filosófica-política. La lectura filosófica es análogamente deudora del tipo de filosofía practicada, razón por la cual resulta inviable postular una identidad de lectura filosófica fuerte. La postura de Pereda mantiene un filtro con la tradición de pensamiento en la cual está discutiendo.

delidad al texto, critica los errores y, simultáneamente, elabora materiales para el pensamiento propio. La virtud epistémica de esta lectura es que permite obtener un mayor rendimiento filosófico, ya que destaca el argumento principal del texto explicitando la conexión lógica entre la conclusión y las premisas; analiza los apoyos y las evidencias, y postula la importancia del argumento central en una discusión o en un marco de racionalidad específica. Sin embargo, la lectura filosófica es necesariamente una lectura sesgada, puesto que depende del contexto de discusión al cual esté dirigido y de la tradición filosófica o política en la cual esté inmersa. Por consiguiente, la lectura filosófica es una lectura que permite obtener y distinguir los datos, los fetiches y los materiales de una argumentación con base en lo que afirma explícitamente el texto, pero desatiende otras formas de lectura que destacan lo que no dice, lo que dice entre líneas, lo que oculta o lo que manifiesta sintomáticamente el texto. Por lo tanto, la lectura filosófica es, paradójicamente, *limitada filosóficamente*: no extrae todo el potencial que se le puede exigir a una lectura argumentada. La lectura filosófica de tipo reconstructivo es una lectura que requiere un mayor complemento filosófico o, de lo contrario, corre el riesgo de convertirse en una lectura parasitaria de la discusión sin hacer justicia a las múltiples formas disponibles para leer filosóficamente un texto.

Las implicaciones del arte de leer pueden dividirse en prescripciones metodológicas y condicionantes epistemológicos. El primer condicionante es que el arte de leer es diferente del arte de interpretar y dependiente del arte de escribir. La segunda condición es que los dispositivos de lectura son simultáneamente estrategias analíticas para obtener información textual con base en una dirección metodológica regulada por los programas de investigación científica. Por último, la condición epistemológica fundamental radica en que la reflexividad crítica de los supuestos que subyacen a la selección de textos y la estrategia para leerlos políticamente (metapolítica) constituye un principio que complementa la hermenéutica filosófica de los textos (metahistoria). El arte de leer es, por consiguiente, una de las condiciones epistemológicas del estudio de los lenguajes políticos.

Asimismo, el arte de leer incluye principios metodológicos que deben entenderse como principios metahistóricos del estudio de los lenguajes políticos. Por un lado, el arte de leer exige normativamente un lector atento que explicita el tipo de lectura que está instrumentando en su interpretación para así posicionarse en una discusión de manera crítica y reflexiva. Por otro lado, el arte de leer supone una ética de la lectura en la cual es pronunciado un *ethos* de la investigación basado en criterios retóricos de interpretación histó-

rica. Estas prescripciones metodológicas del arte de leer favorecen la comprensión textual, evitan ambigüedades estilísticas y descartan malas interpretaciones de los argumentos motivados por un anacronismo ingenuo. Por tal razón, una de las implicaciones teóricas del arte de leer radica en la postulación de un núcleo retórico irrenunciable en el estudio de los lenguajes políticos. Si la matemática cuyo propósito es la demostración es el lenguaje de la ciencia natural y la retórica cuya finalidad es la persuasión el lenguaje de las ciencias humanas, entonces ambas ciencias comparten un núcleo tropológico fundacional: emplean mecanismos de demostración y persuasión con sus respectivas formaciones discursivas. Por lo tanto, la tropológica es el fundamento de tal grupo de ciencias, puesto que es la razón última de su posible unidad y la condición de inteligibilidad de los enunciados científicos y filosóficos.

En suma, la lectura con mayor potencial filosófico y político es la lectura entre líneas especializada. El platonismo es convertido en un imperativo metodológico. El problema con lo anterior no es que exija que el filósofo político sea un historiador riguroso y un especialista en el contexto intelectual del autor que investiga, sino que no cuestiona el canon de grandes autores e identifica los problemas de los grandes autores como problemas filosóficos perennes contradiciendo la intención

de la hermenéutica romántica: comprender a un autor mejor de lo que pudo comprenderse. La lectura filosófica es necesaria pero limitada, ya que no da cuenta enteramente de lo que oculta el texto. Estos pliegues u omisiones de información no están justificados por razones de persecución, sino por marcos históricos de racionalidad: la ocultación implica otras invisibilizaciones ajenas a la estrategia textual, pues aunque son problemas no tematizados textualmente, siguen siendo un problema metodológico para el autor.

Bibliografía

- CHIBBER, VIVEK (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London: Verso.
- CORLETT, WILLIAM (1989). "Pocock, Foucault, Forces of Reassurance" en *Political Theory*, vol. 17, núm. 1, pp. 77-100.
- DAVIDSON, DONALD (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- GUHA RANAHIT (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.
- HILB, CLAUDIA (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Locke, Hobbes y Spinoza*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARWICK, ARTHUR (2001). *The New Nature of History: knowledge, evidence, language*, Basingstoke: Palgrave.
- PEREDA, CARLOS (1994). *Razón e incertidumbre*, México: Siglo XXI Editores.

POCOCK, J. G. A. (1962). "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry" en Laslett Peter & Runcimann W. G., *Philosophy, Politics and Society*, New York: Barnes and Noble, pp. 183-202.

----(1971). *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum.

---- (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.

SCOTT, JAMES C. (2000). *Los dominados y el arte de la Resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era.

SPIVAK, GAYATI CHAKRAVORTY (1999). *A Critical of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard: Harvard University Press.

STRAUSS, LEO (1952). *Persecution and Art of Writing*, Chicago: Chicago University Press.

Angel Octavio Alvarez Solís

Centro de Investigación y

Docencia Económicas

angel.alvarez@cide.edu

HACIA UNA DEFINICIÓN INCLUSIVA DE CULTURA:

EL CASO DE CULTURA EN LOS ANIMALES NO HUMANOS

Israel Grande-García

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

RESUMEN

Dentro de las ciencias sociales no existe un consenso para definir el concepto de cultura. En un polo hay quienes sostienen que una especie es cultural si muestra propiedades clave de la cultura humana, mientras que en el otro hay quienes sostienen un concepto muy amplio de cultura en el que se incluyen incluso las bacterias. En este trabajo propongo una definición relativamente amplia de cultura según la cual cualquier especie muestra cultura si exhibe patrones de conducta grupal típicos (tradiciones) que comparten los miembros de las comunidades animales y que depende de la información socialmente aprendida y transmitida. También muestro que existen algunos problemas para determinar si una especie muestra cultura.

Palabras clave: cultura, aprendizaje social, conducta grupal, evolución

ABSTRACT

There is no consensus within the social sciences to define the concept of culture. At one extreme are those who hold that a species is cultural if it shows key properties of human culture, while others hold a very broad concept of culture, in which even bacteria are included. In this paper I propose a relatively broad definition according to which any biological species show culture if it exhibits typical all-group behavior patterns (or traditions) shared by the members of animal communities that rely on socially learned and transmitted information. I also show that there exist some problems to determine if a species have culture.

Key words: culture, social learning, group behavior, evolution

1. Hacia una definición minimalista de cultura

Uno de los rasgos más prominentes de la especie humana es su ex-

traordinaria diversidad de formas de vida. En algunas disciplinas como la psicología y la antropología es costumbre referirse a esta diversidad mediante el concepto de cultura. Por lo tanto, cuestiones acerca

de la cultura tienen que ver generalmente con cómo y por qué los humanos difieren de sus formas de vida.

Durante los últimos dos siglos, muchos investigadores en las ciencias sociales han definido el término cultura de muchas maneras y bajo diversos contextos, adaptando sus nociones de acuerdo con los intereses de la época, por lo que existen probablemente tantas definiciones de cultura como investigadores que la han estudiado (para una revisión de la historia contemporánea del concepto de cultura véase Shweder, 2001). Desde que Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn refirieran 168 definiciones en su libro clásico *Culture: A critical review of concepts and definitions* de 1952, han habido varios intentos por operacionalizar este concepto analizando, incluso cuantitativamente, las diferentes dimensiones, aspectos y definiciones de cultura que se encuentran en la literatura (para un ejemplo reciente véase Taras *et al.*, 2009).

Sin embargo, poco se gana con intentar legislar el significado apropiado de cultura. Basta con hacer notar que cualquiera que sea el sentido de cultura que se use, este concepto implica un alto nivel de abstracción. Esto es, la cultura no es algo que podamos percibir objetivamente. Lo que sí percibimos son las supuestas manifestaciones de cultura como variaciones en el comportamiento, arte, rituales, artefactos, etc., e inferimos que existen varia-

ciones y rasgos culturales que subyacen a estas manifestaciones.

Pese a que no hay una definición de cultura satisfactoria y universalmente aceptada en las ciencias sociales, particularmente en la antropología, los etólogos y psicólogos se han interesado en este concepto, pero la mayoría de las respuestas a la pregunta de si tienen cultura los organismos no humanos, muchas veces resultan tener una apariencia trillada y ambigua. Si se define cultura de una manera, resulta ser algo exclusivo de la especie humana, si se define de otro modo entonces muchas especies poseen rasgos culturales. Así, en un polo del espectro y bajo un enfoque netamente antropocéntrico, muchos antropólogos sociales conciben a la cultura profundamente ligada al lenguaje, a la capacidad de teoría de la mente, a la política, a la moralidad y a las instituciones, por lo que sería dominio exclusivo de los humanos. En el otro extremo, en cambio, hay quienes sostienen un concepto muy abarcador de cultura, basado en alguna forma de herencia extragenética y que sería suficiente para considerar incluso especies inferiores en la escala evolutiva como culturales. Por ejemplo, los biólogos Charles Lumsden y Edward Wilson (1981) concluyeron que aproximadamente 10 mil especies, incluidas las bacterias, poseen cultura.

Ahora, fundamental para la cuestión de si los organismos no humanos mues-

tran cultura, se encuentra el problema de si se puede llegar a una definición de cultura no arbitraria y que sea útil para los investigadores interesados en el tema. Un primer paso sería preguntar si tal definición puede ser útil si ha de ser amplia o minimalista, reflejando la continuidad entre los humanos y las especies no humanas, o por el contrario, si es de mayor utilidad una definición estrecha que enfatice lo que es únicamente humano.

Una definición estrecha diría, por ejemplo, que “la cultura es un sistema de fenómenos conceptuales lingüísticamente codificados, aprendidos por enseñanza y aprendizaje, socialmente transmitidos por generación en las poblaciones y que son característicos de los grupos humanos”. Esta definición no resulta particularmente útil, no sólo porque bajo esta noción los animales no humanos, por definición, no son especies culturales, sino porque además esta noción antropocentrista actúa como barrera para entender las raíces evolutivas de la cultura y alienta el punto de vista erróneo de que los humanos son únicos, lo que sería una verdad trivial dado que todas las especies son únicas. Y más aún, esta noción de cultura pondría un muro entre las ciencias biológicas y sociales.

Una definición más amplia, por otro lado, tendría la ventaja de ofrecer un marco teórico y experimental para investigar la historia evolutiva de la cultura y apoya-

ría el intercambio de información y métodos de las ciencias biológicas y sociales.

¿Cuáles serían los medios para esta construir una definición minimalista de cultura? Una vía sería sintetizar la mayor parte de la disparatada gama de definiciones y aislar los criterios que pueden ser esenciales para estas definiciones. Uno de estos criterios es que la cultura se construye sobre información socialmente aprendida y transmitida. Con base en este criterio la cultura no se aplica a la información genéticamente heredada ni a los conocimientos o habilidades adquiridos individualmente. Un segundo criterio es que esta información transmitida socialmente ayuda a mantener patrones de comportamiento típicos, que pueden variar de una población a la siguiente.

Basado entonces en estos criterios, propongo la siguiente definición minimalista de cultura:

Def. Cualquier especie biológica muestra cultura si exhibe patrones típicos de conducta grupal (o tradiciones) compartidos por los miembros de las comunidades y que dependen de información socialmente aprendida y transmitida.

2. Culture club: cultura en organismos no humanos

Para muchos antropólogos la diversidad cultural y las tradiciones son fenómenos exclusivamente humanos. Aunque

esta creencia ha sido más fácil de afirmar y dar por hecho, que de demostrarse. Sin embargo, mucho psicólogos y biólogos han observado que la transmisión intergeneracional de conocimientos y habilidades por medios no genéticos, es algo muy común en muchas especies no humanas y ya que dicha transmisión depende como mínimo de la interacción de dos individuos (el modelo y el aprendiz o novato), a tal transmisión se la ha llamado comúnmente “social” y por lo tanto, para algunos investigadores que se adhieren a la definición de cultura que he ofrecido, algunos organismos no humanos muestran rasgos mínimos de cultura (o ‘proto-cultura’ como a veces se le llama) y por consiguiente tienen una membrecía para pertenecer al *culture club*.

La definición minimalista de cultura se puede dividir en dos partes. La primera parte iguala la cultura con el aprendizaje social. Frans de Waal dice al respecto:

Culture simply means that knowledge and habits are *acquired* from others—often, but not always, the older generation—which explains why two groups of the same species may behave differently. Because culture implies learning from others, we need to rule out that each individual has acquired a particular trait by itself before we call it cultural (de Waal, 2001: 6).

Esta característica de la cultura se puede rastrear a las primeras observaciones

de transmisión cultural a partir de las técnicas de forrajeo de los macacos japoneses reportados por Kawamura (1959) y Kawai (1965).

La segunda parte de la definición requiere evidencia de “conducta específica de grupo que se adquiere, al menos en parte, de las influencias sociales” (McGrew, 1998: 305). Desde este punto de vista, las variaciones transculturales son un requisito necesario para, y no sólo un resultado de, la cultura. La lógica de esta parte de la definición se ha mostrado esencialmente con estudios comparativos en chimpancés (p. ej., Whiten *et al.*, 1999).

Los primatólogos han tenido cuidado con señalar que las diferencias entre los grupos en el aprendizaje social, ocurren no sólo en caso de subsistencia, como en el lavado de papas de los macacos japoneses o atrapar termitas por parte de los chimpancés, sino también en conductas de no subsistencia, como en los casos, menos famosos, de manejo de piedras y acicalamiento de larvas de piojos por parte de macacos japoneses (Huffman; 1996; Tanaka 1998).

Ahora, ¿qué otras especies no humanas se incluyen dentro del *culture club*? Quizá para sorpresa de algunos, aparte de ciertos primates, algunos ejemplos notables de transmisión social de conocimientos y habilidades son las vocalizaciones y abrir botellas de leche en algunas aves (Janik y Slater, 2003; Sherry y Galef, 1984), arran-

car conos de los pinos en las ratas (Terkel, 1996), cantos, vocalizaciones y técnicas de caza en delfines y ballenas (Rendell y Whitehead, 2001) y rutas migratorias en peces de arrecife (Laland *et al.*, 2003). Para otros investigadores, sólo los primates tendrían cultura. Los chimpancés con su cultura material (Whiten, 2002; Whiten *et al.*, 1999) son el ejemplo por excelencia, aunque para algunos los macacos japoneses también parecen “cumplir con los criterios para una cultura” (McGrew, 1998: 314). Algunos primates superiores han resultado problemáticos incluso para los defensores de cultura en organismos no humanos. Según dice William McGrew “Gorillas present a unique challenge for cultural primatology” ya que, por ejemplo “However striking the differences in diet across or within populations, all could be explained by ecological factors, such as differential abundance or relative value of prey species” (McGrew, 1998: 316).

3. Problemas para demostrar cultura en animales no humanos

El estudio empírico de los procesos culturales en los organismos no humanos se ha llevado generalmente de dos maneras: (1) mediante experimentos controlados de laboratorio sobre los mecanismos de aprendizaje social y (2) mediante descripciones de campo sobre las variaciones de comportamiento. La primera aproxima-

ción se enfoca en el estudio experimental de los procesos cognitivos que subyacen a la transmisión cultural y tiene la ventaja de tener condiciones controladas y por lo tanto menos ambigüedad en la interpretación de los datos. El segundo enfoque implica la asimilación de datos de la conducta individual o grupal sobre escalas temporales y espaciales más grandes. Bajo este enfoque la cultura se deduce a partir de las variaciones en el comportamiento y que no se pueden explicar por factores ambientales o genéticos, y tendría la ventaja, según los investigadores, de estar atada firmemente en lo que los animales hacen realmente en la vida salvaje, pero con la inevitable debilidad de que los resultados tienden ser más ambiguos en comparación con los resultados derivados de experimentos controlados.

Esta segunda aproximación se ha ligado estrechamente con la etnografía en los estudios humanos en las ciencias sociales y se ha convertido recientemente como el método estándar para detectar cultura en los organismos no humanos, por lo que se le ha llamado ‘método etnográfico’ (Wrangham *et al.*, 1994).

El biólogo Kevin Laland (véase Laland y Janik, 2006) encuentra algunos problemas con la aplicación del método etnográfico (ME) para detectar cultura en animales no humanos. Los divide en conceptuales e interpretativos. Con respecto a los problemas conceptuales, con el ME se

intenta básicamente demostrar la influencia de un factor (en este caso la cultura) excluyendo todas las demás explicaciones alternativas (p. ej., genéticas, ecológicas o de aprendizaje individual). Sin embargo, según Laland, esto es una imposibilidad lógica porque no se puede demostrar la ausencia de una causa en ningún sentido absoluto. Así, lo que encontramos en cambio, es una mezcla de factores en los supuestos rasgos culturales. Por ejemplo, al aplicar el ME se esperan correlaciones entre las variables conductuales y ecológicas porque la cultura es una fuente de comportamiento adaptativo, permitiendo a los animales aprender de y explotar los recursos de su ambiente. De igual modo, también se espera covariación cultural y genética, debido a que mucho del aprendizaje animal se ve influido por predisposiciones y aptitudes evolutivas.

Otro problema conceptual es que el ME ha tendido a estimular la noción categórica y disyuntiva de tratar la conducta animal como genética o ecológica o cultural, lo que hace recordar el famoso debate en psicología del desarrollo entre lo innato y lo aprendido. Claramente, los genes, la ecología y el aprendizaje social influyen sobre el comportamiento de los animales y cada una explica las variaciones observadas. Pero tal influencia es sutil, por lo que para identificar una variación cultural, no sólo no es suficiente descartar la posibilidad de que la variación en la

conducta sea resultado de respuestas no aprendidas a diversas presiones selectivas, sino que además, es necesario considerar la posibilidad de variación genética que da por resultado diferentes patrones de conducta. Al respecto, Frans de Waal desecha las explicaciones genéticas para las variaciones conductuales en los chimpancés sobre la base de que “Genes determine general abilities, such as tool use, but it is hard to imagine that they instruct apes how exactly to fish for ants” (de Waal, 1999: 635). Aún así, incluso si aceptáramos el papel crucial del aprendizaje en el uso de herramientas por parte de los primates, resulta todavía plausible que las diferencias entre los grupos de simios puedan ser causa de influencias genéticas sobre el comportamiento aprendido.

En relación con los problemas de interpretación, pese a la evidencia del uso de herramientas y cultura en organismos no humanos, algunos investigadores en psicología (p. ej., Cole 1996) se han mostrado escépticos. Por ejemplo Michael Tomasello y sus colegas (Boesch y Tomasello, 1998; Tomasello, 1999a) examinaron la evidencia de uso de herramientas y mediación cultural de los chimpancés y concluyeron que si queremos afirmar que estos animales “tienen cultura”, debe ser en un sentido muy diferente que nuestra atribución de cultura a los seres humanos.

Aunque existe un uso elemental de herramientas por parte de los chimpan-

cés en su hábitat natural (como arrancar hojas de las ramas y luego usar éstas para atrapar termitas), tal uso de herramientas es rudimentario de acuerdo con los estándares humanos. De hecho, el uso de herramientas dirigido a objetos y que se desarrolla temprano en el juego de los niños humanos, es relativamente raro entre los primates en la vida silvestre y estos organismos “no usan materiales que se unan, para atar nudos o calentar cosas” (Cole, 1996: 158).

También existen dudas sobre las afirmaciones de que otros factores (es decir, genéticos y ecológicos) no pueden explicar las variaciones culturales. Por ejemplo Whiten y sus colegas (Whiten *et al.*, 1999) y van Schaik y sus colaboradores (2003) reportaron observaciones de variación conductual en dos subespecies de chimpancés (*verus* en el oeste africano y *schweinfurthii* en el este africano) y dos especies de orangutanes (*Pongo pygmaeus* en Borneo y *Pongo abelii* en Sumatra), respectivamente. Y surge la pregunta de si esta variación conductual es de origen genético. Los primatólogos se mostrarán reticentes ante esta posibilidad.

Sin embargo, a la luz de ciertos estudios experimentales con pinzones carpinteros (*Geospiza pallida*) y con cuervos de Nueva Caledonia (*Corvus moneduloides*), y los cuales revelan un impresionante uso de herramientas (Kenward *et al.*, 2005; Tebbich *et al.* 2001), pero sin tener oportunidad de

aprender a usarlas socialmente, advierte que ignorar los factores genéticos puede resultar problemático y pone en tela de juicio los estudios de uso de herramientas por parte de los primates superiores.

Algunos investigadores creen que las diferencias ecológicas pueden explicar las putativas variaciones culturales (Galef, 2003; Tomasello, 1999b). Estas ‘explicaciones ecológicas’ se refieren a casos en los que la variación conductual refleja plasticidad fenotípica diferencial, con o sin aprendizaje, en respuesta a la variación ecológica, más que a la variación cultural. Sin embargo, algunos biólogos marinos (Rendell y Whitehead, 2001) han argumentado que estas explicaciones ecológicas se pueden descartar en el caso de ‘cultura’ en los cetáceos, ya que se ha demostrado que grupos que muestran patrones distintivos de conducta, a menudo suelen ser poblaciones simpátricas que comparten el mismo hábitat y que interactúan con frecuencia. También consideran que se pueden desechar las explicaciones genéticas porque estas poblaciones simpátricas son matrilineales, de tal manera que la herencia de cierta conducta tendría que ser principalmente de la madre.

La evidencia más fuerte que presentan estos investigadores proviene de las ballenas jorobadas (*Megaptera novaeangliae*). Durante la época de reproducción todos los machos en una población cantan “casi la misma melodía” en un momento de-

terminado, pero esta melodía evoluciona con el tiempo, cambiando incluso dentro de la época de reproducción. La rapidez de este cambio descartaría las explicaciones genéticas. Sin embargo, los cambios demográficos o las influencias externas, también podrían dar cuenta de la evolución de estos cantos. Así, ninguno de estos factores puede explicar por sí solo el cambio sincronizado en los cantos entre muchos individuos, ya que claramente las diferencias en el comportamiento pueden resultar de las variaciones genéticas, ecológicas y culturales actuando simultáneamente.

Un último problema al que me quiero referir tiene que ver con la noción de aprendizaje social. Los psicólogos David y Ann James Premack argumentan que la evidencia de aprendizaje social, no es una base suficiente para afirmar existencia de cultura en animales no humanos (Premack y Premack 1994). Adoptando una aproximación muy arraigada en la tradición de las ciencias cognitivas, estos autores arguyen que los seres humanos tienen la propiedad única de ser una especie cultural y, por esa misma razón, de ser los únicos animales que tienen historia, esto es, ha habido cambios significativos en los patrones de la vida humana en ausencia de cualquier cambio correspondiente en la dotación biológica de la especie. Según los Premack la posibilidad de cultura e historia está suscrita por dos factores:

(1) una manera distintiva de transmisión de información a través de las generaciones, y (2) por una capacidad innata de reconocer ciertas clases de distinciones categóricas.

Los Premack adoptan el término ‘pedagogía’ para referirse al modo de transmisión intergeneracional específico para la cultura. La pedagogía difiere de otras formas de aprendizaje social no sólo en que el novato imita al modelo, sino porque además el modelo observa la ejecución del aprendiz, la juzga en relación con un conjunto de estándares normativos e interviene de manera intencional con la finalidad de ayudar a que dicha ejecución se ajuste a estos estándares. Para ello, tanto el pedagogo como el aprendiz deben ser capaces de atribuirse estados mentales mutuamente y entender y anticipar la conducta de cada uno en términos de esta atribución, es decir, deben ser capaces de poseer una ‘teoría de la mente’ (Grande-García, 2010).

Basados en estudios con chimpancés tanto en condiciones naturales como en cautiverio, los Premack concluyen que los chimpancés en cautiverio muestran la *capacidad cognitiva* para tener pedagogía, pero no se ha demostrado que exista en las poblaciones salvajes. En ausencia de acompañantes humanos, estos chimpancés no tienen ni la disposición para practicar su conducta (en el sentido de intentar perfeccionarla mediante ensayo) ni de

compartir sus experiencias con los demás. Esta disposición para compartir, según los Premack, es una condición no sólo para la pedagogía, sino también para el lenguaje y es por esta razón que ambos ocurren a la par, aunque el lenguaje no sea en sí mismo un elemento necesario para la instrucción pedagógica.

Pero además, las especie no humanas carecen de cultura no sólo porque no sean capaces de transmitir sus tradiciones a través de la pedagogía, sino porque el conocimiento cultural bajo la forma de creencias acerca del mundo, según el punto de vista de los Premack, también se construye sobre una capacidad pre-lingüística fundamental que no tienen estos organismos y que aparece temprano en los niños humanos, a saber, la capacidad de categorizar la experiencias en diferentes dominios y que es la base sobre la cual se desarrolla la cultura, tanto en la historia de cada individuo, como en la historia de la especie como un todo.

Conclusiones

Como se vio, el debate no sólo acerca de si los organismos no humanos poseen cultura, sino también sobre el concepto mismo de cultura, no está concluido y está más vigente que nunca.

He ofrecido una definición de cultura que puede proveer de un marco para estudiar la historia evolutiva de la cultura y

que serviría para el intercambio de información entre las ciencias sociales y las biológicas. Los investigadores fuera de la antropología, particularmente, los biólogos y los psicólogos han adoptado versiones similares a la definición de cultura que he propuesto y los resultados de sus estudios parecen demostrar rasgos culturales en diferentes especies. Sin embargo, como se ha visto, existen algunos problemas para detectar cultura en estas especies. Algunos problemas se derivan del ME y otros del concepto de aprendizaje social.

Debido a las fallas en la aplicación del ME surge la cuestión de la posibilidad de usar métodos diferentes. Kevin Laland y sus colegas, por ejemplo (Laland y Janik, 2006; Laland *et al.*, 2003), proponen experimentos de campo de translocación o reubicación de individuos dentro de grupo o de poblaciones entre diferentes lugares que podrían dar lugar a explicaciones alternativas. Así, si los animales recién introducidos dentro de un grupo adoptan la conducta establecida de los residentes, entonces esto sería inconsistente con una explicación en términos de diferencias genéticas entre las poblaciones. De igual modo, si se reubica una población entera y los nuevos individuos llegan a exhibir la misma conducta que los primeros habitantes, esto sugeriría que dicha variación conductual es resultado de ajustes a las condiciones ecológicas divergentes. No obstante, Laland y sus colaboradores ad-

vierten sobre usar este método en algunas especies como los primates por razones éticas. Aún así, dicho método se puede explotar en los movimientos naturales de los individuos a los grupos o en el intercambio de animales cautivos para establecer diferencias. Laland y sus colaboradores también sugieren el uso de métodos estadísticos y matemáticos para identificar ‘marcas’ de transmisión cultural, es decir, tazas, vías y patrones de propagación que raramente se asocian exclusivamente con aprendizaje asocial pero que son señales de aprendizaje social (p. ej., Kendal *et al.*, 2007; Matthews, 2009).

Referencias

- BOESCH, C. Y TOMASELLO, M. (1998) “Chimpanzee and human culture”, en *Current Anthropology* 39: 591-614.
- COLE, M. (1996) *Cultural psychology: A once and future discipline*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.
- DE WAAL, F. B. M. (1999) “Primate comes of age”, *Nature* 399: 635-636.
- DE WAAL, F. B. M. (2001) *The ape and the sushi master*, Nueva York, Basic Books.
- GALEF, B. G. Jr. (2003) “Social learning: Promoter or inhibitor of innovation?”, Reader, S. M. y Laland, K. N. (eds.) *Animal innovation*, 137-152, Oxford, Oxford University Press.
- GRANDE-GARCÍA, I. (2010) “La hipótesis de la simulación mental: Teoría, simulación y neuronas espejo”, Chiappa Carrera, P., Argüelles San Millán, J. M. y Vera Cortés, J. L. (coords.) *Mente, cultura y evolución*, 15-30, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- HELFMAN, G. S. Y SCHULTZ, E. T. (1984) “Social tradition of behavioural traditions in a coral reef fish”, *Animal Behaviour* 32: 379-384.
- HUFFMANN, M. (1996) “Acquisition of innovative cultural behaviors in nonhuman primates: A case study of stone handling, a socially transmitted behavior in Japanese macaques”, Heyes, C. M. y Galef, B. G. (eds.) *Social learning in animals: The roots of culture*, 267-289, San Diego, CA, Academic Press.
- JANIK, V. M. Y SLATER, P. J. B. (2003) “Traditions in mammalian and avian vocal communication”, Frigaszy, D. M. y Perry, S. (eds.) *The biology of traditions: Models and evidence*, 213-235, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- KAWAI, M. (1965) “Newly-acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima islet”, *Primates* 6: 1-30.
- KAWAMURA, S. (1959) “The process of sub-culture propagation among Japanese macaques”, *Primates* 2: 43-60.
- KENDAL, J. R., KENDAL, R. L. Y LALAND, K. N. (2007) “Quantifying and modelling social learning processes in monkey populations”, *International Journal of Psychology & Psychological Therapy* 7: 123-138.
- KENWARD, B., WEIR, A. A. S., RUTZ, C. Y KACELNIK, A. (2005) “Behavioural ecology: Tool manufacture by naïve juvenile crows”, *Nature* 433: 121.
- KROEBER, A. L. Y KLUCKHOLN, C. (1952) *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, MA, Peabody Museum.

- LALAND, K. N. y JANIK, (2006) "The animal cultures debate", *Trends in Ecology and Evolution* 21: 542-547.
- LALAND, K. N., BROWN, C. y KRAUSE, J. (2003) "Learning in fishes: From three-second memory to culture", en *Fish and Fisheries* 4: 199-202.
- LUMSDEN, C. J. y WILSON, E. O. (1981) *Genes, mind and culture*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- MATTHEWS, L. J. (2009) "Intragroup behavioral variation in white-fronted capuchin monkeys (*Cebus albifrons*): Mixed evidence for social learning inferred from new and established analytical methods", *Behaviour* 146: 295-324.
- MCGREW, W. C. (1998) "Culture in nonhuman primates?", *Annual Review of Anthropology* 27: 301-328
- PREMACK, D. y PREMACK, A. J. (1994) "Why animals have neither culture nor history", Ingold, T. (ed.) *Companion encyclopedia of anthropology*, 350-365, Londres, Routledge.
- RENDELL, L. y WHITEHEAD, H. (2001) "Culture in whales and dolphins", *Behavioral and Brain Sciences* 24: 309-382.
- SHERRY, D. F. y GALEF, B. G. (1984) "Cultural transmission without imitation: Milk bottle opening by birds", en *Animal Behaviour* 32: 937-938.
- SHWEDER, R. A. (2001) "Culture: Contemporary views" Smelser, N. J. y Baltes, P. B. (eds.) *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, 3151-3158, Ámsterdam, Países Bajos, Elsevier.
- TANAKA, I. (1998) "Social diffusion of modified louse egg-handling techniques during grooming in free-ranging Japanese macaques", *Animal Behaviour* 56: 1229-1236.
- TARAS, V., ROWNEY, J. y STEEL, P. (2009) "Half a century of measuring culture: Review of approaches, challenges, and limitations based on the analysis of 121 instruments for quantifying culture", *Journal of International Management* 15: 357-373.
- TEBBICH, S., TABORSKY, M., FESSL, B. y BLUMQVIST, D. (2001) "Do woodpecker finches acquire tool-use by social learning?", *Proceedings of the Royal Society B* 268: 2189-2193
- TERKEL, J. (1996) "Cultural transmission of feeding behavior in the black rat (*rattus rattus*)", Heyes, C. M. y Galef, B. G. (eds.) *Social learning in animals: The roots of culture*, 17-47, San Diego, CA, Academic Press.
- TOMASELLO, M. (1999a) *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TOMASELLO, M. (1999b) "The human adaptation for culture", *Annual Review of Anthropology* 28: 509-529.
- VAN SCHAIK, C.P. et al. (2003) "Orangutan cultures and the evolution of material culture", *Science* 299: 102-105.
- WHITEN, A. (2002) "From the field to the laboratory and back again: Culture and "social mind" in primates", Bekoff, M, Allen, C. y Burghardt, G. M. (eds.) *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, 385-392, Cambridge, MA, MIT Press.

- WHITEN, A., GOODALL, J., MCGREW, W. C., NISHIDA, T., REYNOLDS, V., SUGIYAMA, Y., TUTIN, C. E. G., WRANGHAM, R. W. Y BOESCH, C. (1999) "Cultures in chimpanzees", *Nature* 399: 682-685.
- WRANGHAM, R.W., DE WAAL, F. B. M. Y MCGREW, W. C. (1994) "The challenge of behavioral diversity", Wrangham, R. W., de Waal, F. B. M., McGrew, W. C. y Heltne. P. G. (eds.) *Chimpanzee cultures*, 1-18, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Israel Grande-García

Posgrado en Filosofía de la Ciencia,
Instituto de Investigaciones
Filosóficas, UNAM
Profesor Asociado,
Posgrado en Ciencias Cognitivas, UAEM
israel.grandegarcia@gmail.com

CARTOGRAFÍAS DE LA CULTURA

WILLIAM SPANOS, LA GUERRA EN VIETNAM Y EL FIN HUMANISTA DE LA EDUCACIÓN

Oscar Ariel Cabezas

University of British Columbia

RESUMEN

Este ensayo busca explicar el pensamiento de William Spanos, su crítica a la educación humanista y la emergencia de los movimientos de protesta contra la guerra de Vietnam. La hipótesis principal que a lo largo de su obra desarrolla el pensador norteamericano es que el olvido de la guerra de Vietnam y la pacificación de la protesta que ocurrió durante los años ochenta permitió que los Estados Unidos siguiera operando como máquina de dominio imperial sobre el globo. La tesis de este ensayo sostiene que los argumentos de Spanos sobre el imperialismo norteamericano continúan a través de la educación humanista que hoy promueve globalmente la academia norteamericana, lo cual contribuye a la expansión militar y económica de los Estados Unidos.

Palabras clave: Educación – Spanos – humanismo – protesta – imperial

ABSTRACT

This essay analyzes William Spanos's philosophy, his critique of humanist education, and his account of the emergence of social protests against the Vietnam War. Spanos's main hypothesis is that it was by repressing the memory of Vietnam in the 1980s, alongside a pacification of social protest, that the United States could continue with its project of global imperial domination. This essay argues that Spanos's exposure of US imperialism is an ongoing process because the globalized humanism promoted in North American universities contributes to US military and economic expansionism today.

Key words: Education – Spanos – Humanism – Protest – Imperial

Estados Unidos; donde la libertad es una estatua

Nicanor Parra

El libro *The End of Education: Toward Posthumanism* (1978) [*El fin de la educación: hacia el posthumanismo*] de William Spanos¹, el filósofo norteamericano aborda las complicidades del aparato de dominación imperial mostrando que este está inscrito en la traza greco-romana de la compulsión por imponer la fuerza de un centro espacial. Desde esta constatación teórico-política, Spanos sugiere que la globalización del sistema de la educación y el intercambio de signos planetarios basado en el humanismo antropológico es deseo por reducir las diferencias a un centro. Escrito como reacción a las reformas educacionales que se originaron en el periodo de normalización de los saberes proscritos y marginales en la década de los sesenta, el libro de Spanos tiene como “trasfondo” los sucesos de la protesta social contra la guerra en Vietnam y las revueltas que convulsionaron la sociedad norteamericana en la lucha por los derechos civiles. En Spanos no hay

un regreso nostálgico a los años sesenta, ni tampoco una exaltación romántica a la revolución. Por el contrario, su intento es más bien recuperar la proliferación de las *diferencias* irreductibles a la lógica imperial interna y externa de los Estados Unidos y sus centros espaciales de normalización y dominio de lo cultural-político como reducto de la dominación hegemónica. El derecho de la población negra a no ser discriminada, el derecho de las mujeres, el derecho a la diferencia sexual, entre otros, se constituyeron como diferencia política con la potencia de hacer trastabillar las estructuras internas de los Estados Unidos debido a que éstas no pudieron, en aquel entonces, ser reducidas a la *identidad* del centro-imperial de los Estados Unidos. No obstante, *El fin de la educación: hacia el posthumanismo* no es un libro que narra esa coyuntura en el marco de una reconstrucción historiográfica de la protesta social, ni tampoco una alegoría de la caída y ruina del movimiento estudiantil de aquella época. Lo que Spanos intenta producir es un *libro-dispositivo* que muestre la genealogía de la ideología imperial inscrita en el humanismo-liberal como traza académica del sistema de educación dentro y fuera de los Estados Unidos. En efecto, el proyecto de Spanos busca dar cuenta de cómo el control de las humanidades logró neutralizar el “estallido” de la multiplicidad que desataron los años sesenta reduciendo la *diferencia* a una antropología identitaria,

1. Traducido por Sergio Villalobos-Ruminott como *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo: el caso de la academia norteamericana*. *The End of Education: Towards Posthumanism*, se usará la traducción de Villalobos Ruminott. Sin embargo, mantengo en mi ensayo el título en inglés debido al énfasis que éste expresa sobre la posibilidad del fin humanista de la educación.

la cual ha dominado prácticamente todas las humanidades en la academia norteamericana y, por supuesto, ha expandido sus matrices epistemológicas fuera de ella.

El fin de la educación: hacia el posthumanismo fue escrito en el punto más álgido de lo que Gilles Deleuze categorizó como el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, es decir, cuando la protesta social ya estaba controlada, neutralizada y absorbida por las políticas humanistas del saber orientadas a la *identidad*. Siguiendo la lectura de Spanos, hacia finales de los años setenta los saberes insurgentes y el movimiento contra la guerra de Vietnam se habían normalizado por la vía de su borradura, desplazamiento, olvido y/o cosificación en las mallas curriculares basadas en el discurso del “humano demasiado humano” de la identidades colectivas. Así, la hermenéutica antropológica que domina en la academia norteamericana se irguió en base al olvido, acomodo del pensamiento de la alteridad que surgió en las décadas de la protesta social en los EE.UU. Este acomodo generó una encapsulada economía política de la producción del saber, destinada a la normalización de la memoria de la protesta social y al olvido de la oposición a la guerra de Vietnam como nuevo paradigma del orden global-imperial. La regulación y control de la crisis de los saberes de la década de los sesenta fue paralizada en la medida en que se redujo al círculo hermenéutico de comprensión del humanismo liberal. Una vez derrota-

da la protesta social el único paradigma epistemológico que emerge desde la permisibilidad del liberalismo es que reduce la emanación de la multiplicidad social a “identity-politics”. En la academia norteamericana el triunfo casi total de este círculo hermenéutico constituye también la entrada en el neoliberalismo económico de 1980. Esto marca el inicio del giro de 180° que la “izquierda antropológica” comienza a dar como cierre de la política orientada a los descentramientos del centro imperial y a la alteridad como compromiso con una política académica de la emancipación. El conocido “giro cultural” de los años ochenta —que en nombre de otros horrores desplazó el genocidio en Vietnam—devastó las posibilidades de pensamiento crítico y la investigación en solidaridad y compromiso con los movimientos sociales. El giro cultural inscribió la captura de la alteridad en los centros de poder de la promoción del horror de las guerras expansionistas como cultura, y olvidó la masacre de Vietnam como pivote de la continuidad globo-imperial de los Estados Unidos. La universidad humanista y liberal comprometida con la memoria del horror en cuanto dispositivo de reproducción ideológica se subordinó a la pacificación de los conflictos sociales y cerró filas con el poder del centro-imperial. La universidad liberal se comprometió con la siniestra lógica humanitaria basada en la identidad de la democracia con la lógica tardía del capital y el logro cínico de la “paz perpetua” de la globalización del planeta a condición de olvidar el carácter

oposicional de la protesta social y del movimiento anti-guerra de los años sesenta. Atrapados en la compulsión humanista de la universidad y en su compromiso con la democracia neoliberal de los años ochenta, los académicos, investigadores e intelectuales cerraron sus filas a la *diferencia* y se comprometieron con el “fin de la historia” de la llamada era global.

En la perspectiva de Spanos, el círculo liberal de comprensión hermenéutica y su compulsión por la *identidad* y las relaciones de poder privilegia la idea de centro espacial, es decir, nada debe quedar por fuera del los centros de poder institucional. Así, las políticas de la *identidad* funcionan como suplemento programático del neo-imperialismo de los Estados Unidos. En otras palabras, el intelectual humanista y el conjunto de sus investigaciones limita el horizonte político de los conflictos sociales a partir de reducirlos a la voluntad de poder del centro. En la medida que la democracia es aquello que el neo-imperialismo de Estados Unidos regula como política de dominación mundial, la demanda por incorporar las diferencias a la democracia se vuelve equivalente a la reducción de esta a la lógica de un centro globo-imperial. En el paradigma de las identidades políticas el intelectual pierde su relación con las fuerzas de la desestabilización, ya que sin voluntad de distancia de los centros de poder no hay *oposicionalidad* a la reproducción ideológica de la máquina neoimperial. En otras palabras, en su compulsión por el *saber-centro* —de las filosofías del sujeto

a su reducto y traducción más vulgar en el paradigma de identidades culturales y políticas— el intelectual liberal complicita con la neutralización de la *diferencia* e impide que pensamiento y la investigación pueda orientarse a la labor destructiva de la dominación neo-imperial. Así, lo que Spanos llama “pedagogía destructiva” es el modo por el cual el pensamiento no sólo asistiría a la labor política de oponerse a la lógica neo-imperial, sino también al proyecto liberal en las humanidades que asegura está lógica al reducir la alteridad, los desbordes, al centro espacial de la dominación.

La destrucción, en otras palabras, hace explícito (...) que el pensamiento occidental no constituye una historia de disrupciones radicales en los medios de comprensión, sino en cambio, una serie de suplementos recuperativos —“de sustitución del centro por el centro”— que reemplaza una forma de logocentrismo cuya autoridad ha sido evidenciada como in-fundada-por otro. La destrucción desoculta que el pensamiento occidental, desde Platón, a través de Santo Tomás, hasta Descartes, Locke, Kant, Hegel, Bentham y la moderna ciencia positiva (especialmente en su alótrofo tecnológico) ha sido esencialmente una tradición metafísica, en la cual, de acuerdo a su conocida formulación medieval, la esencia precede (es antológicamente anterior a) la existencia. La eternidad precede al tiempo; el uno precede a la multiplicidad; la identidad precede a la diferencia².

2. Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo: el caso de la academia norteamericana. Santiago: Ediciones Escaparate e Instituto Latinoamericano de Altos Estudios Sociales. 63.

Spanos entiende la pedagogía de la destrucción como una orientación del pensamiento hacia la alteridad que desborda el centro y las sustituciones del centro por el centro. Su pensamiento es así pensamiento destructivo orientado a liberar las diferencias de las relaciones de poder que en última instancia buscan asegurar la continuidad del centro-poder a través de los saberes de la dominación política y cultural que ejercen las humanidades. Citando el curso que impartió Heidegger en el invierno de 1942-43 sobre Parménides y la “Carta sobre el humanismo,” el filósofo norteamericano explica el proyecto teórico de la destrucción de siguiente forma:

[L]a destrucción heideggeriana del humanismo moderno —específicamente el desocultamiento de los orígenes imperiales/ romanos de su concepto de “lo falso” (*falsum*, como opuesto a la *veritas*)— constituye una notoria anticipación del insistente y olvidado énfasis de Michel Foucault sobre el rol productivo que le cupo al modelo romano en la producción de formaciones culturales y sociopolíticas de la época de la ilustración. Me refiero a la “referencia romana” que caracteriza el desocultamiento emprendido por Foucault de la complicidad entre la visión panóptica, la práctica educacional disciplinaria y el proyecto imperial de la Post-ilustración³.

En la estela heideggeriana del proyecto de destrucción de la metafísica y en la genealogía foucaultiana como imbricación destructiva de la supervisión panóptica

que ausculta el lugar expansivo de la lógica imperial, Spanos ve la urgencia de la pedagogía destructiva como salida al compromiso expansionista y “ultracolonia” que tiene el humanismo de época con la lógica global del capital.⁴ En la destrucción de la tradición del humanismo occidental y su compulsión por el centro imperial y panóptico, Spanos cree encontrar la posibilidad de distinguir la orientación del pensamiento griego hacia la *diferencia* y su potencia de alterar el centro de aquella reducción romana apropiativo-recuperativa que reduce la *diferencia* a *identidad*.

El distingo *identidad/diferencia* pone en marcha la hermenéutica destructiva como condición de posibilidad de una ruptura con la cultura de la apropiación romana de la alteridad. En el seno de esta ruptura, Spanos —fiel a la destrucción del pensamiento imperial que encuentra en el Parménides de Heidegger⁵— ve que el pensamiento griego está orientado al principio de *diferencia*; en cambio, la cultura romana o, más bien, la apropiación romana de la diferencia está orientada a la identidad y constituye el corazón del sistema de educación basado en el humanismo. No obstante, *diferencia e identidad* no

4. Este concepto de lo “ultracolonia” ha sido desarrollado por Teresa Vilarós en su artículo “A Big Idea: The Bold War, Ultracolonialism, and the Estado Dilemma” *South Atlantic Quarterly* 104 (2005): 735-50.

5. La actualización del Parménides de Heidegger como posibilidad de un “nuevo comienzo” del pensamiento político puede encontrarse en Moreiras, Alberto. *Línea de sombra: el no-sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.

3. Ibid. 223.

son interpretadas como “operaciones puras” del desarrollo de la filosofía o como componentes puros del desarrollo cognitivo de epistemologías normativas, sino más bien, como el suelo de la constitución de la matriz cultural de occidente en donde el triunfo de la *humanitas* romana orientada a la *identidad* compone la voluntad misma del poder imperial y justifica en nombre de la democracia—como equivalente general de estas identidades—sus guerras expansionistas. El humanismo orientado a la identidad es organizado y articulado desde los aparatos de reproducción ideológica y de sus instituciones a partir de la organización del saber y de la investigación que, según la lectura de Spanos, excluye del centro de poder la posibilidad de que el *principio de diferencia* pueda tomar lugar destruyendo la forma imperial del poder. En este sentido, el humanismo es la *inmunitas* que protege al centro de eventuales desbordamientos y también el dispositivo que diagrama y devuelve a su centro cualquier *diferencia* que pueda suturar el centro como reducción de la alteridad a dominio imperial. En la compulsión por el principio de identidad como condición de la *mismidad* del centro, el modelo imperial se encuentra desplegado en la formación sociocultural de la forma imperial del Estado.

El Estado—y en un época neo-imperial el Estado-mercado—es por antonomasia el lugar de apropiación y reducción de la *diferencia* a *identidad*. Leyendo en Heidegger la posibilidad de un proyecto destructivo, en las incisiones genealógicas

de Foucault y en la función de los intelectuales en el papel de la cultura en Gramsci, Spanos busca demoler esta forma y la función suplementaria de la ideología liberal la demolición de la *super-visión panóptica* inherente a la tradición liberal e inmanente a la condición globo-imperial de EE.UU. La super-visión no sería algo que sólo promueven las instituciones al servicio del espionaje y la persecución policial de la diferencia, sino también aquello que la conciencia liberal-académica ejerce a partir de sus investigaciones y de las formas ne-imperiales en que se ejerce la pedagogía humanista; pedagogía en la que todo está permitido salvo pensar oposicionalmente contra el saber-centro. El pensamiento por que clama la propuesta de Spanos es la pedagogía de la destrucción de los modos de pensar donde la diferencia es eliminada, atrapada o normalizada como identidad. Así, en uno de sus más recientes libros en el que se problematiza el periodo de Post-guerra fría, “post-9/11” y/o “era de globalización,” Spanos resume este proyecto destructivo de la siguiente manera:

Mi cuestionamiento del discurso representacional que ha producido una re-visión del evento de “lo político” que nosotros llamamos “la guerra de Vietnam”, (...) en términos de que sobredetermina la metaforicidad de la visión imperial, deriva, finalmente, de la destrucción de Heidegger del discurso metafísico de la tradición ontoteológica —su visualización perenne del ser desde un después o un más allá (*meta*) de su diseminación temporal (*phy-*

sika). Pero mi fuente inmediata es, significativamente, la pregunta por la ideología del neo-marxista Louis Althusser que informa de la economía política del capitalismo humanista y, en particular, su suelo ontológico.”⁶

El rechazo a la condena de Heidegger como un pensador nazi y su correlato en infinitas vulgarizaciones de las que ha sido objeto, por un lado, le permiten a Spanos mostrar la apropiación de la verdad en el *falsum* romano. Y, por otro lado, a través de la genealogía foucaultiana, muestra la juridicidad romana de la verdad como pura forma jurídica del dominio imperial. Spanos encuentra en la *identidad* el paradigma epistémico de la compulsión por el centro como despliegue del dominio del *falsum* y la super-visión de la *diferencia* como imposibilidad de lugar en los agrupamientos de poder del centro-imperium. En esta imposibilidad, la *paideia* occidental —subsumida en lo más profundo del humanismo antropológico— funciona como el fármaco de reducción romana de cualquier alteridad o posibilidad de desborde de lo imperial. En otras palabras, la educación humanista es el modo por el cual se “domestica” la rebelión de lo que altera ocluyendo la posibilidad de que la *diferencia* insubordine los ordenamientos diagramáticos y programáticos del centro. Para Spanos, el poder y sus suplementos ideológicos trabajan en la oclusión del

principio de *diferencia* orientado a la *polis* agonística, es decir, la *polis* en la cual la alteridad no es *hostil*, sino que constituye la posibilidad de la apertura hacia el descenramiento que produce el comienzo de lo nuevo. Para Spanos, el rechazo imperial de la *polis* agnóstica asegura la condición primordial del *falsum* neoimperial con el que la academia norteamericana organiza los formatos de la investigación y reproducción del saber. A partir de la distinción entre la verdad griega (*a-letheia*) y la verdad romana (*veritas*), Spanos se propone la destrucción de la organización romana de la voluntad de saber/poder que domina la academia en Norteamérica. Lejos de convertir a Heidegger en un espeso e indecifrible fetiche al servicio de carreras académicas y de la organización vacua de prestigios académicos destinados a asegurar el mercado lingüístico del centro-imperial. En este contexto, la hermenéutica destructiva supone el compromiso de los *intelectuales opositores* con los movimientos de protesta que participan en la posibilidad política del desocultamiento de la genealogía imperial. La idea de intelectuales opositores le viene dada de cierto gramscismo foucaultino que Spanos cultiva en su obra. Una lectura más o menos detallada de las interpretaciones que Spanos hace de Gramsci se puede encontrar en su reciente libro sobre el legado de Edward Said: *The Legacy of Edward Said*.⁷ Desde una interpretación neogram-

6. *American Exceptionalism in the Age of Globalization. The Specter of Vietnam*. New York: State University of New York Press, 2008. 41. Mi traducción

7. Edward Said: *The Legacy of Edward Said*. Illinois: University of Illinois Press, 2009.

sciana, el proyecto destructivo de Spanos alberga la posibilidad de una pedagogía que no es ajena a la *oposicionalidad* de los movimientos de protesta y de la práctica investigativa que denuncia/destruye el modelo de producción romano de los saberes orientados a la equivalencia entre *identidad* y poder. En la intersección de la protesta social como resistencia al capitalismo y el *intelectual oposicional* como destructor del modelo romano de educación pueden ser interpretados como sustracción al modelo del *falsum* que se globaliza a través del humanismo (neo)liberal y sus agencias culturales de normalización de la memoria de la protesta social como memoria desbordante, intempestiva y destituyente de la regulación del poder.

Regidos por el comando del principio de identidad del *falsum* romano, los sistemas de educación liberal-planetarios que se globalizan bajo el modelo “americano” de la *paideia* antropológica reducen la *diferencia* al *antropos* de una época sin oposición al *hegemon* de los dispositivos de control y regulación de las *diferencias*. La americanización de los modelos de educación consiste en la pedagogía que se orienta al principio imperial de identidad y respecto de este principio no estarían excluidos gran parte de las llamadas filosofías de la afirmación ni tampoco las versiones despolitizadas del pensamiento de la deconstrucción. En la academia norteamericana, desde mediados de los años setenta, el principio de identidad funciona a través del fármaco de la tolerancia cultural y el discurso de la democracia liberal-

parlamentaria como núcleo protector de cualquier oposición al tejido imperial de la investigación y la enseñanza del *antropos* humanista. Basados en el paradigma del *antropos*, la pedagogía y el discurso de la democracia del *falsum* romano del *imperium* reinscriben el discurso biopolítico de la razas y, así, reinscriben las desigualdades sociales en el cierre antropológico del círculo identitario que domina la enseñanza y la investigación en las humanidades. En la academia norteamericana, el discurso humanista domina celebrando la diversidad antropológica y cultural, al mismo tiempo que la diagrama según la productividad del signo cultural y monetario para la investigación en humanidades. Con un sistema de educación que se compromete cada vez más con el *antropos* imperial, el precio que la sociedad norteamericana debe pagar es el apartheid social que en nombre de la diversidad sublima el racismo en las ideologías humanistas de la hibridez y lo multicultural. La departamentalización de los Latino Studies, Gender Studies, Queer Studies, Black Studies, Hispanic Studies, entre otros, como operación antropológica de diagramación del saber y del horizonte liberal de comprensión de las *diferencias* constituyen ejemplos de lo que Spanos llama el McCarthismo de izquierda. En la departamentalización, la *diferencias* son reducidas al paradigma de las identidades culturales y, por lo tanto, constituyen lugares en los que la pregunta por la emancipación y la pedagogía de la destrucción del *homo romanus* son excluidas en nombre de las *diferencias* étnicas

y culturales que promueven una economía del saber entendida como tolerancia y respeto cultural. Se trata de un dispositivo de control de los saberes y de los docentes que limitados por la cultura del miedo a la institucionalidad de la universidad dominada por el mercado y la lógica neo-imperial, que neutraliza la pedagogía de la destrucción liberal-identitaria. Una *paideia* no-romana, profundamente anti-imperial, y la pasión del pensamiento de la *polis* griega que se orientaba al principio de *diferencia* constituyen el horizonte de la hermenéutica destructiva. Spanos comparte este horizonte con la lectura postcolonial de Gayatri Chakravorty Spivak y Edward W. Said, entre otros, en la medida en que ambos habrían abierto la posibilidad de denunciar la pedagogía neo-imperial de las universidades del primer mundo. También en ambos se puede reconocer el carácter oposicional de sus investigaciones y el intento por romper con el McCarthismo de izquierda del *political correctness* que caracteriza a los intelectuales liberales de la izquierda cultural e identitaria. Estos, sin duda, dominan el espectro universitario desde la llamada posición de izquierda y, así, organizan prestigios, administran tecnológicamente la docencia y defiende el humanismo investigativo como política de los saberes democráticos y de los cuerpos insubordinados a la cultura, pero no a la lógica tardía del capitalismo neo-imperial.

En el libro *Muerte de una disciplina* Spivak —refiriéndose a las condiciones de posibilidad de la literatura comparada, del

“trabajo de campo abierto”, de las colectividades y del quién ocupa el lugar de lo humano— subraya que tanto “la antigua Literatura Comparada como los Estudios Culturales/Étnicos pueden verse como la polarización entre humanismo y políticas identitarias. Ambos trivializan la lectura y la escritura como alegoría del saber y el hacer.”⁸ Estas dos categorías son problematizadas en la pregunta por la composición del “nosotros” y la imposibilidad de un acceso a éste en términos del saber y el hacer. Spivak, a través del seminario que Jacques Derrida dictó sobre Carl Schmitt, busca articular la pregunta por la colectividad sin colectividad, es decir, por la colectividad que está constituida en el antes del “*socius* organizado” y que pertenece a esa curvatura de lo social que Derrida llama, no sin mencionar a Kafka, el *antes* que precede a toda ley humana. Éste es, quizás, el momento en que la deconstrucción busca minar los cierres hegemónicos de la tradición humanista para descoyuntar y desarticular la idea de que la decisión política ya está completamente tomada por la estructura del liberalismo pan-democrático. En otras palabras, en el descentramiento del saber y del hacer del *antropos* de la decisión política como aquello que está vinculada al centro-poder de a dominación, la deconstrucción (o al menos la que ofrece Spivak) hace posible la ética hacia lo otro como *indecidable* e incluso como imposibilidad de un acceso al *otro* heterónimo. En Spivak, la importancia de una decons-

8. *Muerte de una disciplina*. Santiago: Palinodia. 40.

trucción del “nosotros” de la colectividad, de la ley que organiza la economía de lo colectivo funciona como oposicionalidad ética, como compromisos intelectual con la política de los descentramientos, los desbordes y la posibilidad de la justicia. Se podría decir con Spanos que lo *otro* es precisamente la *diferencia* a la que la política no logra reducir al círculo concéntrico de la *humanitas romana* y, por lo tanto, es capaz de diseminar el saber y el hacer como mecanismos de supervisión y normalización de la colectividad. A partir del trabajo de deconstrucción, el cual difiere muy poco del proyecto destructivo de Spanos, Spivak piensa la pregunta por el “nosotros” intentando salir del círculo hermenéutico de la tradición antropológica que determina la política en cierres coloniales, neocoloniales o incluso decoloniales en la medida en que esta última tendencia está orientada a la identidad de lo indígena y entonces del “nosotros” que funciona desde la política de la identidad. Esto permite decir que la pedagogía destructiva de Spanos coincidiría con la deconstrucción al menos en la pregunta que desoculta el cierre de la política en la *romanitas* de la identidad. No obstante, más que pensar el “nosotros” de la política de las colectividades o de los movimientos sociales de insubordinación del orden, Spanos intenta pensar el vínculo, a veces secreto, a veces deliberado e inescrupuloso, que tiene el *antropos* del humanismo con el proyecto de expansión globo-imperial.

En otras palabras, *The End of Education: Towards Posthumanism* busca salir destruc-

tivamente de la traducción del concepto de verdad griega (*a-letheia*) por el de la verdad romana (*veritas*) sin re-inscribir el principio de identidad en esta destrucción como posibilidad de romper el dispositivo en el que la educación se revela como operación interna de los aparatos ideológicos de la expansión neoimperial. Éste es, quizás, el punto en que Spanos se distingue —aunque compartiendo el mismo horizonte anti-imperial de comprensión de lo político— de autores como Spivak o Said.⁹ Salir de esta captura traductiva significa romper con los obstáculos epistemológico-políticos del espectro de la *verita* imperial de la cultura educacional. El proyecto destructivo intenta abrir la hegemonía de la época de la *paideia* humanista a un pensamiento no-imperial de la política y de la producción de saber. Destruir la práctica disciplinar y productivista fundada en el humanismo liberal permite a la lectura de Spanos enunciar la posibilidad del “fin no-apocalíptico de la educación” y el nuevo comienzo de una práctica política del saber orientado a la diferencia griega de la verdad (*a-letheia*). Pero ¿qué significa exactamente un saber orientado a la verdad griega? Siguiendo a Spanos, esta pregunta resulta imposible

9. El libro de Spanos muestra cómo el orientalismo de Said es marcadamente análogo a la lectura del Foucault de la genealogía que “desoculta” la producción de saber y su imbricación en la voluntad de poder. El prolegómeno de este “desocultamiento,” según Spanos, se encuentra en el libro de Said *Cultura e imperialismo*. Ver Spanos, William. *The legacy of Edward W. Said*. Ibid.

en la trama del discurso liberal de la post-ilustración y su asidero en el paradigma de la identidades colectivas, correlato del triunfo de la tradición liberal y el despotismo del fundamentalismo imperial del libre mercado. Pero sobre todo, esta pregunta resulta imposible sin la liberación del McCarthismo de izquierda que desprecia y lee desde el prejuicio *a priori* de que en el proyecto de destrucción de la metafísica que inició Heidegger se encuentra el compromiso de la filosofía de éste con el Nazismo y su consecuencia en el holocausto¹⁰. Esta actitud obstruye el pensar y la hermenéutica destructiva protegiendo el círculo imperial de comprensión liberal del humanismo y su consecuencia en la política de guerra expansiva. La obstrucción y el desplazamiento del pensamiento como resistencia a la teoría que descentra los agrupamientos educaciones del poder del humanismo también sigue la estela del prejuicio contra Paul De Man. Toda la obra de De Man puede perfectamente leerse como el intento por deconstruir la tradición del humanismo liberal y, también, como la historia del prejuicio que organizó la resistencia a la teoría dentro de la academia norteamericana en las décadas de los setenta y ochenta. La historia

del ensayo de De Man, titulado “La resistencia a la teoría” (1986), que fue rechazado por los organizadores del volumen *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literature* es sintomático de cómo los formatos del MLA (Asociación de Lenguas Modernas) rechazaban las prácticas pedagógicas que cuestionaban el emergente dominio de la tolerancia y el *political correctness* como modos antropológicos de la enseñanza en humanidades. De hecho, es probable que la resistencia a la teoría no se debiera sólo a la demanda propedéutica de los organizadores del volumen, sino también a la protección de la enseñanza de la literatura como mera exposición “objetiva,” “lingüística” o “convencional” de enunciados y tradiciones textuales. Es posible sospechar e imaginar que el discurso de la tolerancia cultural y la enseñanza como extensión del “show business” que domina la academia norteamericana desde los años ochenta rechazó la potencia persuasiva y reconstructiva de la teoría como enseñanza al servicio de los descentramientos que la propio lengua y su fuerza diseminante ofrece. En De Man, persuasión y deconstrucción tienen un carácter retórico. Por lo mismo, se puede decir que su teoría del lenguaje tropológico es posicional en el sentido de que busca orientar la lectura y la investigación a la apertura persuasiva de la interpretación descentrante o de-constituyente de osificados cánones institucionales. Aunque la obra de Spanos dedica más páginas a actualizar a Gramsci que a De Man, la referencia a este último no es desplazativa y

10. Por la popularidad comercial que tuvo el texto, Spanos critica el libro de Victor Farias *Heidegger y el Nazismo* (1987). No obstante, su crítica puede también extenderse al libro de Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism Into Philosophy* (2009). El libro de Faye renueva las fuentes y el archivo para insistir en que el pensamiento de Heidegger lo condujo a enrolarse en las filas de Hitler.

se puede decir, quizás, que De Man le permite a Spanos pensar lo *oposicional* en el interior de una concepción materialista de la lengua. Esta concepción de la lengua es la premisa del pensamiento emancipador des-intrincado del modelo de educación humanista. A diferencia de la orientación a la *verita* imperial que caracteriza los formatos pedagógicos y de investigación del MLA, el lenguaje tropológico de De Man, el cual desborda, descentra y desestabiliza, está precisamente orientado a la alteración de la verdad imperial.¹¹ El desarrollo de las investigaciones en humanidades que promueve la universidad en el primer mundo y, en particular, las universidades norteamericanas globalizan la *copia del imperio* resistiendo a la teoría como vehículo de pedagogía destructiva. Esto se realiza a través de lo que ha llegado a ser la “inquisición” de la tolerancia cultural y el *political correctness*. Este modelo inquisitorial basado en la investigación de identidades colectivas es militante del *antropos* liberal y busca subordinar el pensamiento de la diferencia y de los movimientos de protesta al círculo cerrado y pactado de la lógica del consenso de la democracia liberal.

En el marco *globo-imperial*, la pregunta por la transnacionalización norteameri-

cana de la educación y sus modelos sigue siendo, para Spanos, la pregunta que tiene como objeto la tarea de la destrucción de la *humanitas* romana y su inmanencia en la democracia liberal de lo imperial. Las pautas de investigación humanista constituyen hoy uno de los más privilegiados mecanismos de control de la multiplicidad de cuerpos y lenguas que, desde su condición heterónoma, resisten los soportes de inscripción imperial de la globalización. En ninguno de sus libros Spanos ha dejado de mostrar cómo el espectro reprimido de la masacre que la política de guerra imperial de Estado Unidos cometió en Vietnam es la premisa del “estado actual de cosas”, es decir, de la guerras neo-imperialista que han sucedido a la Guerra en Vietnam. En la interpretación de Spanos, el olvido de esta guerra es lo que moviliza la *paideia* globalizada de la academia norteamericana, en la medida en que el neo-imperialismo de los Estados Unidos aprendió a controlar el carácter *oposicional* de los movimientos sociales y de los intelectuales a nivel planetario. Este aprendizaje ha consistido principalmente en el controlar del movimiento estudiantil a través de la enseñanza del paradigma de las identidades y de la educación como continuación del *show business* donde la voluntad de transformación o de pedagogía destructiva debe subordinarse a la voluntad escénica de los académicos.

En la inmanencia del *globo-imperium* los movimientos estudiantiles y su orientación hacia la *diferencia* son cartografiados desde “el comprensivo ojo panóptico, la

11. Para un análisis más detallado de la resistencia a la teoría y la tematización que De Man ofrece sobre el lenguaje tropológico como retórica persuasivo-deconstructiva, remito al lector a su texto *Resistance to Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1986. Para la concepción materialista del lenguaje, se puede consultar el texto de Derrida, *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1998.

circunscripción disciplinaria del *otro*, y el constreñimiento, pacificación y utilización de sus fuerzas diseminantes”¹² para congregar a la *verita* romana en la *paideia* humanista y de esta manera eliminar cualquier indicio de posibles destrucciones del liberalismo dominante. Esto es lo que permite decir que los estudiantes protestando en las calles y desplegando sus fuerzas creativas y diseminantes en el seno de la humanitas liberal y en la interioridad de un concepto de hombre *antropológico* no constituyen un peligro para los que custodian los saberes de la institución universitaria. En última instancia, los estudiantes comprometidos con el humanismo de época (orientación a la identidad) no son un peligro para el orden porque sus fuerzas diseminantes volverán a ser centradas y capturadas en la circunscripción de la *paideia* humanista que asegura el orden y la continuidad de la lógica imperial. Aquí, quizás, sea menester recordar que mayo del 68 —iniciado como detonante explosivo en 1967 por los estudiantes de Berkeley— liberó las fuerzas creativas y diseminantes, y descentró y provocó la desestabilización del expansionismo genocida de los EE.UU. Sin embargo, el propio movimiento contenía en su constitución interna los elementos del *antropos* humanista como para que el poder volviera a producir el centramiento necesario para el orden y la continuidad. En nombre del

descentramiento de las estructuras, los estudiantes bajo la arenga de que “las estructuras no marchan en las calles”, movilizaron el humanismo necesario para los futuros centramientos de/en la *verita* romana. El rechazo a la teoría y a un concepto bastante homogéneo de pueblo predestinaba a los estudiantes de las décadas posteriores a los sesenta a quedar presos en las ideologías dominantes del *political correctness* y del multiculturalismo identitario que suplementan la lógica imperial de los EE.UU. El movimiento estudiantil no estuvo a la altura de entender la hipótesis de Michel Foucault de que la “plebe no existe” y que, precisamente por esta razón, siempre hay algo que escapa a las relaciones de poder, a las clases, a los grupos. Eso que escapa es lo que Spanos lee como orientación a la *diferencia* o lo que Spivak llama colectividad sin colectividad. Para Foucault lo que siempre escapa reside en la ambigüedad del concepto mismo de plebe y de la recepción que éste generalmente tiene en el discurso de los movimientos sociales.

“La” plebe, indudablemente, no existe; pero sí “lo plebeyo”... Esta medida de lo plebeyo no es tanto el afuera de las relaciones de poder sino, más bien, su límite. Considerando este punto de vista de lo plebeyo... no creo que esto deba confundirse en ningún sentido con algún neo-populismo que sustantifique lo plebeyo, o con algún neo-liberalismo que insista en los temas de los derechos básicos.¹³

12. Spanos, William. *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo: el caso de la academia norteamericana*. Ibid. 237.

13. Meaghan Morris y Paul Patton, eds. “Powers and Strategies.” *Michel Foucault: Power, Truth, Strate-*

En efecto, la sustantivización del pueblo y, más precisamente, la conversión en sujeto de lo plebeyo funciona como rechazo a la teoría entendida como trabajo de dislocación y destrucción de los ideologemas soberano-humanistas del centro-globo-imperial. El discurso humanista de lo popular funciona también como ficción primera y de suave entrada en la arenga movimentista. Esta entrada permite que la orientación a la *diferencia* sea atrapada en el centro de la soberanía como ficción popular y, así, en la homogenización normalizadora y neutralizadora de la condición *oposicional* del movimiento. En otras palabras, no hay duda de que las estructuras machan en las calles y que el discurso neopopulista, su correlato en el neoliberalismo, es capaz de permear toda la estructura de los movimientos sociales. Contra la subordinación de los intelectuales en la *romanitas* liberal, Spanos clama por la destrucción de la episteme humanista y sus perennes soportes en la democracia liberal-parlamentaria en la medida que ésta forma de la democracia permiten que el *globo-imperio* reproduzca el centro humanista en el seno de los movimientos estudiantiles y de protesta que

gy. Sydney: Federal Publications, 1967. 52. También citado en el extraordinario libro de Copjec, Joan. *Read My Desire. Lacan against the historicists*. London, England: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1994. El libro de Copjec analiza el enunciado de Foucault de que la plebe o el pueblo no existen en relación a la famosa frase de Lacan de que la mujer no existe. El lector interesado puede sobre todo consultar la introducción que lleva por título “Structures Don’t March in the Streets”.

se han hoy generalizado debido a las crisis de la políticas neoliberales a nivel de todo el planeta.

La *paideia* “Americana” globalizada como supervisión imperial y como base ideológica de la lógica universitaria del humanismo reproduce el orden sociopolítico dominante y, por lo tanto, neutraliza el movimiento estudiantil desde la inmanencia del círculo concéntrico de la pedagogía. De ahí que en el trabajo de Spanos, la posibilidad de una educación que quede de cabo a rabo descentrada de los aparatos ideológicos del Estado (post)nacional y neoimperial dista mucho de ser anacrónica. El descentramiento y la diseminación de lo imperial pasa por la denuncia de la americanización del planeta y sus formatos de educación antropológicos. En su libro *America’s Shadow* (2008), Spanos comenta que el discurso del fin de la historia (*à la Fukuyama*) y las reacciones que este suscitó en la teorías postmodernas, en su variante democrático-liberales, permitieron que los proyectos críticos basados en el humanismo olvidaran la guerra de Vietnam. Este olvido ha venido funcionando como olvido del carácter “ultracolonial” que los Estados Unidos mantiene hoy con el resto del planeta y permite la implementación impune de un ilimitado expansionismo comercial, cultural y militar. Spanos cree que el olvido del genocidio que se cometió en Vietnam no sólo constituye la base del pensamiento de la derecha conservadora —de la cual, en general, se tiene certeza de su rechazo a la teoría y de su miedo a orientar la educa-

ción hacia la *diferencia*— sino que el olvido también constituye “el cemento” de los intelectuales de izquierda y del “actual” movimiento estudiantil. Spanos no tiene dudas de que el olvido de Vietnam incluso forma parte del “Marxismo” y su compulsión por el centro. El discurso marxista en la vulgaridad de su oposición a las teorías postmodernas y al “neomarxismo” también basa su actividad investigativa en este olvido y en sus varios reduccionismos que, en última instancia, funcionan como re-centramientos en lo económico o en el discurso de clases. El olvido de la guerra de Vietnam y el carácter oposicional del movimiento estudiantil que, durante las décadas anteriores a la normalización, se reveló contra el centro imperial de “América” lograron asegurar la casi completa americanización del globo. En el interior de este diagnóstico, Spanos ve en los estudiantes una especie de potencia con capacidad de descentrar la domesticación a la que son expuestos a través de la educación humanista. Spanos ve en el movimiento estudiantil de protesta contra la guerra las fuerzas creativas y diseminantes que provocaron “un descentramiento epistémico del polivalente centro imperial del humanismo (neo)capitalista,”¹⁴ no obstante, como ya hemos sugerido, estas fuerzas fueron rápidamente normalizadas a través de la *paideia* humanista. La idea de una pedagogía destructiva que se

opone, por un lado, a la condición imperial del olvido y, por otro, a la reducción de la educación al *antropos* que ausculta el modelo pastoril-soberano de domesticación de lo plebeyo repercute profundamente en la forma en que la globalización se apropia de la orientación de la diferencia reduciéndola a la americanización de los sistemas de educación del globo.

A diferencia de las teorías que suponen que la distinción entre el centro y la periferia ha desaparecido como efecto del patrón global de acumulación capitalista, Spanos considera que la globalización y la forma en que ésta ha debilitado los estado-nacionales no ha descentrado en lo más mínimo la condición imperial de los Estados Unidos. Por el contrario, la idea de que el centro ha sido retirado la vincula a la derrota del movimiento estudiantil en su capacidad de producir una fuerza diseminante y al olvido de la guerra de Vietnam como soporte del triunfo del humanismo y el modo en que éste no logró salir de los análisis del círculo concéntrico. La lectura que Spanos ofrece, por ejemplo, del “neo-marxismo” de Antonio Negri y Michel Hardt no sólo estaría fundada en este olvido como olvido del centro-imperial, sino también en el intento por borrar las categorías de centro y periferia. Recordemos que en su mundialmente reconocido bestseller *Imperio* (2001), estos autores desplazan la categoría de imperialismo por considerarla obsoleta, y también desplazan los conceptos geopolíticos de centro y periferia. La tesis de los teóricos de la multitud es bien conocida, el centro y

14. Spanos, William. *America's Shadow: An Anatomy of Empire*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999. 179.

la periferia están inscritos en el proyecto imperial tradicional y, por lo tanto, son conceptos que el “imperio” del capital flotante y el libre mercado dejan obsoletos porque el imperio ya no tiene centro. El capital y su lógica de acumulación especulativa están en todas partes y, entonces, la periferia como lugar de resistencia al imperialismo deja de tener sentido. Spanos no comparte esta teoría y la retirada del centro imperial como categoría geopolítica. De hecho, en consonancia con Edward Said considera estos análisis como “una especie de fascinación con las técnicas de dominación” en las que “el lugar de la resistencia es eliminado”¹⁵ para dar paso a la afirmación del centro como dominio total. Spanos, no obstante, más cerca de Said que de los teóricos de la multitud, no va a rechazar el análisis que considera el debilitamiento y las transformaciones del Estado-nación como efectos del poder global del capital transnacional en el que las protestas son neutralizadas a través de los centros-imperiales de dominación supranacional (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional). Más que en una posición “neo-marxista,” Spanos piensa estrictamente en el interior de los análisis foucaultiano-heideggerianos. Esto le permite seguir considerando la oposición al centro-imperial de la humanitas liberal y, además, le permite decir que:

desde la Guerra de Vietnam, Estados Unidos, entendido como estado-nación, efectivamente,

ha sido eclipsado por el surgimiento del capitalismo transnacional, pero esto no significa que América ya no constituye un centro imperial. Más bien, significa que el capitalismo transnacional ha llegado a ser “Americano” —un comportamiento ontológicamente enraizado hacia otros mundos “subdesarrollados” que asume la inferioridad radical de estos mundos, desde el sentido en que éstos perciben su realidad hasta sus instituciones políticas— y que su proyecto de post-Guerra Fría es la “Americanización” del planeta.¹⁶

En efecto, el centro y la supervisión de la tradición humanista (de izquierda a derecha) operan transnacionalmente reduciendo las luchas “glocales” a meras revueltas motivadas por lo que Walter Benjamin llamó “metafísica de la juventud”. Esta constituye el fármaco privilegiado del humanismo y se orienta a eliminar la resistencia de los estudiantes a los centros de poder infantilizando sus fuerzas diseminentes. Si bien Benjamin no forma, como Heidegger y Foucault, el nudo teórico de la pedagogía destructiva que propone Spanos, se puede decir que la evocación es posible por los siguientes enunciados benjaminianos que denuncian el centro de la *humanitas romana*:

Los estudiantes siempre están en una posición de inferioridad con respecto a los profesores porque no tienen un estatus oficial, y la constitución legal de la universidad —encarnada en el ministro de educación, quien es designado por el soberano, no por la universidad— es una alianza pobremen-

15. Spanos, William. *America's Shadow*. Ibid. 267.

16. Ibid. 180.

te velada de las autoridades académicas con el estado por sobre las cabezas de los estudiantes (y en raras pero bienvenidas ocasiones, también por sobre las cabezas de los profesores).¹⁷

Benjamin escribe en el contexto de la posibilidad de la crítica como desinscripción de la captura soberano-estatal de la autonomía de la universidad y, sobre todo, en el contexto de la posibilidad de la vida estudiantil como experiencia no regulada ni tampoco reducida al cierre del centro nacional que el Estado regula. No obstante, Benjamin, también pensador de la destrucción,¹⁸ escribe en el contexto en que la soberanía nacional y el estado son conceptos fuertes y, por lo mismo, están determinados por el modelo ilustrado de la *humanitas*. La radicalidad de Benjamin consiste en que los estudiantes no son interpelados por el filósofo desde el centro soberano del *civis romanus sum*; por el contrario, Benjamin sabe que la juventud es reducida en los disciplinamientos del poder imperial de la nación y que, por lo tanto, la cultura de la *madurez* es destinataria del control y de la prohibición del pensamiento crítico que desnarrativiza el discurso jerárquico de la universidad como

centro de poder. En este sentido, Spanos es un pensador amigo de la convicción de Benjamin con respecto a la forma biologizante en que se reduce la oposición del movimiento estudiantil a la dialéctica humanista del binomio madurez/inmadurez. Esta dialéctica hace posible el control biopolítico de los estudiantes y desmoviliza la oposición al orden social y estatal, neutralizando la potencia creativa y diseminante que, a través de los estudiantes, se aloja en el centro de las relaciones de poder. El movimiento estudiantil de protesta de los años sesenta ha sido leído como un movimiento según su condición etaria y como paradigma biológico de los estados de inmadurez. En la lectura de Spanos la edad no es sólo un constructo social, es también un dispositivo al servicio del control y la neutralización de las fuerzas diseminadores del centro y de una orientación hacia la diferencia entendida no-romanamente. La disección binaria que los custodios del saber humanista hacen entre la madurez y la inmadurez para acallar y devolver al orden sociopolítico su estatus normativo es destruida por Spanos, no sólo por razones filosóficas, sino también porque este distingo ha servido para acallar y olvidar la violencia contra la población de Vietnam y para ocultar la política de guerra exterior de los Estados Unidos. En la visión humanista, la juventud es *naturalmente* rebelde y *oposicional*, una especie de enfermedad que el fármaco de los años de la madurez va a curar. Este dispositivo binario de la metafísica de la juventud encierra la resistencia en la

17. "The life of Students." *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*. Eds. Marcus Bullock y Michael W. Jennings. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. 39. Traducción mía.

18. Un análisis minucioso y fiel a la lectura que se orienta a la filosofía de la destrucción se encuentra en Galende, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago: Metales Pesados, 2010.

inmadurez y, así, devuelve la posibilidad de cualquier desborde a la estructura del orden. La importancia del movimiento de protesta estudiantil de la década de los sesenta y su capacidad para desarticular los mitos de la ideología dominante fueron controlados, precisamente, en virtud de este distingo etario. No se trata, para Spanos, de que la dialéctica madurez/inmadurez sea una oposición de conceptos más, por el contrario, la diferencia entre una etapa de inmadurez antes de la madurez permite generar políticas de control hacia los estudiantes y, por lo tanto, esta distinción biopolítica está en la base de todo el modelo humanista de la educación. Spanos cree que son los propios intelectuales e investigadores de la academia norteamericana los que apoyados en esta distinción binaria reinscriben el movimiento estudiantil en las ideologías que mistifican la pedagogía y la educación como envoltura de lo “que caracteriza al *antropo-logos* humanista y potencia el orden sociopolítico.”¹⁹

De esta forma, el inmaduro es un imberbe y un bárbaro que aún no ha sido civilizado en los patrones de la estructura normativa del orden sociopolítico. Por eso, el ensayo de Peter Sloterdijk que escribe como respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger es muy preciso cuando evoca el humanismo de postguerra. Sloterdijk dice que:

el humanismo como palabra y como asunto comporta siempre un término contra el que se endereza, pues supone el compromiso de rescatar al hombre de la barbarie. (...) Del credo del humanismo forma parte la convicción de que los hombres son “animales sometidos a influencia” y, que por ello, es imprescindible administrarles el tipo correcto de influencias. La etiqueta de humanismo recuerda –con falsa inocuidad– la batalla constante por el hombre, que se desarrolla como una lucha entre tendencias bestializadoras y amansadoras.²⁰

En la educación humanista, falsamente inocente como remarca Sloterdijk, para amansar al hombre hay que suponer el binarismo de la inmadurez/madurez que desoculta Spanos del humanismo postilustrado, mostrando con ello que la metafísica de la juventud, insiste, desde un binarismo capaz de reducir la protesta eliminando la resistencia al centro *civilizado* de las relaciones de poder. En Spanos, el pensamiento orientado hacia la emancipación de la *diferencia* trabaja en la urgencia de una destrucción del humanismo con el que la universidad norteamericana y sus campos de estudios producen y re-producen los aparatos ideológicos cómplices de la eliminación de la resistencia y de la promoción del centro como expansión “Americana”. Apelando a la dialéctica etaria del humanismo biológico, la investigación y

19. Spanos, William. *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo: el caso de la academia norteamericana*. Ibid. 370.

20. “Reglas para el parque humano. (Una respuesta a la Carta del humanismo de Heidegger).” *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2001. 201-2.

la reproducción de los saberes orientados al paradigma de identidad neutralizan las teorías que suponen liberar la multiplicidad de las fuerzas diseminantes de prácticas cotidianas de resistencia y destrucción de las relaciones de poder.

En los Estados Unidos, hacia la década de los ochenta, la resistencia y las protestas estudiantiles están controladas por las instituciones políticas y universitarias. En esta década las luchas por los derechos civiles y la pasión por los cambios sociales son rápidamente ahogados por la imposición del modelo neoliberal que asienta Ronald Reagan. Este modelo y sus aparatos policiales (la CIA y el FBI) operan criminalizando la oposición bajo la lógica de un nuevo McCarthismo organizado como operación massmediática y de estado policial. Al mismo tiempo, el modelo aceleró los ajustes de la episteme humanista subordinando la orientación a la diferencia al paradigma de las identidades colectivas como nuevo fármaco de una política de control que desde la universidad norteamericana funciona como un importante eje de la americanización de los sistemas de educación. Así, la episteme humanista de los años ochenta se convirtió en valiosa mercancía académica como garantía de un olvido mundializado de los movimientos de resistencia opositores. La academia norteamericana se convirtió en un eje importante de la garantía del olvido de la *oposición* y la protesta social contra la guerra de Vietnam. En años posteriores a la década de los ochenta, el gran artilugio del control y ol-

vido que permitió dejar intacta la política de guerra imperial de los Estados Unidos está atada a los dispositivos universitarios destinados a estetizar los conflictos sociales y reducirlos eficazmente a problemas de identidad y de Derechos Humanos.²¹ En la *Bildungsroman* del *antropos* humanista, la americanización encontró su fortificación ideológica para detener cualquier movimiento social que, orientado a la *diferencia*, se opusiera al avance civilizador de la globalización neoliberal. En la academia norteamericana, la derrota de la protesta social y la domesticación casi completa de los estudiantes en el interior del paradigma del *antropos* de las identidades políticas ha permitido darle continuidad a la reducción o control de saberes transgresivos a los centros imperiales. El discurso del *political correctness* y su reducción a políticas de reconocimiento identitario funciona como olvido de aquellas voces marginales que ocuparon las calles para oponerse a la guerra y a la condición imperial que, dentro y fuera de los Estados Unidos, desborda los agrupamientos de poder del centro-globo-imperial. En el adentro de la sociedad norteamericana la *oposicionalidad* del Movimiento de Chicanos, el Movimiento Social Negro, etc. tuvo la fuerza de desbordar el centro de las relaciones de poder, no porque quisieran

21. Un extraordinario análisis sobre la complicidad de los derechos humanos y la lógica imperial del capital transnacional se encuentra en Slaughter, Joseph R. *Human Rights, Inc. The World Novel, Narrative Form, and International Law*. New York: Fordham University Press, 2007.

ser reconocidos por la pigmentación de su piel o por su supuesta diferencia cultural con la “América blanca,” sino, más bien, porque su crítica a las estructuras de clase y a la apropiación desigual de las riquezas desestabilizaba la lógica de poder imperial de los EEUU. En otras palabras, el desbordamiento del centro se producía porque la orientación a la diferencia desestabilizaba los efectos discriminatorios y raciales producidos por la lógica acumulativa del capitalismo imperial y expansionista de Norteamérica. Estos movimientos, entre otros, representados en las icónicas figuras de Oscar Zeta Acosta,²² Malcom X, Martin Luther King y, por supuesto, la insigne figura de Angela Davis no levantaban demandas identitarias referidas a la tolerancia y el *political correctness*. El famoso discurso de Luther King “I have a dream” no era exactamente el sueño de la tolerancia cultural y el *political correctness*, sino el descentramiento de los centros de opresión y acumulación de riquezas en manos de poderosos capitalistas. Hoy, el temor a la des-territorialización que engendraba en los capitalistas la población negra y latina, especialmente chicana²³,

22. La historia de Oscar Zeta Acosta aún es una incógnita debido a que desapareció en 1974 y hasta hoy no se conoce su paradero. Sin embargo, dejó el legado de su lucha y también una importante novela titulada *The Revolt of the Cockroach People*. San Francisco: Straight Arrow Books, 1973. Su figura está representada en la película *Where The Buffalo Roam* (1980) dirigida por Art Linson.

23. La historia de la población chicana aún condensa la traza de la violencia imperial con la que en 1848 Estados Unidos usurpó con una guerra expan-

da cuenta de que la historia imperial del capitalismo norteamericano es algo que ocurre dentro y fuera de sus fronteras. El racismo abierto de los años sesenta no desapareció en los años del control de la protesta social, por el contrario, el racismo es lo que en la nueva versión sublimada del discurso de la tolerancia cultural cumple la función de movilizar el *antropos humanista*. Esta forma de “nuevo” racismo es un poderoso dispositivo biopolítico que funciona dentro de la academia norteamericana como tolerancia y rectitud política prefigurando el discurso antropológico de la izquierda cultural que domina prácticamente todos los departamentos de humanidades. En la actualidad esta izquierda anquilosada —y con una enorme capacidad globo-imperial de desplegar sus formatos de educación— encuentra problemas en la apropiación de figuras que resisten el oportunismo del liberalismo académico. Como líder social Malcom X, por ejemplo, cuestionó abiertamente la estructura económica del capitalismo de los Estados Unidos, condenó la matriz socioeconómica de la discriminación racial y comprendió que la autodefensa y la contra-violencia a la violencia de los centros de poder estatal es un derecho²⁴. Esta con-

sionista el territorio Mexicano. El expansionismo territorial comprendía toda la actual California, Nevada, Utha, casi la totalidad de Arizona, Nuevo México y Wyoming.

24. Además de la biografía de Malcom X (*Autobiography of Malcom X. As told to Alex Haley*. New York: A Ballantine Book, 1964), remito al lector a la obra maestra cinematográfica que narra la historia de esta

dición oposicional de la contra-violencia casi no tiene ninguna cabida en la pulcritud humanista y es excluida y rechazada por el culturalismo del *antropos* que promueve globo-imperialmente la academia norteamericana. En los años posteriores al 9/11 norteamericano la izquierda cultural-humanista, irreflexiva y carente de *oposicionalidad* a la compulsión imperial por el centro de articulación del poder, celebró el punto más alto del olvido de la masacre de Vietnam. Esta izquierda celebró sin ninguna duda la victoria presidencial de Barack Obama como triunfo del progreso multicultural de la sociedad norteamericana. Con esto, el olvido siguió en marcha y la denuncia anti-imperial, la agilidad de las fuerzas diseminantes del centro que Malcom X convocó y provocó como protesta social se distanciaron del perfil de Obama para asegurar la política imperial de guerra expansionista “post 9/11”. El discurso de Obama antes y después de su triunfo lectoral siempre estuvo preocupado por desentenderse completamente de una figura como la de Malcom X. En la academia norteamericana, sucedió desde mediados de los años setenta, exactamente lo mismo. Cornell West comenta que la apropiación de Martin Luther King es más fácil para los académicos de izquierda que la de Malcom X. Esto es comprensible debido a que es mucho más cómodo reducir la figura de Luther King a la filosofía del *political correctness*,

figura todavía inasimilable: *Malcom X*. Warner Bross, 1992.

que asimilar la radicalidad oposicional de Malcom X²⁵. Sin embargo, lo que, quizás, aún queda por descifrar del radicalismo sociopolítico y del rechazo del liberalismo académico hacia Malcom X es la intensidad con la que éste, desde el universalismo de un Islam no fundamentalista, fue capaz de desbordar el centro del poder del fundamentalismo de la Nación del Islam. Haciendo esto, Malcom X se volvió inapropiable para el centro imperial del *antropos* identitario de la política de rectitud política y de tolerancia cultural.

El fin humanista de la educación y la memoria de la protesta contra la guerra de Vietnam nos permite evocar aquí el reciente libro de Tariq Ali, *The Obama Syndrome: Surrender at Home, War Abroad*,²⁶ donde se sostiene que el logro de Obama es haber hecho que las resistencias al imperialismo de Estados Unidos se rindieran dentro del país para poder hacer la guerra en el exterior. La tesis de Ali no es extraña a quienes aún mantienen la idea de que Estados Unidos y sus aparatos ideológicos de Estado-imperial siguen funcionando como consolidación de la llamada “Pax Americana,” entendiendo por ésta la definición que Spanos ofrece para denunciar la intrínseca relación que hay entre el *antropos* humanista y el pro-

25. West, Cornell. “Malcom X and Black Rage.” *Teaching Malcom X*. Ed. Theresa Perry. New York y Londres: Routledge, 1996. 139-153.

26. Ali, Tariq. *The Obama Syndrome: Surrender at Home, War Abroad*. London, New York: 2009.

yecto de expansión neo-imperial.²⁷ De esta forma, “Pax Americana” funciona enmascarada en eufemísticos enunciados del discurso humanista y como diagrama de neocolonización cultural y militar.²⁸ Ali sostiene que la genialidad de Obama reside en ser una “máquina política” con mucho talento para hacer que los ciudadanos norteamericanos se rindan dentro de los Estados Unidos para hacer la guerra afuera. La Post-guerra fría ya no tiene al comunismo como nodo ideológico de expansión territorial y, así, el control de las fuerzas diseminantes no es necesariamente el comunismo. La guerra global contra el terrorismo que se hace en nombre de los valores humanistas más latos de la democracia liberal es el gran nicho de orientación a la identidad como exorcismo de cualquier otredad que descentre la romanitas de la “Pax Americana”. En otras palabras, el mito de Obama como condensación del sueño del liberalismo multicultural es la continuidad travestida del proyecto imperial²⁹ y, por lo tanto, la continuidad del apartheid social y de la violencia estructural del capitalismo glo-

27. Spanos, William. *Heidegger and Criticism: Retrieving the Cultural Politics of Destruction*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993. 10.

28. Remito al lector al trabajo documental en donde se narra visualmente la materialización de la “Pax Americana” como estrategia neo-imperial y de colonización del espacio global: *Pax Americana and the Weaponization of Space*. Dir. Denes Delestrac, 2009.

29. En una entrevista, Jacques Alan Miller sostiene que el triunfo de Obama está condicionado por la rostridad anndrógena que marcan sus facciones físicas: http://www.lacan.com/symptom/?page_id=43

bo-imperial. En este sentido, se puede decir que el libro de Ali está completamente contenido en los postulados filosóficos de la pedagogía destructiva de Spanos, la cual pasa por la destrucción de las condiciones de visibilidad del proyecto humanista en el que el racismo es sublimado pero no destruido por la protección que ofrecen los dispositivos de la *paideia* humanista. El racismo biopolítico funciona como el corazón dentro y fuera del imperialismo norteamericano. La supervisión y vigilancia a través del control de la educación organiza el gran panóptico de la “Pax Americana” en una especie de compulsión total de control de la heteronimia del planeta.

En efecto, el “caso de la universidad norteamericana” muestra que la multiplicidad de la vida es hoy producida en los establos de la sociedad disciplinar y de control. En la post-ilustración la vida de la universidad ya no se realiza en la forma de metáfora de luz y sombra, sino como metamorfosis kafkiana de éstas, es decir, como conversión de la experiencia en un puro órgano de super-visión que vigila los desvíos de la diferencia como alteridad y desborde de los centros de poder globo-imperial. A propósito del imperativo platónico que privilegia la percepción visual, Spanos nos dice: “la imaginación inclusiva (o irónica) de los poetas clásicos (o humanistas) —desde Virgilio a través de Dante y Donne, hasta T. S. Eliot— asume que la disparidad entre cosas y entre eventos en el mundo tempo-espacial se manifestará satisfactoriamente como un sistema

de correspondencias o mitos que armonizará con su visión supervisora.”³⁰ Es aquí en donde la visión supervisora arma su relación de plena correspondencia entre la diferencia que debe ser reducida a identidad y la posibilidad de que el fin de la educación humanista insemine un nuevo comienzo. Un comienzo que está, incluso, más allá de aquellas estructuras que marcharon y que hoy marchan en las ca-

lles; en otras palabras, un nuevo comienzo que destruya “el sentido y uso de la diferencia (...) determinado por la prioridad ontológica de la identidad.”³¹

30. Spanos, William. *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo: el caso de la academia norteamericana*. Ibid. 67.

31. Ibid. 65.

JOSEPH ROTH: EL Eco MISERABLE DE UNOS PASOS VACILANTES

Juan Francisco Yedra Aviña

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

La actualidad del pensamiento y obra del escritor austriaco Joseph Roth no se limita a ese contexto histórico y cultural tan caótico como resulta ser aquel de la primera mitad del siglo XX. En el año 2009 hemos recordado los primeros 70 años de su muerte y, con ellos, su vida y su entrega apasionada a ella por medio de la literatura. En estas líneas nos adentramos un poco en su pensamiento, en uno de los problemas que sigue siendo en nuestros días un debate abierto y vivo.

La actualidad del pensamiento y obra del escritor austriaco Joseph Roth no se limita a ese contexto histórico y cultural tan caótico como resulta ser aquel de la primera mitad del siglo XX. En el año 2009 hemos recordado los primeros 70 años de su muerte y, con ellos, su vida y su entrega apasionada a ella por medio de la literatura. En estas líneas nos adentramos un poco en su pensamiento, en uno de los problemas que sigue siendo en nuestros días un debate abierto y vivo. Dicho problema puede pensarse desde una de las preguntas que Roth planteaba a sus lectores: ‘¿Se han sentido alguna vez los escritores alemanes de origen judío –e incluso los escritores alemanes en general

–en su casa dentro del Reich alemán?’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 28) Con esta pregunta de Roth trae frente a sí un plexo remisional enorme con respecto a conceptos que, tanto en su pensamiento como en su obra, juegan un papel importante al igual que difuso. Joseph Roth no pretendía llevar a cabo teorizaciones estéticas, mucho menos filosóficas; él, en palabras de Magris, como nos recuerda Rafael García Alonso, ‘no se eleva al campo de las ideas’ (García, 1995, pág. 176). Sin embargo, la carga de éste campo en cada una de las obras de Roth nos obliga a dar un paso al interior de su pensamiento, al interior de ese plexo remisional que ya nos quedaba abierto con

la pregunta planteada en el contexto de *La Filial del Infierno en la Tierra*. ¿Por qué deberían los escritores alemanes sentirse en su casa dentro del Reich alemán? ¿A dónde apunta Roth al usar la expresión en-su-casa (*bei-sich*)? Estas preguntas sólo pueden encontrar respuesta en el claro de conceptos que, en la obra de Roth, no se limitan a su sentido habitual. Conceptos como patria, hogar, lenguaje y mundo no deben ser entendidos en el sentido cotidiano de los mismos. Comencemos por ver cómo la pregunta de Roth nos lleva a ellos.

Los escritores alemanes, puede suponerse, tienen, o deberían tener, una patria y un hogar, un lugar en el que pueden sentirse *como en su casa*. No es mi intención involucrarme con el contexto histórico, político o social de los escritores particulares que tiene presentes Roth al hacer sus afirmaciones. Éstas, tienen una relevancia mayor para nosotros y para nuestra propia época. Sin embargo, un elemento que es importante rescatar de ese contexto es el del destierro y la emigración. Así, tenemos aquello con lo que se enfrenta Roth junto con sus contemporáneos, es decir, ‘tanto a una literatura de la emigración como con una literatura desterrada’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 73) No son sólo los escritores alemanes los desterrados, ni sólo la *Stimmung* de la literatura la condición de emigrados de sus autores. La literatura *misma* es la desterrada. Sin embargo, el pensamiento rothiano no puede tener un concepto de *literatura* que se cierre a la mera creación artística; no, por lo

menos, sin involucrarnos más en dicho pensamiento. En éste, como bien apunta Johanna Landwehr: ‘just as the characters eventually discover the emptiness of the rituals, so, too, do the readers detect the void behind the aesthetic stratagems and are forced to confront their own role in the production of meaning.’ (Landwehr, 2003, pág. 406)

La literatura queda, pues, en el terreno del encuentro de la obra con el lector. Pero esto no es lo más importante aquí: la literatura está desterrada, no puede darse el encuentro necesario para la creación de sentido y, sin embargo, ‘hemos de reconocer que la única arma de que disponemos es la palabra’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 77). El escritor puede no encontrarse en la patria que lo vio nacer, pero ésta no es la patria a la que se refiere Roth. Para él, ‘La verdadera patria del escritor emigrado es la lengua en la que escribe. Y su libertad, la libertad de poder expresar lo que piensa.’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 145). Aquí está lo importante: *Nuestra patria es nuestra lengua*.

Con esto no queda sino apuntada la solución y la respuesta a las preguntas que nos planteábamos, ya que, el concepto de *lengua*, tampoco puede reducirse al de *idioma*. Pensemos en la traducción que se hace del concepto *Sprache* en el contexto heideggeriano, y tomemos esa traducción como la más apropiada en el contexto que aquí nos ocupa: la *lengua* de la que nos habla Roth es el *Habla* de la que nos habla Heidegger. Son bien conocidas por todos

las palabras de Heidegger que en éste sentido nos dan el punto de encuentro entre ambos pensadores: *el Habla es la morada del ser, es donde el hombre habita*. Pero, ¿cómo justificamos que, para Roth, el Habla abarque tanto como lo hace para Heidegger? Ya en el propio contexto filosófico, las palabras de Heidegger ‘El Habla habla’ (*die Sprache spricht*), se toman muchas veces por lo que Wittgenstein calificaba como sinsentido. Ésta misma afirmación puede tener su correlato en el pensamiento rothiano, en el cual, ‘Ninguna patria da a sus hijos tantos rasgos específicos y comunes como una época a los suyos’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 159), y en el que, ‘Nuestra época es nuestra patria’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 161). Ésta podría ser una reformulación de la idea heideggeriana, sin embargo, aunque resulte sumamente interesante abordar éste tema, en el presente caso nos llevaría a perder el hilo de lo que aquí se trata. Dejemos en claro, pues, que para Roth la patria es un hogar, que ese hogar es el Habla, o la lengua, y que la época es la patria, con lo cual, la relación del hombre con el Habla engulle la relación del hombre con su época.

Si retomamos aquí el concepto de época hegeliano, tendremos una visión más clara de lo que Roth nos está diciendo: ‘No en vano se habla de «espacios de tiempo», como si el espíritu humano buscara un término para denominar esas patrias que no están englobadas en un territorio, sino dentro de unos límites temporales.’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*,

2012, pág. 159) El *espíritu* humano, del que nos habla Roth, busca ese nombre para las patrias temporales, eso que Hegel nombró *espíritu de la época*, y que ahora estamos nombrando *Habla*.

Por otra parte, llevar esta analogía de un modo literal podría ocasionarnos aquí problemas. Por ejemplo, podría pensarse que habitamos en la época, en el habla, del mismo modo en que tenemos una nacionalidad: el espacio de nacimiento nos da nuestra nacionalidad, y con ella nuestra patria, y el tiempo de nacimiento nos da nuestra pertenencia a una época, y con ella a nuestra Habla. Esto es precisamente contrario al pensamiento de Roth. Él mismo se pregunta y responde: ‘¿Tener una patria? No se trata de eso. Sólo se tiene una patria cuando se la encuentra...’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 171) Esto es lo que podemos encontrar en su obra: la búsqueda de la patria. Un ejemplo claro, y que aquí nos sirve como texto base para la reflexión, es *El Espejo Ciego*:

Criaturas sin patria, caminaron en busca de un techo, de una casa para su amor. Recorrieron calles interminables y cuando pasaron por delante de un hotel se detuvieron los dos un momento y sin embargo siguieron su camino. (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 48)

El lenguaje mismo de la narración se encaja en el contenido de ella. Aquí está presente la labor del lector que ya nos mencionaba Magris: ‘Roth’s narrator discusses the readers’ role as an interpreter

of the narrative...’ (Landwehr, 2003, pág. 406) No se trata aquí del Roth narrador, sino del narrador de Roth, el creado por él. No es Roth haciendo teoría estética el que discute el papel del lector, es Roth en la creación artística misma; y aquí radica su genialidad. El narrador, en esas ocasiones impersonales que saltan del plano de la narración, nos da las pautas para la interpretación de la narración misma, de su contenido, de ese plexo remisional al que ya aludíamos.

‘Los escritores lo viven todo a través del lenguaje. No pueden sentir algo sin expresarlo.’ (Roth, *Fuga sin Fin*, 2003, pág. 30) La labor del lector, como intérprete de la narración, y el contenido mismo de la narración, es decir, la búsqueda de la patria, es el propio tormento de Roth. Pero a estas alturas debe ser claro que la patria que busca Roth no es aquella que le dio su nacionalidad, sino aquella época que debe encontrar. La literatura está desterrada, no de Alemania, sino de la época. Puede sonar algo paradójico que si la patria es la lengua, de donde esté desterrada la literatura sea de la lengua. Resulta no tan paradójico si nos avocamos al concepto de lengua y de literatura que *en passant* aquí hemos esbozado.

Se trata, pues, de un Roth errante, desterrado de la época, aunque resulte difícil de creer después de ver las similitudes entre su pensamiento más profundo y los pensadores contemporáneos, es decir, que comparten el mismo espíritu de la época. Quede dicho de paso que ese espíritu de la época consiste en colocarse en el umbral

de la época misma, es decir, tomar conciencia de una escisión entre el mundo y el no-mundo, así como tomar conciencia de esa presencia abrumadora del lenguaje como algo más que herramienta descriptiva. Roth es escritor y, sí se me permite, poeta; no es filósofo, pero en sus intuiciones está a la par, en cuanto a lo sugerente de sus palabras, de los más importantes filósofos contemporáneos a él.

Permítaseme aclarar, a modo de concretización de lo que se ha venido diciendo, en qué consiste ese espíritu de la época que se muestra en la obra de Roth con una claridad encomiable. Justo ahora decía que el espíritu de la época, en Roth, consiste en colocarse en el umbral de la época, y en tomar conciencia de la escisión entre el mundo y el no-mundo. No se me acuse de estar utilizando un concepto ajeno al ámbito literario. Dicho concepto tiene su origen en el propio pensamiento de Roth: ‘Frente a la indiferencia del mundo, las atrocidades del *no-mundo* son una minucia.’ (Roth, *La Filial del Infierno en la Tierra*, 2012, pág. 144) Sin embargo esto no aclara qué es lo que entiende Roth por no-mundo. El no-mundo es lo que se *anuncia* a sí mismo como mundo, pero que en el fondo no se *muestra* como tal, es el mundo dominante, impuesto, *extraño*. Ante la falta del reconocimiento del hombre en el mundo, en ese lugar que debería hacerlo sentir como-en-casa (*bei-sich*), surge el sentimiento de desarraigo, el hombre se encuentra en esa *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) de la que hablaba Heidegger:

En ese momento habría que saber de una casa en la que uno pudiera meterse, una casa protectora con un lujoso portal, que nos recibiera maternalmente y nos diera de comer y nos consolara y ahuyentara de nuestro corazón el miedo que sentimos, como lo hace el imponente portero con los intrusos no autorizados. (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 9)

Esta ansia del hogar, de la patria, es el *leitmotiv* que traza Roth para las acciones de sus personajes, es lo que antecede a la errancia, y es lo que lleva a la *huida*. Pero antes de llegar a estos temas, conviene regresar a las palabras de Roth que nos aclaran el modo en que él entiende la distinción entre mundo y no-mundo. ‘Creo que, entre la tortura de soportar la realidad —esas categorías falsas, conceptos sin alma, esquemas vacíos— y el deseo de vivir en una irrealidad que se reconoce como tal, no hay elección.’ (Roth, *Fuga sin Fin*, 2003, pág. 160) Los conceptos han cambiado, ya no nos habla aquí de mundo, sino de *realidad*. La realidad, es decir, *esas categorías falsas, conceptos sin alma y esquemas vacíos*, equivale al concepto de no-mundo, esto es, a aquel en el que ocurren aquellas, ya mencionadas, atrocidades. Siguiendo esta línea, el mundo equivaldría a la *irrealidad que se reconoce como tal*, es decir, aquel hogar, aquella patria que se busca, pero que se reconoce como ausente y, más aun, como inalcanzable. Ésta es la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) de Roth y sus personajes. Un claro ejemplo de esto es, nuevamente, la pequeña Fini, protagonista de *El Espejo Ciego*: ‘Ante ella los días por ve-

nir estaban vacíos, sin temor, sin esperanza, como habitaciones sin amueblar. No podían ofrecer nada, tan sólo el eco miserable de unos pasos vacilantes.’ (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 75)

En este punto conviene hacer una pausa y hablar del motivo por el cual *El Espejo Ciego* es la obra de Roth que nos sirve de guía. Como es bien sabido, los personajes de Roth, o mejor dicho, los protagonistas de Roth, son siempre hombres: sus errantes son masculinos. Rafael García Alonso, en un ensayo sobre la obra de Roth, apunta que: ‘Resulta destacable que, en la novela de Roth, *la errancia es siempre un rasgo masculino*. Las mujeres que aparecen en su obra son siempre rígidas o ambiciosas.’ (García, 1995, pág. 204) Ésta no es enteramente la opinión que quisiera sostener aquí; antes bien, cabe explicar por qué Fini es un ejemplo paradigmático del errante rothiano. La novela va desde las experiencias de una adolescente hasta su muerte como adulta. En el transcurso de la narración podemos ver, al igual que en otras de las novelas de Roth, como por ejemplo *La Leyenda del Santo Bebedor*, la disposición afectiva del personaje principal. Fini se encuentra en todo momento al margen del no-mundo. Como todo adolescente, se encuentra en el umbral de la realidad, siempre con un pie en ella y el otro en la irrealidad. Pero esto no es lo que hace de Fini una errante, antes bien, durante buena parte de la novela, ella se encuentra en la búsqueda del hogar y la patria, esa *Stimmung* tan enteramente rothiana. La diferencia entre

ella y, digamos, un Andreas Kartak, no es tan abismal. Errantes como éste último, aparecen en la obra de Roth como enteramente *arrojados*, su pasado es el recuerdo de esa búsqueda esperanzada de la patria, y su presente, la búsqueda desesperanzada, la errancia que ya puede ser considerada propiamente como permanente huída. Por el contrario, el relato de Fini comienza con una errante en potencia, esto es, no se encuentra arrojada al no-mundo, sino que se nos relata su paso de persona a errante e, incluso más adelante, como debatiéndose entre la errancia y la huída, que llega a dar el paso hacia la conciencia de la escisión entre el mundo y el no-mundo, pero que de manera fortuita, *milagrosa*, regresa una y otra vez a considerar al no-mundo como mundo, es decir, a olvidar la radical diferencia entre ambos. Incluso ya al final de la novela se nos dice: 'Fini, la infeliz, estaba muerta, felizmente resucitada en el mundo de Rabold.' (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 93) Esto pasa justo después de que creemos que es lícito considerar a Fini como una errante. Lo rescatable de esto, es que Fini es una radiografía fiel de los errantes masculinos de Roth. Se podría hacer, incluso, una topología de la errancia, se podría trazar un esquema en el cual se apuntaran claramente las etapas de la conversión de un hombre cualquiera en un errante, y del paso de la errancia a la huída, es decir, de la transformación de un errante en una mera *huída* que no tiene ya un lugar de la experiencia, es decir, un sujeto que se

considere como tal, con una voluntad independiente de sus circunstancias.

El errante no escapa nunca al olvido de la dicotomía *mundo/no-mundo*. La presencia del milagro en la obra de Roth es clave para ver de qué modo los errantes se encuentran saltando de la errancia a la huída. Los personajes de Roth se dejan llevar, se dejan mover, se dejan incluso pisotear y asesinar, sin embargo, y esto es lo importante, no *se dejan* determinar. De lo contrario, éstos serían '«...autómatas sin rostro...» como dijo Karl Kraus.' (García, 1995, pág. 179) Con respecto a esto me permitiré despachar el asunto haciendo referencia a las palabras de Martin Seel que, en su ensayo titulado *Sich bestimmen lassen* (*Dejarse determinar*), nos dicen:

Pues nosotros podemos reclamar o defender la autodeterminación –en contextos personales, morales o políticos– sólo si le podemos atribuir una realidad en principio *alcanzable*. Es, pues, muy importante pensar la posibilidad de la autodeterminación de tal manera que se pueda comprender como una *posible realidad* de nuestra vida. (Seel, 2010, pág. 60)

Queda, pues, claro, que no podemos decir que los errantes de Roth se dejen determinar, ya que son conscientes de lo inútil de la huída, son errantes porque buscan una patria que de antemano reconocen como inalcanzable. A diferencia de estos, Fini, por momentos, y únicamente por momentos, cree ver en la huída una esperanza. Ella es lo que podríamos llamar un *protoerrante*.

En cierto momento clave de la novela se nos dice de Fini que:

Le pareció como si aquella mujer hermosa y delicada fuera ella misma y como si su estrecho sendero entre interminables praderas verdes fuera, a pesar de su feracidad, triste, con toda la melancolía de lo que florece en vano. (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 40)

No es necesario ahondar mucho en las metáforas que aquí emplea Roth. Las *interminables* praderas bien pueden ser la *interminable* errancia, y la melancolía de lo que florece en *vano*, el reconocimiento de la propia condición de la vida en el no-mundo, es decir, el *insentido* de la vida misma. Vemos que Fini reconoce el sentido del mundo del propio Roth y, muchas veces, actúa como un verdadero errante. Pero ella sólo puede alcanzar la comprensión de dicho sentido a través del propio mundo y el no-mundo, es decir, sólo a través del reconocimiento de la condición propia en la imagen que de ella proyectan el mundo y el no-mundo. No es meramente fortuito el título de la novela, *el espejo ciego* no es tanto una metáfora del crecimiento personal que se puede tener cuando uno puede examinarse a sí mismo, es más bien una metáfora de cómo nos conocemos a través del mundo, cómo llegamos a vernos en su espejo que debería ser un espejo

hogareño, cálido, maternal, pero que es un espejo ciego, un espejo extraño. Buscamos la patria y nos topamos bruscamente con el abandono. Buscamos al mundo y nos topamos desconsoladoramente con el no-mundo. Buscamos alcanzar el cielo y nos caemos al agua. Éste es el fin de la pequeña Fini, el peso de la errancia no lo pudo soportar: ‘Nadie supo que quiso ir al cielo y se cayó al agua. Se estrelló contra las blandas escaleras de unas nubes doradas y de color púrpura.’ (Roth, *El Espejo ciego*, 2005, pág. 40)

Bibliografía

- GARCÍA, R. (1995). *Ensayos sobre Literatura filosófica*. Madrid: Siglo XXI.
- LANDWEHR, J. (2003). Modernist Aesthetics in Joseph Roth's "Radetzkymarsch": The crisis of Meaning and the Role of the Reader. 76.
- ROTH, J. (2003). *Fuga sin Fin*. Madrid: Acantilado.
- ROTH, J. (2005). *El Espejo ciego*. Madrid: Acantilado.
- ROTH, J. (2012). *La Filial del Infierno en la Tierra*. Barcelona: Acantilado.
- SEEL, M. (2010). *El Balance de la Autonomía*. Barcelona: Anthropos.

Juan Francisco Yedra Aviña

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
yedra@icloud.com

v

EL LIMBO, LA GULA Y LA DESMESURA

LOS TRES CÍRCULOS DE LA BIBLIOTECA PERSONAL DE HOMERO ARIDJIS

Laurence Pagacz

Université Catholique de Louvain

RESUMEN

Las líneas que siguen pretenden ser para el lector una inmersión en aguas profundas, a saber, en la biblioteca personal de Homero Aridjis (Contepec, Michoacán, 1940). El objetivo de este estudio es presentar, a través de la metáfora del infierno dantesco que tiene una importancia particular en la obra del autor, algunas tendencias generales de la relación entre la biblioteca aridjiana y su producción artística; conforme a la concepción de Yves Peyré, para quien los libros de una biblioteca “indican una dirección de vida y de obra”.

“Amo el arte de hoy porque amo antes que
nada la luz.
Y todos los hombres aman antes que nada la
luz: ellos han inventado el fuego.”

Guillaume Apollinaire, *Los pintores cubistas. Meditaciones estéticas*, 1913
Cita apuntada por Homero Aridjis.

Las líneas que siguen pretenden ser para el lector una inmersión en aguas profundas, a saber, en la biblioteca personal de Homero Aridjis (Contepec, Michoacán, 1940). El objetivo de este estudio es presentar, a través de la metáfora del infierno dantesco que tiene una importancia particular en la obra del autor, algunas tendencias generales de la rela-

ción entre la biblioteca aridjiana y su producción artística; conforme a la concepción de Yves Peyré, para quien los libros de una biblioteca “indican una dirección de vida y de obra”¹.

La biblioteca personal de un autor es su laboratorio de creación, la matriz íntima a la que apenas tienen acceso los familiares. La biblioteca tiene la función principal de constituir la *memoria* de eventos, lecturas, viajes... En el caso de Aridjis, esta función toma todo su sentido, ya que su obra entera parece repetir que el fin de la

1. Peyré, Yves. “L’écrivain et sa bibliothèque”. *Bulletin des Bibliothèques de France* 6 (2002): s.p. En : <http://bbf.enssib.fr/> (consulta 21/08/2013). La traducción es mía.

humanidad radica en el olvido de su pasado, y ello empieza por las políticas que aniquilan toda iniciativa cultural y educativa. Allí entonces, encerrada celosamente entre cuatro paredes, está la memoria de Aridjis: del Aridjis autor, poeta, padre de familia, diplomático, trotamundos, amigo, lector, joven, mayor, así como de la familia: su esposa y gran lectora Betty y su hija Chloe –también escritora, aunque de lengua inglesa–. Es esta memoria, bajo forma de 8000 obras, que estudié durante los meses de julio y agosto de 2013 enterrada en la casa de las Lomas, vigilada cariñosamente por Lincoln, el pastor alemán que come zanahorias.

Un infierno dantesco

Como toda investigación, ésta empezó por tanteos antes de encontrar cierta regularidad. Trabajaba por la mañana, al mismo tiempo que el autor en su estudio, durante cuatro horas, casi todos los días de los meses de julio y agosto de 2013. Abría cada libro; si no había ninguna huella de lectura, apuntaba el autor y el título, para ahorrar tiempo; de lo contrario, apuntaba la referencia completa y fotografiaba las páginas marcadas por el pasaje del escritor-lector. Por “marcas”, entiendo las dedicatorias autógrafas, los apuntes del lector, las marcas del autor (cruces, subrayados horizontales o verticales...), las páginas dobladas y las separadas por algún tipo de separador (hoja de planta, papel higiénico, papel, solapa...). Así llegué al número impresionante de 10 000 fotos

recopiladas en centenas de archivos. La obra más anotada es *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, porque Aridjis tuvo que preparar una clase sobre este libro, y las obras menos anotadas constan sólo de un punto en alguna parte.

Intenté investigar de la manera más razonable, pero el panorama cambió. Al parecer, la latinidad mexicana colapsó, de alguna manera, la racionalidad europea, o será que la biblioteca aridjiana es un reflejo de la Ciudad del Caos. Sin embargo, me consoló que la Biblia nos enseñara que de las tinieblas nace la luz; la ciencia, que del caos nace la creación; Jodorowsky, en deliciosas palabras, que “la poesía es el excremento luminoso de un sapo que se tragó a una luciérnaga”².

Espacialmente, la biblioteca de Homero Aridjis –mejor dicho, de la familia Aridjis– es ubicua, con una clasificación más o menos azarosa. Elegí usar la metáfora dantesca del infierno para describirla, aunque sólo conste de tres círculos (planta baja, primera planta y segunda planta) y que su forma de embudo apunte hacia el cielo y no hacia el centro de la tierra. El infierno hace eco a la propia actitud del autor: como muchos grandes lectores³, Homero Aridjis está desesperado por su

2. Jodorowsky, Alejandro. *Poesía sin fin*. Barcelona: Huacanamo, 2001.

3. Waty, Bérénice. “Auto-biblio-graphies: voir et lire le lecteur. Typologie exploratoire de bibliothèques conçues comme des “autoportraits” de grands lecteurs”. *Conserveries mémorielles* 5 (2008): s.p. En <<<http://cm.revues.org/120>>> (consulta 21/08/2013).

biblioteca. Sueña con un espacio enorme donde podría, por fin, colocar *todos* sus libros a su aire (muchos están empacados aún, por los múltiples viajes y la falta de espacio) y ordenarlos más sistemáticamente por zona (literatura rusa, francesa...) o por género (libros históricos, de arte...). El infierno dantesco es también una de las lecturas que lo acompañó a lo largo de los años⁴.

La planta baja: el Limbo

La planta baja está dispuesta como el Limbo del infierno de Dante: un lugar suspendido, ni bueno ni malo. En efecto, las bibliotecas de la planta baja son una vitrina; conforman la imagen que el autor quiere transmitir al visitante. En este aspecto, están suspendidas entre lo artificial y lo natural, entre la realidad y la ficción, en la medida en que parecen más “trabajadas” para dar al visitante cierta imagen de escritor. Funcionan según uno de los principios de base de organización de una biblioteca: la integración al entorno –el otro es la superposición anárquica⁵–; casi se ven como decoración, no sólo por la clasificación bastante ordenada de los libros, sino también por la presencia de diver-

sos objetos entre los libros (juguetes de colección, estatuillas, fotos...).

En el salón, un largo mueble presenta 1300 obras literarias del mundo entero: se trata de colecciones de los esenciales de la literatura y la filosofía mundial (alemana, rusa, francesa –en la prestigiosa colección *La Pléiade*, por ejemplo–, española, hispanoamericana) abarcando un periodo amplio, de la Antigüedad a la primera mitad del s. xx. Allí se pueden ver las tres lenguas de lectura del escritor –español, francés e inglés– y su cosmopolitismo. Esas obras las leyó el escritor en su tiempo pero por su ubicación, lejos del estudio, se puede deducir que ya no los consulta. También colocó allí sus propios libros en las diferentes traducciones: primero la poesía –lo que corresponde a su autodesignación como poeta–, después las novelas históricas –para las cuales recibió varios premios–, luego las novelas y su ensayo sobre el apocalipsis, y por fin las actas de los festivales que organizó en Morelia en 1981 y 1987. Un dato interesante es que la crítica *sobre* su obra –tesis, tesinas, artículos en revistas, monografías, ensayos...– no se queda a la vista de todos, sino en una estantería de la primera planta.

En un rincón cerca del piano, unas estanterías abandonadas pliegan bajo el peso de libros de historia. Es el único lugar del Limbo que no está ordenado, porque no es realmente accesible al visitante.

En el pasillo que reúne el salón y el comedor, las estanterías acogen obras literarias en inglés y sobrantes de las últimas obras de Aridjis. El mismo comentario se

4. En muchas entrevistas otorgadas entre 2012 y 2013, Aridjis alude explícitamente a Dante como inspiración constante. En una entrevista otorgada el 11 de julio de 2013, el autor se refiere a su penúltima novela, *Los perros del fin del mundo* (2012), en términos dantescos: “Ciudad Juárez es un Infierno sin Paraíso.”

5. Waty, Bérénice. *Art. cit.*

puede hacer para estos libros como para los del salón.

Las estanterías del comedor sostienen enormes libros de arte y catálogos de exposiciones, que son una prueba más del proyecto artístico del autor, que consiste en “elevar” el arte precolombino a escala del arte clásico europeo y fusionar las dos tradiciones. De nuevo, se advierte el interés por todos los periodos de la historia del arte y todas las procedencias, menos África. El mueble con llave del mismo lugar encierra los libros más valiosos del autor (entre otros, uno que lleva la firma de un Borges ciego; pero también libros de anticuarios). En fin, el baúl que los Aridjis abrieron para mí después de más de quince años de aletargamiento contiene las primeras ediciones de las obras de Homero, así como revistas en las que colaboró en los años 60 (*Diálogos* de Ramón Xirau, por ejemplo, de la que Aridjis dirigió algunos números).

La imagen que se forja el visitante es la de una *biblioteca-museo*, decorada por varios cuadros y objetos de gran calidad artística, a la vez muy mexicana y cosmopolita. Sin embargo, esta imagen es pulcra: nada deja que se noten las obsesiones personales del autor.

La primera planta: la Gula

La Gula podría caracterizar al segundo círculo de la biblioteca aridjiana, por su organización anárquica y voraz, así como por la vigilancia de Lincoln, el Cerbero de la biblioteca.

La planta baja, la vitrina para el numeroso público que visita al autor, se compone de varias bibliotecas ordenadas y con un patrón de clasificación bastante claro, por zona (literatura francesa, rusa, alemana...). En cambio, las estanterías de la primera planta presentan mucho más desorden y anarquía: los libros se disputan el espacio, se pegan en doble fila o encima de los demás; las cajas de documentos estorban el paso y se vuelven muebles temporales; la decoración, con base en el arte popular mexicano, se multiplica y esconde los títulos. Ya no se puede encontrar una clasificación rigurosa, lo que demuestra que esos libros no se usan con regularidad, pero sí una división bastante clara entre una masa de libros cuya mayoría son regalos de escritores y poetas con quienes se cruzó Aridjis –por lo tanto, pertenecen a la época contemporánea– y unos libros especializados que Aridjis usó en sus diferentes investigaciones previas a la escritura de una novela; se trata sobre todo de la historia de México (diarios, crónicas, testimonios, ensayos...), para la redacción de *Memorias del Nuevo Mundo* (1988).

Otra faceta de la gula –la acumulación– linda con la avaricia por lo recelosa: en la recámara del autor se guarda celosamente lo que Waty llama “el panteón de los libros electos”⁶ para designar los fondos íntimos. En efecto, entre esos libros “sagrados” están los siguientes: los que el autor siempre lleva con él de viaje –se trata de las *Obras completas* de San Juan de la Cruz

6. *Ibíd.* La traducción es mía.

en la edición Seneca, que rebosa de fotos de familiares y de hojas de plantas– y los dedicados por sus autores fetiches (Borges, Paz, Grass, Michaux), con quienes mantuvo una larga relación de amistad.

*El estudio de la segunda planta:
la Desmesura*

El caos se vuelve más palpable en el núcleo de la creación del autor, es decir, en su estudio, donde el nivel de concentración del escritor se asimila a hacer “rodar pesos con el pecho”⁷. El estudio está marcado, como el cuarto círculo de Dante, por la desmesura, que puede tomar el aspecto de la avaricia o de la prodigalidad. El espacio del estudio está caracterizado por la avaricia, ya que está confinado en lo más alto de la casa: a él se accede por una escalera de caracol, únicamente por un tiempo reducido durante las pocas horas en las que el autor no está presente, y bajo la vigilancia de su esposa. Pero una vez dentro, el estudio está definido por la prodigalidad, ya que el autor trabaja allí varias horas al día (entre 6 y 8) y los múltiples libros se encuentran amontonados y abiertos por todas partes: las estanterías, el sofá, el escritorio, el suelo... Estos libros rodean al escritor en su trabajo creativo cotidiano. Son, pues, sumamente importantes. Se trata de lo que podríamos llamar los “libros de formación”: lo formaron como escritor y lo siguen acompa-

ñando en su trabajo cotidiano de creación. El eclecticismo de épocas, de lenguas, de autores y de temas que caracteriza al resto de la biblioteca es aún más evidente en esta sección, con la particularidad que las obras claves (Ovidio, Biblia, Hesíodo, filósofos presocráticos...) se hallan en varias ediciones y varias lenguas.

**En el Limbo:
la biblioteca sobre el arte**

Lo fascinante de la biblioteca de Aridjis –y creo, de todo autor–, es que no se encuentra lo que se piensa encontrar. A la lectura de la obra completa de Aridjis, cualquiera puede fabricarse una imagen de sus relaciones literarias a partir de las citas introductorias que el autor afecciona particularmente, de las referencias temáticas que coordinan su obra –apocalipsis, ecología, invisibilidad, doble, máscara...⁸ –, de su universo literario y de su trayectoria como autor. Esta imagen es la de una ciudad apocalíptica rodeada de naturaleza, ciudad dentro de la cual se repiten las

7. Alighieri, Dante. *Divina comedia. El infierno*. Canto VII, v. 27.

8. Ver los trabajos de Giuseppe Bellini (*I tempi dell'Apocalisse. L'opera di Homero Aridjis*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche-Bulzoni Editore, 2013), Niall Binns (“Nostalgia y militancia en Homero Aridjis: la escritura en un mundo poluto”. *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana*. Zaragoza: P.U. de Zaragoza, 2004), Laurence Pagacz (“Apocalypse écologique dans le roman du xx^e siècle: *Ravage* de Barjavel et *La leyenda de los soles* de Aridjis”. *Raison publique* 17 (2013): 47-63) y Thomas Stauder (ed.) (*La luz queda en el aire: estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt-am-Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2005).

escenas más violentas y más tiernas del ser humano, a la manera del *theatrum mundi* de Calderón. Así, el autor recopila las angustias apocalípticas mezcladas con sus esperanzas ecologistas, su gusto por dibujar mundos cerrados en los que abundan los motivos y personajes grotescos, de los cuales es preciso salir para (sobre)vivir.

La indagación en su biblioteca permite forjarse otra imagen, o más bien completarla. El eclecticismo de las lecturas de Aridjis es impresionante, tanto en temas como en países, ediciones, personalidades y/o amistades —que le firmaron sus libros—. Lo dice el autor mismo: a partir del accidente al origen de su vocación de escritor⁹, leyó todo lo que le cayó entre las manos, sin prejuicios ni distinción, y leyó mucho, porque tiene el don de la lectura rápida. La presencia repetitiva de la filosofía, por ejemplo, no se encuentra como tal en las obras del autor, y en particular la filosofía asiática, que sin embargo tuvo una importancia personal en su vida. Otro ejemplo, los temas esotéricos, recopilados en parte en su libro *Los invisibles* (2012) con los Rosacruces y la invisibilidad, ocupan cierta parte del panorama literario.

La biblioteca sobre el arte, en la medida en que forma un conjunto delimitado espacial y genéricamente, servirá de ejemplo representativo de la biblioteca en su conjunto. No es de sorpren-

der que Aridjis parezca haberle tenido más cuidado al arte que a la literatura. Constantemente comentó que si no hubiera sido escritor, hubiera sido pintor. De allí, los libros de *historia* del arte, *técnicas* del arte, *símbolos* en el arte, etc. Recuerda muy bien a su tío que trabajó de pintor de exvotos en la Ciudad de México; su mamá pintó; dos de sus sobrinos pintan. Siempre tuvo una atracción particular por el poder de la imagen; seguro lo inició el cine que tenía su padre en el pueblo de su infancia. El cine tiene ambas ventajas: el tratamiento de la imagen y un gran poder de narración que permite recrear un mundo, un ambiente, tal como busca Aridjis en su narrativa. El recuerdo de este cine atraviesa toda su poesía hasta el último poemario, *Diario de sueños* (2011), del que extraigo el siguiente poema:

CINE APOLO

Que alguien abra las puertas del Cine Apolo
para que los niños pobres pasen a ver al niño
gordo de Norteamérica comiéndose el pan del mundo.

En las butacas negras se sientan fantasmas vivos
bebiendo las imágenes del olvido
en la pantalla vacía de la vida.

Desde la penumbra un Huitzilopochtli de oro
mira a los gobernantes del México moderno
llenarse los bolsillos con corazones humanos.

La película de estreno es “La ruta del desierto”.
Las actrices son jóvenes rurales esperando
de madrugada los camiones de la muerte.

Perros ferales las hallarán tiradas en basureros
con los pechos arrancados a dentelladas
y los zapatos negros del espanto puestos.

9. Cf. Pagacz, Laurence. “«El mito del fin es también el mito de la vida.» Entrevista con Homero Aridjis”. *Tête-à-Tête* 4 (2012). En <<<http://revueteatete.files.wordpress.com/2013/03/aridjis.pdf>>>.

Acabada la función, la muerte proyccionista abandonará la cabina donde se proyecta la película de mi vida sobre una sábana colgada de una pared en ruinas.

Padre, abro las puertas del cine Apolo para ver al niño gordo de Norteamérica comiéndose el pan del mundo y sólo encuentro a un Huitzilopochtli con dientes de oro.

En este poema, cada estrofa concentra uno de los temas recurrentes —o una de las obsesiones— del autor: la niñez; el espanto ante lo que él llama las “políticas del olvido” que consisten en borrar el pasado para que la gente se convierta en fantasmas y peleles; el regreso de los dioses sanguinarios bajo forma de sicarios y políticos corruptos; la necesidad de justicia social; la mujer; el apocalipsis y la ruina; la síntesis del mundo occidental y del mundo prehispánico.

La fuerza de la imagen, Aridjis la alcanzó por la poesía, el arte más cercano a la pintura. Y para escribir sus novelas, necesita *ver*, estar en los lugares por donde pasará su personaje; a veces su escritura es una sucesión de imágenes, cuando no es un mural como sucede en *El último Adán* (1982) o en *Playa nudista* (1982). Necesita *ver* y *hacer ver* a través de las palabras; de allí el ejercicio riguroso de documentación; estudiar los planos de la ciudad, los detalles cotidianos de épocas remotas para asegurarse por dónde se mueven sus personajes. La arquitectura y el arte lo ayudaron a visualizar. Considera que de Flandes nunca surgió un gran escritor, porque fueron los grandes pintores que narraban, a través de sus pinturas. Aridjis narra como si pintara.

El primer rasgo que caracteriza la biblioteca de arte es, como ya se ha dicho, su eclecticismo. Los libros se recolectaron a través del mundo, durante los múltiples viajes de la pareja, después, la familia Aridjis. Los catálogos de exposiciones, así como los folletos de monumentos importantes que se regalan a los turistas, son una buena muestra de sus múltiples movimientos en el planeta: México, Argentina, Estados Unidos, Francia, Bélgica, Alemania, España, Reino Unido, Países Bajos... La vida de Aridjis se caracterizó por el movimiento: el traslado a la Ciudad de México a los 17 años, a Nueva York a los 24, a Países Bajos a los 26, a Michoacán a los 40, a París a los 67, para citar sólo los movimientos laborales. Sus propios personajes literarios, si no dan la vuelta al mundo, andan, caminan, se mueven, casi yerran. Por ejemplo, en el díptico apocalíptico de Aridjis —*La leyenda de los soles* (1993) y *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996)— los protagonistas siempre se están desplazando a pie en una réplica futurista de la Ciudad de México como si se tratara de un laberinto del que no se puede salir¹⁰.

Aridjis se interesa por todos los lugares del mundo —Europa, América, Asia y Próximo-Oriente— excepto por África negra, que está completamente ausente,

10. Cf. Pagacz, Laurence. “México D.F., ciudad-laberinto en ¿En quién piensas cuando haces el amor? de Homero Aridjis”. Eds. María Teresa Navarrete Navarrete y Miguel Soler Gallo. *Del lado de acá. Estudios literarios hispanoamericanos*. Roma: Aracne, 2013. 307-316.

porque, según el autor, no estaba de moda y no llegaba hasta México. El arte y la literatura de Extremo-Oriente, en cambio, son objeto de cierta atracción pero no aparecen tal como cual en la obra literaria.

A la pluralidad de espacios responde la pluralidad de épocas, ya que las obras abarcan todos los periodos, de la Antigüedad al siglo XX, aunque éste sea menos representado. Por ejemplo, faltan los grandes pintores españoles del siglo pasado: Picasso, Dalí, Miró... Le atraen las épocas pretéritas, sobre todo la Edad Media, sus tapicerías y sus manuscritos, pero también el Renacimiento, lo barroco, lo gótico, lo prehispánico, lo griego antiguo... La variedad de artistas recurrentes¹¹ es amplia y se mezcla al arte indígena, como fue siempre la preocupación de Homero Aridjis, que se autodesigna como “el hijo de dos mitologías, la mexicana y la griega”¹².

Una rareza bibliófila es que los libros sobre el ajedrez se encuentran en medio de los libros de arte. Esto se explica por

11. Para cada artista posee, por lo menos, dos libros o más. Tal es el caso de: Goya, Bruegel, Giorgione, Bosch, Dürer, Manilla, Posada, (notamos hasta aquí que la lista se compone de pintores y grabadores calificados de “grotescos”), Rubens, Vermeer, Klee, Alechinsky, Michaux, Piero Della Francesca, Piranesi, Van Eyck, Bonnard, Matisse, Blake, Red Grooms, Tamayo, Toledo, Roger Von Gunten, Hermenegildo Bustos, Leonora Carrington, Diego Rivera, José María Velasco, Rembrandt, Constant, Tiziano, Michelangelo, Da Vinci, Botticelli, Hiroshige, Hogarth, Monet, Cézanne.

12. En una entrevista otorgada por el autor el 14 de junio de 2012.

la historia personal del autor, que siempre asoció el ajedrez y la literatura. Primero, después de su accidente, pasó de futbolista a lector y jugador de ajedrez; luego, con Juan José Arreola, compartió su afición por el ajedrez. En realidad, la entrada de Homero Aridjis en la literatura se hizo por el ajedrez, ya que la primera vez que acudió al taller de Arreola, oyó que el maestro le proponía a otro escritor jugar ajedrez en su casa. Aridjis se lo propuso también y así empezó su relación de amistad con Arreola, que solía recitar versos de López Velarde mientras jugaba. Incluso Arreola quiso hacer de Aridjis un campeón profesional de ajedrez –porque “a México no le faltan poetas, pero sí un maestro de ajedrez”¹³–. Aridjis consagró un poemario entero a este cruce, *Ajedrez-Navegaciones* (1969).

También le interesa, por supuesto, la relación con la naturaleza. Para él, la naturaleza es muy estética: se interesa por la pintura de paisaje (el poemario *Los espacios azules* (1969), por ejemplo, trata de los diferentes azules utilizados para los cielos en las pinturas según las diferentes culturas; su próximo poemario, *Del cielo y sus maravillas. De la tierra y sus miserias* (previsto para octubre de 2013), se compone de poemas inspirados de algunas pinturas específicas) y por los espacios urbanos que retratan la vida cotidiana (la pintura flamenca es una buena muestra de esta tendencia).

13. En una entrevista otorgada por el autor el 18 de septiembre de 2012.

El infierno aridjiano: preliminares

La forma esparcida y fragmentada de la biblioteca de Homero Aridjis corresponde a su contenido, marcado por la pluralidad —de temas, de épocas y de espacios—: el interés principal del autor es hacer dialogar pasado y presente, América y Europa. Sus obsesiones tienen que ver con la muerte y lo sobrenatural, así como con la historia de México.

Las conclusiones de este rápido panorama no son, pues, sino los preliminares de un estudio más profundizado de las relaciones entre la biblioteca de Homero Aridjis y su obra, vía las marcas de lectura.¹⁴

*A mi maestra, Geneviève Fabry,
quien me regaló esta idea y me dejó volar.*

Laurence Pagacz
Université Catholique de Louvain
(Bélgica)
laurence.pagacz@uclouvain.be

14. Este trabajo de investigación fue realizado con una beca otorgada por el Gobierno de México.

SANTIAGOPOLIS. UNA MIRADA A SANTIAGO

DESDE DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Jessenia Chamorro Salas

Universidad de Chile

RESUMEN

La presente investigación tiene como objeto de estudio la capital de Chile, Santiago, con su cosmo-politismo, sus mezclas culturales, su modernidad, y el consumo que habita en sus principales calles y lugares de intercambio comercial. El objetivo de estas páginas es ver Santiago como una ciudad inserta en la posmodernidad, y analizarla desde el ámbito de los estudios culturales, poder encontrar en ésta metrópoli aspectos relevantes y de interés a dicho ámbito de estudio. Un ejemplo a analizar serán las principales calles del Gran Santiago, las cuales son recorridos interculturales que combinan historia y comercio, modernidad y postmodernidad, además de su Plaza de Armas, centro neurálgico que se ha construido a imagen y semejanza de las Plazas de Armas del mundo mapuche, sin embargo, está rodeada por el mundo republicano, y a su vez, ha caído sobre éste el manto del capitalismo al estilo de EEUU, todo unido y combinado en un solo sitio, el punto cero de Santiago. Se analizará también, cómo los Mass Media han tomado tal fuerza, que guían y determinan el pensamiento y la identidad de la gente, cómo la identidad de los santiaguinos se ha permeado por culturas que le son ajenas, pero de las cuales ha tomado y apropiado costumbres y tradiciones (por ejemplo, Halloween), entre otras cosas. Teniendo en cuenta todo lo anunciado hasta ahora, es fácil entender cuál será la hipótesis de trabajo, a saber: Santiago como una metrópoli híbrida y de una postmodernidad particular.

Palabras clave: estudios culturales, Santiago, megalópolis

ABSTRACT

This research has as object of study the capital of Chile, Santiago, with its cosmopolitanism, cultural blends, its modernity, and consumption that inhabits its main streets and places of trade. The aim of these pages is to see James as an inserted in the post-modern city, and analysis from the field of cultural studies, can be found in this metropolis aspects and of interest to the field of study. An example to be analyzed will be the main streets of Gran Santiago, which are tours combine history and commerce, modernity and Postmodernity, in addition to its main square, nerve center that has been built in the image and likeness of the squares of weapons of the mapuche world, however, is surrounded by the Republican world, and in turn, has fallen on this mantle of capitalism to U.S.-style intercultural all United and merged into a single site, the zero point of Santiago. We will also analyze how the Mass Media have taken such force, guide and determine the thinking and the identity of the people, how the identity of santiaguinos has permeated by cultures that are alien, but which has taken and appropriate customs and traditions (for example, Halloween), among other things. Taking into account all announced so far, is easy to understand what will be the working hypothesis, namely: Santiago as a hybrid metropolis and a particular postmodernism.

Key words: cultural studies, Santiago, megalopolis

Algunas palabras teóricas acerca de los estudios culturales

El marco teórico en el cual se fundará esta breve investigación, serán las propuestas y reflexiones planteadas, por Néstor García Canclini, J. Martín Barbero, y Beatriz Sarlo. Respecto a la reflexión que realiza García Canclini, cabe decir que él propone el término “hibridación” para referirse al fenómeno de cruces culturales de la modernidad en Latinoamérica, y cómo éstos operan (García Canclini 1989). Desde su perspectiva la hibridación en más que una mezcla cultural, conlleva siempre algo de confrontación, propio de los procesos latinoamericanos. Para Canclini no hay culturas “puras”, pues toda cultura está en un constante desarrollo, y es resultado de procesos de hibridación, los que son continuos y permanentes. El concepto de hibridación surge por la falta de un concepto que diera cuenta de la totalidad del fenómeno de cruces culturales, y que no se centrara sólo en algunos aspectos de éste, como lo hacían conceptos anteriores¹. Los procesos de hibridación que interesan a Canclini son los que habitan en la Modernidad de las grandes ciudades y fronteras culturales de América Latina, en donde se combinan múltiples manifestaciones, como el populismo, la alta cultura, la cultura popular, los *Mass Media*, y prácticas tradi-

cionales con nuevas prácticas. Se supone que la Modernidad opera desplazando a las culturas tradicionales, generando culturas más tecnologizadas y desarrolladas, pero esta idea europea de Modernidad no corresponde a cómo la Modernidad se llevó a cabo en Latinoamérica, pues aquí en un mismo territorio pueden convivir distintos tiempos históricos. Es pertinente señalar además, la influencia de la globalización en estos procesos, pues la cultura latina ya no se compone de referentes propios y/o autóctonos, sino que al estar en constante contacto con otras culturas, adopta referentes y una enciclopedia cultural proveniente de diversos lugares y culturas, por muy ajenos que parezcan.

Canclini también aborda la temática del consumo, y en torno a este, la primera premisa que cabe destacar es que el “consumo sirve para pensar” (García Canclini 1995), premisa que redefine el concepto de ciudadanía, pues, se desprende de la citada obra de Canclini, que a partir de la caída de los *grandes relatos*, el consumo parece ser el único ejercicio democrático que le permite al sujeto ejercer ciudadanía, y un “ciudadano” ha pasado a ser todo aquél que no sólo tiene opinión pública, sino que además, quiere disfrutar de una mejor calidad de vida, aquí es donde entra el mercado, y por extensión, el consumo, pues éste le permite al sujeto alcanzar su objetivo. Para Canclini el sujeto se construye y construye comunidad en el acto de consumir, éste le permite entonces, establecer vínculos de pertenencia y diferenciación dentro de su comunidad. Can-

1. Como por ejemplo: mestizaje (referido al cruce de pueblos, indígenas/europeos), sincretismo (referido al cruce de creencias religiosas), y creolización (referido a cruces lingüísticos).

clini señala por último, que el consumo debe entenderse en un contexto posmoderno, y que el sujeto a su vez, siempre ha necesitado una *totalidad significativa* para sobrevivir, a falta de los *grandes relatos*, sólo le queda el consumo, el cual se transforma en un rito, otorgándole la estabilidad perdida, dentro de una temporalidad comercial.

Por su parte, J. Martín Barbero, explica en su obra *De los medios a las mediaciones* (Barbero 1991) que el concepto de “mediación” considera a los *Mass Media* como espacios de interacción de discursos y contradiscursos producidos por la hegemonía y los subalternos, respectivamente. Barbero reflexiona en cómo los *Mass Media* se construyen en relación a los sujetos, y propone el concepto de “mediación” contraponiéndolo al de “medios”, señalando que éste último se refiere a un canal de circulación de mensajes, que es unidireccional, por lo que presenta una lógica de dominación en donde los receptores son sujetos pasivos, alienados por los mensajes que reciben; a diferencia del primero, en donde, propone Barbero, los *Mass Media* abren un espacio dialógico de interacción cultural entre los sujetos, primando entonces una lógica hegemónica, en donde los contenidos recibidos son resignificados por los sujetos, convirtiéndose éstos, en sujetos que tienen una participación activa en los sentidos que los mensajes adquieren, lo cual propicia que éstos generen respuestas de resistencia y contralecturas acerca de los contenidos recibidos, a su vez. Señala además, que

el concepto de “mediaciones” va íntimamente ligado al de “masas”, sin embargo, Barbero no entiende el concepto de “masa” negativamente, sino que entiende a la “masa” como el *pueblo*, convertido en *público* y *consumidor* de lo que produce la *nación*. En su reflexión, Barbero también señala que la idea de *cultura popular* resulta problemática para la constitución de una nación, porque esta cultura contiene valores que no calzan con el proyecto de “nación”, y por lo tanto hay que erradicarla, llama “enculturación” al proceso que busca erradicar a la cultura popular, proceso en el cual la cultura popular comienza a convertirse en *cultura nacional*. El pueblo, sin embargo, responde a esta enculturación, y siguiendo la línea del concepto de “mediaciones”, resignifica y se apropia de las formas autorizadas y canónicas, reapropiándose a su vez, de ejercicios hegemónicos.

Por su parte, Beatriz Sarlo en el capítulo I de su importante obra *Escenas de la vida posmoderna* (Sarlo 1994), reflexiona y realiza una crítica que quiere dar cuenta de un nuevo escenario latinoamericano, el escenario postmoderno, y su postura frente a éste, es negativa, desde el punto de vista de lo que ha producido en la ciudad, como en los sujetos que habitan en ella. Sarlo ve un escenario dominado por el mercado y en donde los vínculos sociales se han roto, es decir, su reflexión da cuenta de un espacio latinoamericano postmoderno que sólo destruye al sujeto, entendido como individuo y ciudadano crítico. Respecto a la ciudad postmoder-

na, para la intelectual ésta ha perdido su centro, ese centro que era un corazón político, social y republicano, un centro de encuentro y toma de decisiones; ya que para Sarlo, las ciudades se han fragmentado, y cada fragmento, por periférico que sea, tiene sus propios centros. Para la intelectual, la falta de un “centro” en la ciudad tiene una incidencia política clave: falta de una “esfera pública”, en donde se hagan visibles las grandes masas de ciudadanos, con sus demandas, y también, en donde se haga visible el modelo de autoridad. Para Sarlo, en remplazo de esta “esfera pública”, han surgido otros espacios de contacto “ciudadano”, y el paradigmático para ella es el *Shopping o Mall*, sitio por antonomasia que representa la esfera pública posmoderna, espacio hegemonizado por el mercado, espacio de tipo comercial (no político), que define al sujeto por sus prácticas de consumo, no por sus juicios críticos. El *mall* se diferencia del “centro” en muchos aspectos, por ejemplo, es un espacio sin memoria, desideologizado, organiza la vida en base al acto de consumir, evita las contradicciones del espacio público, se construye en base a una “libertad controlada”, y por sobre todo, no crea ni fomenta ciudadanos, sino que un nuevo sujeto, el consumidor. En relación con esto, señala Sarlo, es el mercado el que organiza la vida colectiva, constituyéndose en un terreno de sentidos y significaciones, a falta de instituciones que las posean. El mundo posmoderno relativiza todo, a causa de la caída y decadencia de las instituciones, por ejemplo, la escuela,

y lo único que organiza la vida social, siguiendo a Sarlo, es el mercado, que a su vez degrada y banaliza el mundo moderno, y sin embargo, los sujetos se construyen simbólicamente en él.

Santiago: Santiagópolis

Es momento de comenzar propiamente la reflexión y el análisis. Lo primero a tratar será la interculturalidad e hibridez cultural que habita en el llamado “casco antiguo” de Santiago², cuyo punto cero es la Plaza de Armas. En segundo lugar, abordaré, siguiendo a Sarlo, la idea del *Mall* en Santiago, comparándola con los centros comerciales modernos, a saber: galerías comerciales y caracoles. En tercer lugar, trataré acerca de la influencia de los *Mass Media* en la identidad cultural santiaguina, y de cómo las culturas de diversas partes del mundo influyen a la cultura “nacional” a través de los *Mass Media*, en este sentido, abordaré por último, cómo la cultura santiaguina se apropia de aquellas, con sus costumbres y tradiciones.

El “casco antiguo” de Santiago, desde mi perspectiva, es una combinación entre varias temporalidad históricas y culturales, comenzaré por la Plaza de Armas, la cual fue reconstruida y con ello, “modernizada”, a fines de la década de los noventa (década que por cierto, se caracteriza por su afán modernizador), de haber sido

2. Entenderé “casco antiguo” como el área ubicada entre las calles Alameda, Mapocho, Teatinos y Miraflores.

una tradicional plaza, pequeño pulmón verde, pasó a ser una mala copia de la Plaza de Armas mapuche, la tala de los árboles dio paso al despeje e instalación de árboles nativos, en un ambiente urbano que no les era propio. Pero no sólo es eso, pues la Plaza de Armas está rodeada por los antiguos y principales edificios que representan el mundo republicano moderno: el ex Congreso Nacional, Correos de Chile, La Municipalidad, la Catedral, el Museo de Historia, y a un costado, la Casa Colorada (vestigio del mundo colonial). En este sentido, puede notarse una cierta armonía y coherencia cultural e histórica en y alrededor de la Plaza de Armas (no obstante su remodelación al estilo araucano), sin embargo, esta coherencia difumina cuando, situándonos desde la Plaza, observamos que precisamente al lado de la Catedral, se ubica un edificio cristalizado³ de gran altura, cuya construcción debe rondar más que la segunda mitad del siglo XX, y en la otra esquina (Merced), una multitienda da paso a la Plaza de Armas; en los costados dos galerías que miran a la Plaza, cada uno lleva el nombre de “portal”, uno alberga pequeños locales comerciales, y el otro, el “Portal Fernández Concha”, alberga una serie de locales de comida al paso y restaurantes; lo relevante de estas dos galerías hermanas, es que como muchas construcciones de arquitectura “clásica” (semejante y al estilo

de las mencionadas construcciones republicanas), han sido reacondicionadas para una nueva su función, en este caso, una función posmoderna, la comercial. Sin embargo son sitios de paso, encuentro y contacto entre los individuos, quienes pasean vitrineando y/o comprando (carteras, zapatos, las más de las veces), o se detienen a comer de pie un completo o una empanada, o se sientan en los restaurantes a comer pizza o un churrasco, incluso en estos locales puede encontrarse en el menú, una tradicional “cazuela”, lo cual da cuenta de la hibridez culinaria que habita en los menús de esta galería o portal. Un último punto a destacar respecto a la hibridez cultural que habita en la Plaza de Armas, es el hecho de que en ella coexisten distintas manifestaciones culturales, artísticas (y pseudoartísticas también), siendo éste un espacio de interacción y convivencia entre diversas manifestaciones⁴. Saliendo de estos portales, caminando hacia el poniente nos encontraremos con la calle Bandera, la cual lleva este nombre (calle “de la Bandera”) por haber sido la primera calle en donde flameó el *símbolo patrio*, pues bien, en este sentido está *ad hoc* con las representaciones simbólicas ya mencionadas (Ex Congreso, Correos, Catedral, Museo), sin embargo actualmente poco le queda de patriotismo a esta calle, y por el contrario, mucho tiene de hibridez y contacto cultural, inclusive, multicultural, ya

3. Por cristalizado me refiero, a falta de un concepto técnico, a que el edificio está construido en sus caras visibles, por espejos o vidrios, “cristales”

4. Por ejemplo: pintores y retratistas, magos, humoristas, estatuas humanas, jugadores de dama, orfeón de carabineros, grupos religiosos, tarotistas, mimos, vendedores de novedades, etc.

que además de las ya tradicionales tiendas de ropa usada⁵ (las cuales, de por sí dejan ver una mezcla cultural y temporal por el vestuario que viene de otros países y otros tiempos pasados para ser vendido en esta calle), actualmente alberga también, y cada vez en mayor medida, peluquerías, centros de llamados, pequeñas tiendas, y cocinerías de otros países latinoamericanos, cuyos ciudadanos han venido como inmigrantes a rehacer su vida y surgir en Chile, específicamente en Santiago, y han encontrado en esta calle, un sitio perfecto en donde albergar sus costumbres y tradiciones. Desde hace unas décadas era común ver a inmigrantes peruanos y bolivianos en el “casco histórico” de Santiago, pero hoy también es posible encontrar a muchos inmigrantes ecuatorianos, colombianos, dominicanos, y haitianos, entre otros; y ellos se han organizado a tal punto, que ocupan casi la totalidad del caracol comercial ubicado en la calle Bandera, en donde se hace visible en todo su esplendor, el contacto cultural y la hibridez explicada por García Canclini, y es posible, por ejemplo, encontrar *menús* que presenten platos como: ají de gallina, carne sudada y pollada, junto a completos e incluso cazuelas, lo que demuestra los cruces culturales (en este caso culinarios) que habitan en ese centro comercial (y en todo el centro capitalino), cuya oferta ha sido adaptada a las necesidades del públi-

co inmigrante latinoamericano, porque además, en este caracol, son ellos mismos los que ofertan sus productos y servicios. La hibridez cultural se da en el “casco antiguo” también en otros ámbitos, ya que junto a (y muchas veces sobre) las instituciones del mundo republicana del centro de Santiago, coexiste el mundo del mercado neocapitalista, el cual inunda casi por completo cada calle del “casco histórico” de la ciudad. Multitiendas, retail, bancos, cadenas de farmacias, locales comerciales varios, y cadenas de comida rápida, son los sitios con los cuales nos topamos a cada instante al caminar por calles como Alameda, Ahumada, Estado, San Antonio, Moneda, Huérfanos, Puente, entre otras; marcando el mercado el paseo de los capitalinos por su “centro” de la ciudad. Frente a la Casa Central de la Universidad de Chile, emblema republicano, se encuentra el paseo Ahumada, con sus dos farmacias (una en cada esquina) que dan la bienvenida a los consumidores, y frente a la Iglesia de San Francisco, la multitienda París abre sus puertas a los compradores. Son pocos los que van a la zona cero de la capital y sus calles aledañas a visitar el museo, la casa colorada, el ex congreso, pocos los que envían una carta al correo, quizá son más los que entran a la catedral (por un afán religioso, espiritual, cultural, o turístico, las más de las veces); pero la mayoría de quienes (o quizá todos) recorren (y recorreremos) estas calles principales de Santiago lo hacen con un afán comercial, esto es lo que prima, y en el intertanto, es fácil y rápido acceder a un hot-

5. Estas tiendas representan la moda o estilo *vintage* o retro, y venden en su mayoría, ropa usada americana y europea

dog y una *coca-cola* en cualquiera de estas calles. Siguiendo a Sarlo, quien planteaba que las ciudades posmodernas carecen de un centro, puedo decir que esto no sucede totalmente en Santiago, pues el centro capitalino sigue siendo un punto neurálgico, en donde se reúne la gente y entra en contacto, pero sin embargo, ya no es un centro en donde primen los actos ciudadanos, en donde se lleven a cabo asuntos importantes para la ciudadanía, y en donde el ciudadano se manifieste (salvo las protestas y manifestaciones que han ocurrido los últimos años en la arteria principal de Santiago, la Alameda), ahora es un centro netamente comercial, económico y mercantil, en donde el contacto se da en base al consumismo, y la hibridez se da en base al rico contacto cultural entre inmigrantes y nacionales, y en base también a las distintas temporalidades y tradiciones (sobretudo culinarias) que coexisten en cada una de las calles.

Por otra parte, ya en el segundo punto a tratar, tenemos el *mall*, que en Santiago vino a instalarse progresiva y exponencialmente en los años noventa, viniendo a su vez, a sustituir los espacios y funciones que décadas atrás habían satisfecho las galerías comerciales, y también (ya en los ochenta) los caracoles⁶. En este sentido, cabe señalar que, por una parte, las galerías tienen la característica de conectar calles, de ser paseos que le permiten al individuo ir de un lado de la calle a otro, con

destino fijo, y siempre está la galería conectada con su contexto cultural e histórico, muchas de éstas en el centro de Santiago habían sido construidas en antiguos edificios; en cambio el *mall* se muestra, siguiendo a Sarlo, como un laberinto, de múltiples pasillos interconectados en donde uno lleva al otro, en un paseo que no tiene un destino ni una salida fija, además, son espacios impermeables al exterior. Por otra parte, los caracoles comerciales también siguen la lógica de un paseo con comienzo y final, es un paseo circular y en ascenso que tiene un término, a diferencia también de los malls. Ya Sarlo entrega una serie de características que distinguen a los *malls*, pero cabría agregar, para el caso de Santiago, que éstos vinieron a remplazar a las galerías y caracoles, porque en ellos es posible encontrar “de todo”, cosa que no era posible en sus antecesores, pero como los *mall* son espacios herméticamente cerrados e impermeables, parafraseando a Sarlo, como “cápsulas”, es un requerimiento que en ellos se puedan satisfacer todas (o la mayoría) de las necesidades de los consumidores, para que éstos no tengan la necesidad de salir de los malls para adquirir lo que requieren, como ocurre en las galerías y caracoles. Es por esto que en los malls se encuentran una serie de tiendas y servicios⁷, capaces de abarcar la totalidad de necesidades que

6. Como ejemplos ténganse, Galería comercial: *Paseo San Agustín*, y *Caracol Bandera*.

7. A saber: Tiendas especializadas, Multitiendas, Farmacias, Supermercado, Cine, Centros recreativos (ej. Happyland, Bowling, Patinaje, etc.), Patios de comidas, Pubs, Banco, Librerías, e incluso, Bibliotecas.

pueden tener los individuos. Esto ocurre también, considero, porque muchos de éstos *malls*, están ubicados en zonas periféricas de la ciudad, incluso sitios eriazos⁸, por lo tanto quienes visitan el mall pueden encontrar en él todo lo que afuera no encuentran, o lo encuentran allí, sin tener que viajar o esforzarse mucho, pues sólo está “al alcance del bolsillo”; en este sentido, los *malls* periféricos se convierten en los nuevos “centros” de comunas periféricas de Santiago, centros de interacción y contacto entre los nuevos ciudadanos-consumidores. Sin embargo, cabe señalar también, desde la reflexión de Sarlo acerca de la pérdida del *centro ciudadano*, que actualmente, pese a que el centro capitalino sigue siendo el “centro” de la ciudad, algunas comunas periféricas han construido sus propios centros⁹, a causa de la lejanía con la zona cero capitalina. Continuando con los *malls*, también los hay en el centro de la ciudad¹⁰, y allí éstos funcionan aún más, como un imán de consumo y distracción, pues más que satisfacer necesidades, lo que hacen es servir de paseo para los potenciales consumidores que se ven tentados a cada paso. Otra característica a destacar de estos nuevos centros comerciales ya instalados como un modelo que se repite a lo largo del país, es la capacidad

que tienen, ya Sarlo lo decía, de organizar la vida social de los sujetos en base al consumo, pues organizan cronológicamente los 365 días del año, en fechas y momentos encadenados, convertidos en “eventos de consumo”, ejes clave de su lógica comercial: Enero-Vacaciones-Trajes de baño, Febrero-Día de San Valentín, Febrero/Marzo-Artículos y vestuario escolar, Abril-Moda Otoño/Invierno, Mayo-Día de la Mamá, Junio-Día del Papá, Agosto-Día del Niño, Septiembre- Fiestas Patrias-Asado/comida, Octubre-Halloween, Noviembre/Diciembre-Navidad (regalos)/Año Nuevo (vestuario y comida). De esta forma organiza el *mall* su ambientación, y guía el consumo de los individuos, tomando en cuenta sólo eventos que propician el consumo, eventos que nunca involucran ideología o momentos de carácter histórico controversiales.

Hemos llegado al tercer y último punto, el de la influencia de los *Mass Media* y culturas ajenas, en la cultura santiaguina, y también el punto de cómo se apropia ésta de aquellas. A partir de Barbero y su propuesta de que los *Mass Media* responden a una lógica hegemónica, me atrevo a decir que en Chile, y en Santiago, los medios de comunicación de masas se han posicionado a través de la historia, hegemónicamente, guiando y delineando el pensamiento de su público. Un par de consorcios son los actuales dueños de las mayores cadenas de medios de comunicación, los diarios se reparten en unas cuantas familias de la aristocracia, las radioemisoras forman parte de consorcios

8. Ejemplos: Mall Plaza Oeste, Mall Quilicura, Mall Arauco Maipú, Mall Plaza Vespucio, etc.

9. Ejemplo paradigmático son los centros de las comunas de Maipú y Puente Alto.

10. Por ejemplo: Mall del Centro y Mall Alameda.

que las agrupan, y la televisión por su parte, sólo un par de privados las tienen en su poder. Los principales *Mass Media* poseen una línea ideológica común, una línea programática semejante, la cual no le permite (pese a la gran cantidad de medios a los cuales puede acceder) al ciudadano actual poder tener un conocimiento lo suficientemente amplio, sobretodo esto se observa en los diarios y noticieros, los cuales, en su mayoría, muestran sólo una parte (la conveniente) de la realidad. Por su parte la televisión basa su programación en copias remasterizadas de productos televisivos extranjeros, como por ejemplo: los *reality show*, los cuales llevan casi diez años dominando la audiencia, e influyendo en la vida de los televidentes, así como décadas atrás influían las telenovelas en el mundo familiar. Frente a la hegemonía de los *Mass Media*, tal como señala Barbero, el sujeto responde contra-hegemónicamente, y es así como actualmente hay diarios alternativos, contestatarios e incluso revolucionarios que pese a no tener una circulación tan masiva como por ejemplo *El Mercurio*, son leídos por el público; también están las radios comunales, universitarias, y políticamente contestatarias, las cuales sin mucho que perder apuestan por develar la verdad, como por ejemplo la radio am *Nuevo Mundo*; y junto con las radios, también hay canales de televisión que responden contra-hegemónicamente, canales alternativos a la TV abierta e incluso al TV cable. Punto importante en relación con esto, es notar la influencia que cobra la TV extranjera

(norteamericana, europea, y asiática) en la apropiación de referentes culturales por santiaguinos y chilenos (aunque no es posible generalizar). La globalización ha influido en que el mundo esté interconectado (al menos comunicacionalmente), y es así como personas y personajes de diversas partes del mundo son conocidas y reconocidas en esta capital, y son inclusive tomados como referentes identitarios, esto se observa sobretodo en la música, desde Los Beatles y Elvis, hasta la actualidad, con personajes como Lady Gaga o Justin Bieber; y también en el cine, desde James Dean e Ingrid Bergman, pasando por Marilyn Monroe, hasta llegar a Di Caprio, R. Pattinson, Khristine Stuart, entre otros. Modas, estilos, costumbres e incluso tradiciones, han sido apropiados (a través de su reconocimiento en la TV, cine, Internet y otros medios) por la cultura santiaguina, la cual las ha adaptado a su cultura, combinándolas en procesos de hibridación particulares, como por ejemplo la ya tradicional fiesta de Halloween, la cual ha sido instalada a través de los medios y el mercado en dentro de las costumbres chilenas, las actualmente populares fiestas anuales llamadas Oktoberfest, o las fiestas de quince años de niñas, cuya influencia fue la TV mexicana. Actualmente, en este último par de años, el internet se ha convertido en el medio por excelencia, desplazando al cine e incluso a la TV en algunos aspectos; en internet los individuos configuran espacios de representaciones simbólicas, configurando también su propia identidad, apropiando-

se de costumbres tan lejanas por ejemplo como la coreana y japonesa, actualmente tan del gusto de un segmento no menor de adolescentes; las influencias en este sentido ya no son sólo culinarias (por ejemplo: shapsui, o sushi), sino que van más allá, van en el modo de vestir, de hablar, y de vivir en algunos casos¹¹. Por último, cabe mencionar un aspecto lingüístico, ya que tanto los medios de comunicación como el mercado y la globalización, han influido en que abunden los extranjerismos en nuestra habla cotidiana, y hoy palabras como shopping, hot-dog, happy hour, pisco sour, sushi, entre otras, son de uso común entre los capitalinos; aunque esto, a mi parecer, más que deberse a contactos e intercambios culturales, se debe al hecho de que Chile ha sido neocolonizado por potencias mundiales como EEUU, ejerciendo de este modo su influencia en nuestra cultura.

.....

A modo de conclusión puedo señalar que Santiago sigue siendo actualmente la Gran Capital, centro neurálgico en donde se encuentran concentradas las más importantes decisiones políticas, en donde

11. Para poder observar esta situación, baste un paseo por el edificio *Eurocentro*, de calla Ahumada. Cebe señalar también, que desde hace unos años, las migraciones de asiáticos a la capital, siendo en algunos sectores, considerable su número, por ejemplo: Patronato, y muestra de ello es el llamado *Mall Chino*, el cual se ha adaptado a las necesidades de oferta/demanda de este nuevo público capitalino, además de transformarse en un lugar de contacto cultural.

se concentra el mercado y el capitalismo, en donde habita proporcionalmente la mayor cantidad de gente. Una Gran Capital, como cualquier metrópoli latinoamericana que aspire a asemejarse a las metrópolis europeas o de EEUU, y en donde coexiste una amplia diversidad cultural, la cual propicia procesos de hibridación que enriquecen la cultura (en desmedro de la cultura más autóctona y tradicional). El centro “casco antiguo” santiaguino sigue teniendo la misma importancia que antaño, aunque sus funciones han sido reducidas al ámbito comercial, y aunque en la periferia capitalina hoy existan nuevos centros que satisfagan necesidades de sus ciudadanos-consumidores.

Bibliografía

- GARCÍA CANCLINI NÉSTOR (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- GARCÍA CANCLINI NÉSTOR (1995) *Consumidores y ciudadanos* Grijalbo, México.
- MARTÍN BARBERO JESÚS (1991) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. “Tercera parte: Modernidad y Massmediación en América Latina”. Barcelona GG Mass Media.
- SARLO BEATRIZ (1994) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura*, Capítulo: Abundancia y pobreza. Argentina, Buenos Aires, Ariel.

Jessenia Chamorro Salas
 Universidad de Chile
 jessychsliteratura@gmail.com

NOTAS DE INVESTIGACIÓN

EL TRABAJO EN LA ERA NEOLIBERAL

ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LOS

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN A TRAVÉS DEL TRABAJO

José Ricardo Bernal Lugo

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa / Universidad La Salle

Antecedentes

En 1978 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicaron conjuntamente un libro dedicado a analizar la propuesta filosófica de Michel Foucault¹. Luego de un extenso estudio en el que ponderaban los límites y alcances del trabajo foucaultiano, los autores norteamericanos incorporaron una serie de interrogantes destinadas a clarificar algunas imprecisiones y ambigüedades que, a su modo de ver, persistían en los escritos del autor de *Las palabras y las cosas*. En esencia, los filósofos norteamericanos deseaban que Foucault aclarara el significado de la noción de poder, ya que, para ellos, ésta no había sido definida satisfactoriamente². Como respuesta expresa a esa demanda el fran-

cés escribió un texto en el que explicaba de forma extensa qué entendía por poder:

[Le Pouvoir]

n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles: Il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus o moins probable; à la limite il contraint ou empêche absolument; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants [...] Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments): mais du côté de ce mode d'action singulier –ni guerrier ni juridique qui est le gouvernement³.

1. Cfr, Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul, *Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.

2. Cfr, *Ibid*, p.223ss.

3. Foucault, Michel, "Le sujet et le pouvoir", en: Foucault, Michel, *Dits et écrits, II.196-1988*, Editions Gallimard, Paris, 2001, pp. 1055-1056.

Tres elementos llaman la atención en esta definición. En primer lugar Foucault señala explícitamente que el poder no debe entenderse ni por el lado de la violencia, ni por el lado del acuerdo, o, lo que es lo mismo, ni en términos bélicos, ni en términos contractuales. Esta precisión no carece de importancia, como veremos más adelante es el resultado de una serie de desplazamientos teóricos destinados a elaborar un concepto de poder capaz de superar el alud de críticas recibidas después de la publicación de *Vigilar y castigar*⁴. Llama la atención, en segundo lugar, que para definir un concepto tan importante en su obra, el francés recurra a una noción hasta ese momento inexplorada por él, nos referimos, por supuesto, a la noción de gobierno. Por último, resulta curioso que Foucault defina el poder como “una forma de actuar sobre la acción” de otros sujetos. Estos tres elementos son indisociables y constituyen las bases de un reacomodo conceptual y metodológico de altas repercusiones en el trabajo foucaultiano, mismo que vale la pena revisar.

Foucault utiliza la noción de gobierno por primera vez en su curso de 1975 titulado *Los Anormales*. En la clase del 15 de enero de ese año⁵ habla del papel de las

“artes de gobernar”⁶ en la época clásica. En ese momento el francés entendía por “arte de gobernar” una “técnica general de gobierno de los hombres”⁷; es decir, la serie de estrategias elaboradas con el fin de conducir a los seres humanos hacia un fin específico. Pasarán casi tres años antes de que nuestro autor vuelva sobre el mismo tema. En la cuarta clase del seminario de 1978 titulado *Seguridad, territorio, población*⁸ Foucault retoma sus análisis sobre las “artes de gobernar”. En esta ocasión, el francés realiza una investigación más profunda y termina plan-

Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 39-59.

6. Foucault aborda este tema en el contexto de sus trabajos; a saber, de la oposición existente entre el modelo de exclusión que se utilizó para combatir a los leprosos durante el Medievo y el modelo de inclusión con el que se contrarrestó la crisis social provocada por la peste (cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México, 2005, p. 233 ss.). En esencia la diferencia entre ambos modelos es la siguiente: mientras que en el primer caso se buscaban los mecanismos para desterrar a un grupo social con el fin de evitar su influencia negativa, en el segundo se asumía la necesidad de establecer una serie de mecanismos específicos destinados a dirigir las conductas de las personas que habitan un espacio concreto para sobrellevar la peste. Como se ve, la distinción entre ambas formas de control social puede ser planteada como la oposición entre una acción negativa y una positiva. Por un lado, se trataba de eliminar un peligro, de, literalmente, deshacerse de él y, por el otro, de administrar, gestionar y dirigir la conducta de los hombres de cierta manera para combatirlo (Cfr. *Ibid*, p.50ss).

7. Foucault, Michel, *Los...*, op. cit, pp. 39-59.

8. Cfr. Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 107-139.

4. Véase, por ejemplo: Lecourt, Dominique; Cacciari Massimo, et. al, *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.

5. Cfr. Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de

teando el mismo problema desde dos perspectivas distintas: en primer lugar reconstruye el origen del “gobierno de los hombres” en las prácticas de la pastoral cristiana⁹ y, en segundo, explora la forma que tomaron las “artes de gobernar” en el siglo XVI, particularmente el modo en que se constituyó el gobierno” del Estado¹⁰. Es en relación a este último tema que el francés forja el concepto de “gubernamentalidad”¹¹, con él analiza el tipo de racionalidad a partir de la cual se intenta dirigir la población de un Estado en el mismo proceso en que ese Estado se constituye como tal. El estudio de la “gubernamentalidad” estatal, sin embargo, no se detiene en el seminario de 1978, el siguiente año Foucault dedica el curso titulado *El nacimiento de la biopolítica* a explicar el proceso de “gubernamentalización” del Estado desde mediados del siglo XVIII hasta finales de la década de 1970¹².

En esa realidad denominada “gobierno”, el francés no sólo ve un tema de am-

plio interés histórico, también encuentra un enorme potencial conceptual capaz de darle un sustento sólido a sus análisis histórico-filosóficos. Lo que tanto le atrae a Michel Foucault de la noción de gobierno es su especificidad respecto a otras formas de dominio. gobernar no es legislar, ni reinar, ni administrar un territorio, gobernar es una forma de conducción de las acciones de los hombres que se define únicamente a partir de la propia actividad de los mismos. De ahí que el gobierno no se valga ni de reglamentos, ni de teorías, sino de un “arte”¹³; es decir, de un trabajo constante de observación y reaprendizaje de las características y las circunstancias de aquello que se intenta gobernar¹⁴. En el siglo XVI proliferan, por lo mismo, manuales de muy distintos temas sobre el “arte de gobernar”, algunos destinados a dirigir la acción de los infantes, otros las almas de los fieles, otros a la familia, otros la vida política, etc¹⁵. El francés también destaca otra característica del gobierno, desde el momento en que el “arte de gobernar” implica un conocimiento constante del objeto gobernado para poder dirigirlo de forma adecuada, se ve con claridad que asume una relación intrínseca entre poder y saber. En otras palabras,

9. Cfr, *Ibid*, p. 161-221 y Foucault, Michel, “OMNES ET SINGULATIM: HACIA UNA CRÍTICA DE LA «RAZÓN POLÍTICA»”, en: Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 95-118.

10. Cfr, Foucault, Michel, *Seguridad, ..., op. cit.* pp. 139-161, 264ss.

11. Cfr, *Ibid*, p. 136.

12. Cfr, Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

13. Cfr, Foucault, Michel, *Seguridad, ..., op. cit.* p. 116 ss.

14. Cfr, *Ibid*, p. 110 ss.

15. Cfr, Foucault, Michel, “Le sujet et...”, *op. cit.*, p. 1056.

sólo se puede gobernar algo porque se conoce la forma de ser de lo que se conduce, porque se posee la “verdad” de lo que se gobierna. Las “artes de gobernar” funcionan únicamente porque el saber y el poder son conciliables, ni el poder deshabilita la verdad, ni la verdad excluye de forma obligatoria el poder.

El francés se apropia de estas características -existentes efectivamente en las prácticas de gobierno del siglo XVI- para reformular su concepto de poder. En esencia, decir que el poder debe leerse en el orden del gobierno es decir que aquél se manifiesta en una serie de prácticas destinadas a dirigir las acciones de los otros hacia un fin deseado; es decir, también, que el contenido de esa serie de prácticas no se encuentra definido de antemano, sino que se constituye en el proceso mismo de su ejercicio; por último, decir que el poder es una forma de gobierno es decir que su ejercicio genera y retoma campos de veridicción¹⁶ específicos que ayudan a dirigir las conductas de forma más eficaz.

Al utilizar este concepto como nueva rejilla de inteligibilidad para sus análisis

16. Para analizar a fondo el tema de la veridicción en Michel Foucault, véase: Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Editorial, Buenos Aires, 2008; Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 2007, y Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona, 1999. En esencia, Foucault llama veridicción al proceso que permite que, en un momento dado, algo pueda entrar en un discurso susceptible de ser valorado en términos de falso y verdadero.

histórico-filosóficos, el francés toma distancia de las dos grandes líneas de argumentación con las que, en su época, se acostumbraba abordar el tema del poder; a saber, el modelo jurídico-soberano y el modelo bélico represivo (o, como al francés le gustaba llamarlo: la hipótesis Nietzsche)¹⁷. De forma extremadamente resumida podemos decir que la primera forma de argumentación reproducía la idea de que el poder es poseído por un sujeto o un grupo de sujetos gracias a la legitimación de un contrato¹⁸. La segunda concepción -asumida por Foucault durante un breve lapso¹⁹- apostaba por concebir el poder en términos bélicos, como una fuerza o como el resultado de batallas perpetuas que definían en cada momento la posición de los sujetos. Ahora bien, desde principios de la década de 1970, el francés hizo todo lo posible por alejarse de la primera línea de argumentación, ya que ésta le parecía insuficiente -que no errónea o falaz- por varias razones. Sin duda, la más importante de ellas es la siguiente: si el poder es concebido exclusivamente como el resultado de un acuerdo político, necesariamente se debe asumir que después de dicho acuerdo éste -el poder- es

17. Foucault analiza estos modelos en la clase del 7 de enero del curso de 1976. Cfr. Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, México, 2006, pp. 15-32.

18. Cfr. *Ibid.*

19. Cfr. Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, 1992, p. 7ss.

poseído por una persona o por un grupo de personas; sin embargo, al problematizar el poder exclusivamente en estos términos resultaba imposible dar razón de toda la serie de relaciones de asimetría y sometimiento que subsisten en las interacciones de los agentes sociales después del acuerdo contractual, tanto en los que “poseen” el poder como en los que supuestamente no lo “poseen”²⁰.

En la década de 1970 Foucault intentó salir del modelo jurídico adoptando la hipótesis Nietzsche, sin embargo los problemas a los que ésta lo llevó resultaron igual o más complicados que el modelo del que intentaba escapar. En esencia, la hipótesis Nietzsche adolecía de una importante desventaja, identificaba de forma inmediata el poder con la violencia y, por lo mismo, corría el riesgo de aceptar una conclusión sumamente problemática: asumir que, en tanto fuerza bélica, el ejercicio del poder sobrepasa y subordina toda forma de racionalidad. La noción de gobierno es, pues, la ruta de escape para superar ambos modelos, además ésta le permite dejar atrás algunas de las críticas más importantes recibidas durante esa época. Quizá, la crítica más elocuente era aquella que le reprochaba reducir la complejidad del proceso de formación social en su conjunto al despliegue de relaciones de poder; se decía que al hacerlo, el francés deshabilitaba cualquier posibi-

lidad de justificar racionalmente algún criterio de verdad²¹. En efecto, según esta crítica si el desarrollo histórico es concebido únicamente como el resultado de una perpetua confrontación de poderes, cualquier intento de justificar criterios de veracidad más allá del lugar específico que una fuerza ocupa en un momento dado de la historia carece de todo sentido. Todavía más, si la historia es únicamente un “devenir de luchas continuas” se corre el riesgo de sostener que existe una fuerza cuasi-irracional que dirige el proceso de socialización humano. Pero una vez que el poder ha sido definido por Foucault como una acción capaz de estructurar el campo de acciones posibles de los otros, se puede dejar atrás esta crítica²², al mismo tiempo que los modelos jurídico y bélico quedan suprimidos. Veamos porqué. Esta definición supone que las acciones que estructuran otras acciones no son exclusivas de un solo sujeto social, ya sea el soberano, el parlamento o la burguesía, tampoco asume que el poder se puede intercambiar como si fuera una sustancia, pues depende del ejercicio de acciones más que de la posesión de cosas. Además, al concebir el poder como

21. Al respecto, véase la crítica pormenorizada de Axl Honneth a la noción de Michel Foucault, en: Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, MÍNIMO TRÁNSITO, Madrid, 2009, pp. 229-266.

22. Cfr, Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, 2010, p. 291ss.

20. Cfr, Foucault, Michel, *Vigilar...*, op. cit. p. 33.

una acción sobre otras acciones, el francés consolida una de las grandes aportaciones de su trabajo; a saber, la concepción del poder como algo productivo²³. Las acciones que pretenden dirigir acciones de otros, pueden tomar la forma de la prohibición o la censura, pero también la de la seducción o la inducción, pueden incitar ciertos actos, construir realidades, incentivar discursos, promover y delinear las estructuras de acción de los otros²⁴, etc. Por último, se ve con claridad que tal definición está lejos de apelar a una fuerza irracional que determine el desarrollo de las relaciones sociales independientemente de los sujetos²⁵; todo lo contrario, las relaciones de poder son el producto directo de la actividad humana y esa actividad siempre está mediada por la razón, el poder no es independiente de la razón y la razón no es independiente del poder.

23. Sobre la concepción del poder como una relación productiva, véase: Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*. 1, Siglo XXI Editores, México, 2005, p. 112ss.

24. Como veremos en seguida, este desplazamiento hace que Foucault se valga de la noción de gobierno. Jean Terrel afirma que: “Passer ainsi du pouvoir au gouvernement permet d’attirer l’attention sur des pouvoirs dont l’action est de plus en plus positive est de moins en moins negative (Terrel, Jean, *Politiques de Foucault*, Presses Universitaires de France, París, 2010, p. 8).

25. Esta interpretación se puede leer en el artículo de Michael Walzer “La política de Michel Foucault”, en: Couzens Hoy, David (comp.), *Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, p. 71ss., y en la crítica de Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*.

En estas líneas hemos querido mostrar la importancia que tiene la categoría de gobierno en la obra de Michel Foucault. No sólo le otorga un campo de análisis absolutamente novedoso, sino que reformula su proyecto filosófico a nivel teórico y conceptual. Ahora bien, si el concepto de gobierno es importante para el francés, el concepto de “gubernamentalidad” posee igual o mayor relevancia. Jean Terrel señala adecuadamente que la noción de “gubernamentalidad” completa la noción de gobierno²⁶ en varios sentidos. El término “gubernamentalidad” se refiere a las formas de racionalidad (*rationalité*) por medio de las cuales se organizan las técnicas de gobierno (*gouvernement*)²⁷. Años atrás, el autor de *Vigilar y castigar* utilizaba el término “tecnologías de poder” para dejar asentado que el poder circula a través de técnicas (*tekné*) que se articulan racionalmente (*lógos*) con formas de saber que le dan sentido y dirección. Con el concepto de “gubernamentalidad”, en cambio, se pretenden analizar, no ya las técnicas por medio de las cuales opera el poder, sino la racionalidad subyacente a la conducción de los hombres. Lo que el francés llama “gubernamentalidad” es, pues, el resultado del trabajo reflexivo que intenta darle orden y dirección a

26. Cfr, Terrel, Jean, ..., *op.cit.*, p. 9.

27. Cfr, Foucault, Michel, *Seguridad, ..., op. cit.*, p. 136ss., y: Senellart, Michel, “Situación del curso”, en: *Ibid*, p. 447ss.

las formas de gobierno. Para decirlo con otras palabras, las prácticas de gobierno no emergen de la nada, no son meras ocurrencia de hombres insensatos, son el resultado de un proceso racional que, reactualizándose una y otra vez, impone fines, objetivos y estrategias de acción sobre los sujetos para dirigir sus conductas; el concepto de “gubernamentalidad” permite, justamente, dar cuenta de ese proceso. Colin Gordon lo expresa con exactitud: “A rationality of governments will thus mean a way or system of thinking about the nature of the practice of government (who can govern; what governing is; what or who is governed), capable of making some form of that activity thinkable and practicable both to its practitioners and to those upon whom it was practiced”²⁸.

Si con la noción de gobierno Foucault intentaba analizar las prácticas de conducción de los sujetos, con la noción de “gubernamentalidad” explora, como afirma Jean Terrel, la forma en que éstas fueron racionalizadas: “Las pratiques gouvernementales sont sans cesse anticipées et prolongées par un travail de pensée qui les prépare, les évalue et les infléchit: la «gouvernementalité» est donc d’abord une expérience critiquée et réfléchie, ou l’ensemble formé par les techniques et l’art

de les réfléchir et de les rationaliser”²⁹. Así, un análisis de las formas de “gubernamentalidad” debe entenderse como un estudio de la racionalidad inmanente que hace operar en una dirección, hacia unos objetivos y a partir de ciertas formas de saber, las conductas de los sujetos, aun cuando en los hechos los objetivos designados nunca se cumplan con total precisión. Ahora bien, una vez que nos hemos propuesto analizar la manera en que Foucault aborda el problema de la “gubernamentalidad”, resulta necesario hacer un par de apuntes metodológicos para comprender su trabajo. Evidentemente, la racionalidad inmanente a la conducción de ciertos actores sociales no es consustancial a la naturaleza humana, ni depende de la voluntad de un sujeto privilegiado; por lo mismo, no puede ser explicada a partir de perspectivas que analicen la conciencia humana o explorando los recónditos intersticios de su psique, y, mucho menos, realizando una clasificación de sus facultades básicas, como si el hombre fuera un universal invariable³⁰; la “gubernamentalidad”, por el contrario, debe ser anali-

28. Gordon, Colin, “Governmental Rationality: An Introduction”, en: Burchell, Graham; Gordon Colin and eds., *The Foucault effect. Studies in governmentality*, The University of Chicago press, Great Britain, 1991, p. 3.

29. Terrel, Jean, ..., *op cit*, p. 9.

30. Por ejemplo, en el texto titulado “Foucault” el autor dice: “adoptar como hilo conductor de todos éstos análisis la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad implica ciertas lecciones de método. Y ante todo un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos, [...]” Foucault, Michel, “Foucault”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 2010, p. 1001.

zada a partir de las “prácticas”³¹ que hace funcionar; es decir, en las serie de acciones -discursivas y no discursivas- insertas en regularidades indagables materialmente que producen efectos en la conducta de los hombres. Más que partir de universales antropológicos y deducir de ellos los requisitos que exige una conformación social ideal³², más que generar modelos de sociedad racionalmente justificables, Foucault decide partir de la acción efectiva de ciertas prácticas de gobierno para localizar la racionalidad que las hace funcionar en determinada dirección. Como estas prácticas no son estáticas y se redefinen en todo momento, una “analítica” de los procesos de “gubernamentalidad” requiere un acercamiento, a la vez, histórico, “ontológico”³³ y “epistemológico”³⁴

31. “De esto se sigue un tercer principio de método: el de dirigirse como dominio de análisis a las prácticas, y abordar el estudio por el sesgo de lo que se hace.” *Ibid.*, p. 1002.

32. Ésta es la postura que Foucault le critica a Noam Chomsky en el famoso debate que sostuvieron en 1971. Cfr, Foucault, Michel, “De la naturaleza humana: Justicia contra poder”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales...*, op. cit. p. 393ss.

33. Cfr, Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales...*, op. cit. p. 988.

34. Para un análisis de las implicaciones de una epistemología histórica puede consultarse el capítulo titulado “Sobre epistemología y arqueología: de Canguillem a Foucault”, en: Davidson, Arnold, *La aparición de la sexualidad*, Alpha Decay, Barcelona, 2005, p. 281ss., y Davidson, Arnold, “Arqueología, genealogía, ética”, en: Couzens Hoy, David (comp.)..., op. cit. p. 243ss.

pues es en el desarrollo de esas prácticas que la realidad adquiere consistencia, que los campos discursivos emergen y los regímenes de verdad se constituyen³⁵. Para Foucault “Ser” y “Verdad” son producto de un desarrollo histórico incesante que crea la realidad al mismo tiempo que genera sus criterios de valoración. Un análisis de la “gubernamentalidad” es, por tanto, un análisis que pretende dar cuenta de la formación histórica de la realidad, de la verdad y de los criterios de valoración de las mismas, enfocado en aquellos prácticas sociales destinadas a dirigir, de una u otra manera, las conductas de ciertos sujetos. Por lo mismo, el trabajo del francés debe ser considerado necesariamente como un trabajo histórico-filosófico, ya que asume que los criterios de formación social de la realidad y de los campos de veridicción sólo pueden ser comprendidos en el proceso de su constitución histórica.

2. Gubernamentalidad neoliberal

En la clase del primero de febrero de 1978³⁶ Foucault utiliza por primera vez el término “gubernamentalidad”. A partir de ese momento dicha categoría se volverá cada vez más importante en la obra del francés. En un primer momento la noción

35. Cfr, Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 2007, p. 33ss.

36. Cfr, Foucault, Michel, *Seguridad...*, op. cit. p. 107ss.

de “gubernamentalidad” fue usada para analizar un acontecimiento histórico muy preciso; a saber, la racionalidad inherente a las prácticas de gobierno estatal surgidas en los siglos XV y XVI³⁷. Con el pasar de los años Foucault hace de la noción de “gubernamentalidad” una categoría analítica independiente, tan flexible, que le sirve como rejilla de inteligibilidad para el análisis de las prácticas de sí en la cultura grecolatina desde el siglo III A.C hasta el I D.C³⁸. En el trabajo que ahora presentamos, recuperaremos el sentido que Foucault le da al término “gubernamentalidad” en los cursos de 1978 y 1979; esto es, como el sistema de racionalidad a partir del cual ciertas prácticas de gobierno constituyen formas estatales destinadas a conducir a los hombres hacia un fin específico.

Antes de continuar debemos realizar un apunte importante para evitar ciertos equívocos. Foucault no hace de la “gubernamentalidad” estatal su objeto de análisis con la intención de realizar una historia o una teoría del Estado, sino con una finalidad bien específica: se trata de estudiar la consolidación del Estado a través del funcionamiento de un tipo de prácticas sociales específico, las prácticas de gobierno. Este trabajo implica un esfuerzo genealógico y arqueológico, pues pretende

mostrar la influencia de estas prácticas en la formación de campos de saber y relaciones de poder, de proceso de sujeción y veridicción que definen la consistencia del Estado, sus ámbitos de acción, los límites de su competencia y la dinámica de su ejercicio. En suma, se trata de estudiar el proceso de “gubernamentalización del Estado”; es decir, la forma en que éste se constituyó a sí mismo en el entramado de prácticas de gobierno que, como hemos señalado, definen el estatuto y el funcionamiento de ciertas relaciones de poder y la emergencia de campos de saber.

En el seminario de 1978, Foucault estudia de forma pormenorizada la manera en que el Estado incorporó ciertas prácticas de gobierno durante los siglos XV y XVI³⁹. El arte de gobernar se distingue de los tratados destinados a conservar un territorio dirigidos a los príncipes, se distingue también de los trabajos de los juristas de la época destinados ora a legitimar o deslegitimar la soberanía del gobernante, ora a deducir una serie de principios legales a partir de una idea de justicia divina o secular; el arte de gobernar no aludía a ningún principio externo para determinar la manera en que debía conducirse el Estado. La “gubernamentalidad” estatal es una forma de gestión que parte de la inmanencia de las exigencias del Estado. Históricamente se requirieron al menos

37. Cfr, *Ibid.*

38. Véase, por ejemplo: Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, pp. 246-247.

39. Cfr, Foucault, Michel, *Seguridad...*, op. cit pp.109-138.

tres condiciones para que esto fuera posible: la economización de la política iniciada en el siglo XVI, la aparición del concepto de población y la emergencia de la estadística⁴⁰. Sólo en el momento en que el Estado pudo poseer un instrumento de análisis de sí mismo como la estadística (la ciencia del Estado) fue capaz de cambiar el objetivo de su poderío, ya que en lugar de plantearse como fin la defensa de su territorio o la salvación de las almas de sus súbditos, se propuso dirigir y gestionar su propia población de tal manera que pudiera mantener su poder y su vitalidad⁴¹; únicamente cuando la población se convirtió en el objeto del gobierno del Estado, éste pudo dirigir la mirada hacia su propio interior para saber cómo conducirse, y no hacia alguna exigencia externa. En la clase del primero de febrero de 1978, Foucault muestra que los tratados sobre el “arte de gobernar” dirigidos al Estado dejaron atrás el modelo familiar con el que se habituaba a concebir la estructura política, para adoptar un esquema de corte económico. En lugar de hacer un símil con la figura de un “padre” que dirige a sus hijos según su voluntad y su experiencia, los tratados de entonces afirmaban que el Estado debía conducirse obedeciendo la disposición de cada una

de las cosas existentes en su seno⁴². Se trataba pues de una gestión fundada en lo que la organización del propio Estado dicta (una *oikonomía*). Se ve con claridad que un gobierno entendido como *oikonomía*⁴³ requiere que el Estado posea un instrumento de análisis (la estadística), capaz de dar cuenta de las reglas internas de los objetos que lo conforman (la población). Es en ese sentido que la economización de la política, la estadística y la población son las condiciones de posibilidad de la gubernamentalización estatal.

Foucault afirma que a pesar de que la concepción “gubernamental” del Estado emergió en los siglos XV y XVI no fue sino hasta el siglo XVIII que ésta pudo adquirir toda “su consistencia y amplitud”⁴⁴. En efecto, el francés señala algunas circunstancias históricas que “bloquearon” el proceso de “gubernamentalización” estatal: la serie de grandes crisis del siglo XVII, la Guerra de los Treinta años, los grandes motines campesinos y urbanos, etc.⁴⁵; pero sobre todo señala que la preponderancia del ejercicio de la soberanía a nivel teórico y práctico, y las grandes monarquías administrativas, resultaban

40. Cfr. Foucault, Michel, *Seguridad, ..., op. cit.* p. 107ss.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. Para un análisis minucioso de la noción de *oikonomía*, véase: Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Pre-textos, Valencia, 2008.

44. Cfr. Foucault, Michel, *Seguridad, ..., op. cit.* p. 128.

45. *Ibid.*

incompatibles con un modelo gubernamental. A diferencia de otras formas de ejercer el poder, dirigir un Estado a través de prácticas de gobierno implica la absoluta dependencia de esas prácticas a las exigencias del Estado como una entidad autosubsistente que no depende de reglas externas o voluntades trascendentes. El modelo soberano interfería constantemente con la “gubernamentalización del Estado” al introducir la voluntad de una persona en la decisión del contenido de las elecciones de mando⁴⁶.

La “gubernamentalización” del Estado sólo puede ser “desbloqueada” cuando se halla una fuente de legitimidad capaz de sustituir la voluntad del soberano. Esa fuente es el mercado o, mejor dicho, las reglas del mercado descubiertas por la economía política. Cuando en el siglo XVIII los fisiócratas hablan por primera vez de “reglas del mercado” no sólo generan el objeto de análisis de una nueva disciplina científica, sino que inauguran un espacio de justificación para las decisiones gubernamentales. Ya no es un contrato *jurídico* de legitimidad el que valida la acción de un dirigente, sino el apego de sus elecciones a las *verdades* inherente al mercado⁴⁷. Y dado que el mercado es una rea-

lidad social, la deducción de sus leyes nos otorga, también, las reglas internas que impulsan a la sociedad en su conjunto, de tal suerte que el mercado otorga, a la vez, criterios de acción económica y criterios de acción política⁴⁸. Todavía más, las reglas del mercado se conciben como reglas absolutamente inmanentes al Estado, no son una imposición externa; por lo mismo pueden ser contrapuestas a los abusos de soberanos que, en lugar de proceder de acuerdo al dictado que ellas imponen, gobiernan arbitrariamente. Foucault llama “liberalismo”⁴⁹ al modelo “gubernamental” destinado a contrarrestar la voluntad “arbitraria” de los soberanos a partir de ese campo de veridicción emergente que es el mercado. Ahora bien, para el francés el “liberalismo” no es un imperativo económico o una ideología, sino una forma de gobierno. A partir de un objetivo principal -liberar al Estado de un poder autoritario y “regulador”- el gobierno se dota a sí mismo de unas técnicas de acción sobre los sujetos sociales, constituye y fundamenta una serie de saberes al respecto, activa disciplinas, genera y redefine nuevos ámbitos de realidad, espacios de acción para relaciones de poder y regímenes de verdad, todo ello con la intención de dejar en manos de una serie

46. *Ibid.*

47. Este punto es estudiado de forma magistral por Pierre Rosanvallon, en el capítulo 2 titulado “La economía de la realización de la política (el mercado y el contrato)”, de su libro *El capitalismo utópico*. Cfr. Rosanvallon, Pierre, *El capitalismo utópico*, Ediciones

Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 41ss.

48. Cfr. Foucault, Michel, *El nacimiento de la...*, op. cit. p. 55.

49. Cfr. *Ibid.*, p. 27ss.

de mecanismo anónimos y “objetivos” la autorregulación social. Se trata, en suma, de hacer pasar la razón “gubernamental” no ya por la decisión de un gobernante investido de legitimidad, sino por la verdad depositada en las leyes del mercado⁵⁰. Foucault define el liberalismo entonces, no como una economía, tampoco como una ideología política, sino como una manera de gobernar, como una forma de determinar los principios de acción del Estado con el objetivo de crear libertad en los lugares en que no existe. No cabe duda que esta “gubernamentalidad” jamás se cumplió de manera plena, Foucault no intenta hacer, como dijimos, una historia del Estado, sino mostrar la manera en que se concibió su ideal de acción y cómo éste generó ciertas relaciones de poder, ciertas formas de reconcebir la realidad, ciertos ámbitos de saber posibles nuevas reglas de verdad y, sobre todo, nuevas formas de subjetividad.

Las dos grandes guerras mundiales, el ascenso del nacional socialismo, la crisis del 29, la emergencia del socialismo soviético y otros acontecimientos históricos provocaron una “crisis” del “liberalismo”⁵¹. Como respuesta a esta “crisis” surgen dos

movimientos que intentan reactivar una forma de “gubernamentalidad” liberal con algunas modificaciones: el *Ordo-liberalismo* alemán fraguado en la Escuela de Friburgo y el anarco-liberalismo norteamericano generado en la Escuela de Chicago⁵². En la segunda parte del curso de 1979 titulado *El nacimiento de la biopolítica*, el francés investiga el desarrollo de ambos modelos de racionalización estatal, los cuales, en mayor o menor medida, pretenden hacer de los mecanismos de mercado criterios de verdad capaces de justificar la dirección política. Pero, a diferencia del liberalismo clásico, más que contrapeso de un poder autoritario, el mercado es concebido, tanto por *Ordo-liberales* como por anarco-liberales, como el dominio legítimo que debe dar la pauta para “reconstruir” el Estado y redefinir sus funciones⁵³. De ahí que ambas corrientes, en mayor o menor medida, multipliquen el modelo económico a todos los sectores de las relaciones sociales; de ahí, también, que, de una u otra manera, intenten redefinir las instituciones a partir del modelo empresa. Se trata pues, de una transformación epistemológico-política de conjunto, ya que la “gubernamentalidad” neoliberal únicamente funciona si redefine los crite-

50. Cfr, Rosanvallon, Pierre, *El capitalismo...*, op. cit. Una de las ideas fundamentales de este texto es que la novedad real del liberalismo se encuentra en transformar la noción de sociedad civil por la de sociedad de mercado.

51. Cfr, Harvey, David, *Breve Historia del Neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007, pp. 11-46.

52. *Ibid.*

53. Para un resumen de éste tema, véase: Castro Gómez, Santiago, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, Liberalismo y Neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010, p. 178ss.

rios de verdad de los saberes que justifican su proceder, y los espacios de acción e influencia de esos saberes.

Walter Eucken, Franz Böhm, Müller Armack, Wilhelm Röpke, Rüstow, Hayek y Mises son algunos de los representantes de la llamada Escuela de Friburgo. A través de sus publicaciones en la revista *Ordo* adquieren una influencia considerable en la reconstrucción económica y política de la Alemania de posguerra. A diferencia de la Escuela de Fráncfort, la Escuela de Friburgo no se plantea el objetivo de criticar la irracionalidad inherente a las contradicciones del sistema capitalista, ni proponer un nuevo esquema de racionalidad social; por el contrario, la finalidad de su trabajo consiste en redefinir el Estado a partir de la racionalidad económica pues, desde su perspectiva, la instauración del nazismo en Alemania no fue el resultado lógico del desarrollo capitalista y de una economía liberalizada, sino el efecto de una liberalización insuficiente. La apuesta *Ordo*-liberal difiere de la apuesta del liberalismo clásico al menos en un punto relevante: para los *Ordo*-liberales el mercado no sólo tiene que limitar al Estado, debe ayudar a construirlo. El Estado debe, entonces, reformarse a partir de la economía de mercado. Ya no se trata de contrarrestar los efectos negativos del poder estatal oponiéndole la libertad de mercado, sino de producir acciones gubernamentales directas a través de intervenciones reguladoras

y ordenadoras -como las llama Eucken- para implementar esa libertad⁵⁴.

Tanto la social democracia como el socialismo soviético le habían reprochado al liberalismo clásico su abandono del sector social. Al concebir al Estado como una construcción del mercado, el *Ordo*-liberalismo puede enfrentar esas críticas interviniendo directamente sobre las relaciones sociales. Esto porque el ideal *Ordo*-liberal no es ahuyentar la intervención de un gobierno autoritario para dejar que el mercado actúe “naturalmente” -el *Ordo*-liberalismo no es un naturalismo-, sino producir ese mercado a través de una influencia “gubernamental” en todos los lugares necesarios, entre los cuales se encuentra, evidentemente, la sociedad. De ahora en adelante, ella será el objeto de una serie de políticas asistenciales (subsidios a los desempleados, cobertura de las necesidades sanitarias, una política de la vivienda, etc.) siempre y cuando favorezcan la implementación de un Estado fundado en el mercado⁵⁵.

Por su parte la corriente neoliberal que surge en la Escuela de Chicago inspirada

54. Thomas Lemke resume bien este punto en su ensayo “Birth of Biopolitic”: “Whereas in the eighteenth century the problem liberals addressed was how to limit an extant state and establish economic liberty within it, in Germany after 1945 the problem was the opposite: how to create a state that did not yet exist on the basis of a non-state domain of economic liberty.” Lemke, Thomas, *Economy and Society*, Volume 30, Number 2, May 2001: 190–207.

55. *Cfr, Ibid.*

en Mises y comandada por Milton Friedman, se opone a la inminencia de aquellas corrientes que, para ellos, representan la amenaza de nuevas formas de totalitarismo; a saber, las políticas del New Deal, la economía planificada, el socialismo soviético y las ideas keynesianas⁵⁶. Al igual que el liberalismo decimonónico y el *Ordo*-liberalismo alemán, el neoliberalismo norteamericano posee una serie de características radicalmente distintas a las dos formas de “gubernamentalidad” anteriores. Su objetivo no es ya limitar la ilegítima intervención del poder soberano sobre el espacio que “narturalmente” le correspondería al mercado, ni reconstruir el Estado a partir de este último, sino implantar un nuevo modelo de gobierno a todos los ámbitos de la realidad; se trata, pues, de incorporar el modelo empresa a todos los sectores sociales, incluso a aquellos que, hasta entonces, no se hallaban incluidos en la lógica del mercado⁵⁷. La intención es, en suma, hacer del gobierno una actividad que se desarrolle bajo los criterios del modelo empresarial a través de su intervención en todos los ámbitos de realidad posibles. Como bien dice Foucault: “El neoliberalismo norteamericano pretende ampliar la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que dicha racionalidad presenta, y los criterios de

decisión que ésta implica, a ámbitos no exclusiva ni predominantemente económicos: la familia y la natalidad, pero también la delincuencia y la política penal”⁵⁸.

Ahora bien, la pretensión de implantar el modelo empresa a todos los sectores de la sociedad requiere que tanto la concepción del hombre, como la de la misma sociedad sean redefinidas. Thomas Lemke explica que:

Whereas the *Ordo*-liberals in West Germany pursued the idea of governing society in the name of the economy, the US neo-liberals attempt to re-define the social sphere as a form of the economic domain. The model of rational-economic action serves as a principle for justifying and limiting governmental action, in which context government itself becomes a sort of enterprise whose task it is to universalize competition and invent market-shaped systems of action for individuals, groups and institutions” This strategic operation relies on a prior epistemological shift which systematically and comprehensively expands the object addressed by the economy. Here, the economy is no longer one social domain among others with its own intrinsic rationality, laws and instruments. Instead, the area covered by the economy embraces the entirety of human action to the extent that this is characterized by the allocation of scant resources for competing goals. The neoliberals are interested in ascertaining what reasoning it is which persuades individuals to allocate their scant means to one goal rather than to another.

56. Cfr, Harvey, David, *Breve...*, op. cit. p. 11ss.

57. Cfr, Foucault, Michel, *Nacimiento de la...*, op. cit. p. 125ss.

58. Cfr, Foucault, Michel, “Nacimiento de la biopolítica”, en: Foucault, Michel, *Obras...*, op. cit. p. 870.

The focus is therefore no longer on reconstructing a (mechanical) logic, but on analysing a form of human action governed by a specific, unique (economic) rationality. From this angle, the economic is not a firmly outlined and delineated area of human existence, but essentially includes all forms of human actions and behavior.⁵⁹

Foucault pone como ejemplo la teoría del “capital humano”⁶⁰ surgida en la década de los 70. A partir de un reacomodo epistemológico, la postura neoliberal intenta desplazar tanto la concepción del trabajo propia del liberalismo clásico, como el análisis marxista que mostraba que el proceso de abstracción del trabajo humano era el resultado de la dinámica del capitalismo⁶¹. Para la teoría del “capital humano” el hombre es un empresario de sí mismo capaz de invertir en su propia capacitación, con ello puede diferenciar y potenciar la calidad de su trabajo haciéndose más competitivo hasta alcanzar un salario compatible con su nivel de productividad. Desde la perspectiva neoliberal los estudios sobre el capital humano ponen en evidencia las insuficiencias de la explicación marxista, la cual hacía descansar en la lógica del capital la necesaria generación de un trabajo abstracto e in-

diferenciado. Los neoliberales norteamericanos creen que el trabajo indiferenciado que caracterizó al capitalismo del siglo XIX y de la primera mitad del XX, no es inherente a la dinámica del capital; es, por el contrario, la consecuencia obligada de no haber generado una teoría que concibiera al hombre como un agente capaz de modificarse a sí mismo para hacerse más productivo y valioso en el mercado. Así, la noción de “capital humano” permite estudiar la forma en que ese trabajo abstracto puede volverse concreto, diferenciarse y potencializarse. En el seminario de 1979, Foucault se limita a analizar dos procesos sociales que incorporan el criterio empresarial en la redefinición de sus funciones, sus límites y su prácticas: la teoría del capital humano recién mencionada y el espacio criminalístico. Sin embargo, algunos estudiosos contemporáneos han retomado la perspectiva del francés para analizar los diferentes ámbitos en los que se ha intentado implementar el modelo empresarial⁶². Quizás uno de los lugares más llamativos en los que esto ha ocurrido es en el sector educativo. La instauración de criterios surgidos del modelo empresarial en el ámbito educativo no pueden explicarse de forma suficiente - como se ha querido hacer- presentándolos como el resultado natural de los descubrimientos científicos

59. Lemke, Thomas, *op. cit.*

60. Cfr, Castro Gómez, Santiago, *Historia de..., op. cit.* p.202ss.

61. Cfr, Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 120ss.

62. Al respecto, vale la pena mencionar los trabajos de Thomas Lemke, Collin Gordon, Stephan Moewius y Ulris Beck.

de las nuevas corrientes pedagógicas; este fenómeno, por el contrario, debe ser comprendido como parte de una reconcepción general del Estado desde la lógica de una “gubernamentalidad neoliberal”. Ella reformula los objetivos de dirección del hombre a partir de una reconcepción del papel y la naturaleza de lo social. En ese sentido, los criterios para evaluar el éxito educativo obedecen a los objetivos que el neoliberalismo le impone a la sociedad en su conjunto, se trata, por tanto, de medir la capacidad o incapacidad de crear un mejor capital humano para insertarlo en la competitividad global.

Foucault es muy claro al afirmar que tanto el liberalismo como el neoliberalismo no deben concebirse como meras formas ideológicas, sino como procesos efectivos de una nueva concepción “gubernamental”, la cual genera sus propios ámbitos de realidad para poder funcionar, define sus espacios de verdad, reordena los fines a los que una población debe ser dirigida, así como las técnicas que consolidarían ese encauzamiento.

A nuestro entender una verdadera crítica del neoliberalismo y sus efectos nocivos no debe limitarse a las ya acostumbradas imprecaciones airadas y descalificaciones infundadas, sino que debe fundarse en el análisis de las condiciones históricas de emergencia de una forma de gobierno que, para funcionar, redefine el papel de la política, genera mutaciones

epistemológicas de largo alcance, reconstituye ciertos ámbitos de verdad junto con sus criterios de evaluación y reinventa la manera en que el sujeto se concibe a sí mismo, se relaciona con los otros y se resiste a ciertas formas de sometimiento.

Bibliografía

- AMIN, SAMIR, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 1999.
- BURCHELL, GRAHAM; GORDON, COLIN AND MILLER, PETER, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Ediciones University of Chicago Press, Great Britain, 1991.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.
- CHOSSUDOVSKY, MICHEL, *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, Siglo XXI Editores, México, 2002.
- COUZENS HOY, DAVID (COMP.), *Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- DAVIDSON, ARNOLD, *La aparición de la sexualidad*, Alpha Decay Ediciones, Barcelona, 2004.
- DONZELOT, JACQUES, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- _____, *La policía de las familias*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI editores, México, 2007.
- _____, *Defender la Sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 2006.

- _____, *Dits et écrits II*, Gallimard, París, 2001.
- _____, *El coraje de la verdad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010.
- _____, *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.
- _____, *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2004.
- _____, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 2005.
- _____, *El poder psiquiátrico*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.
- _____, *Historia de la Locura en la época clásica I.*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- _____, *Historia de la Locura en la época clásica II.*, Fondo de cultura económica, México, 2002.
- _____, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, México, 2005.
- _____, *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI editores, México, 2005.
- _____, *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI editores, México, 2007.
- _____, *Introduction to Kant's Anthropology*, Semiotext(e), Los Angeles, 2008.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.
- _____, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México 2007.
- _____, *Los Anormales*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- _____, *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1993.
- _____, *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 2010.
- _____, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2006.
- _____, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- _____, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2009.
- _____, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, México, 2005.
- FRIEDMAN, MILTON, *La economía monetarista*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2008.
- GROS, FRÉDÉRIC ET DAVIDSON, ARNOLD (DIR.), *Foucault, Wittgenstein: de possible rencontres*, Ediciones Kimé, París, 2011.
- GROS, FRÉDÉRIC, *Michel Foucault*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2007.
- HARVEY, DAVID, *Breve historia del Neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.
- HONNETH, AXEL, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2009.
- LE BLANC, GUILLAUME, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- LECOURT, DOMINIQUE; CACCIARI MASSIMO, ET. AL, *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- LEMKE, THOMAS, *Economy and Society*, Volume 30, Number 2, May 2001: 190–207.
- LEMKE, THOMAS; LEGRAND, STEPHAN, ET. AL, *Marx y Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- MARX, CARLOS, *El capital. Crítica de la economía política I*, Fondo de cultura económica, México, 2001.
- MELOSSI, DARIO; PAVARINI, MASSIMO, *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario*, Siglo XXI editores, México, 2005.

rio (siglos XVI al XIX), Siglo XXI Editores, México, 2008.

POTTE-BONNEVILLE, MATHIEU, *Michel Foucault, la inquietude de la historia*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2004.

ROSANVALLON, PIERRE, *El capitalismo utópico*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

SASSEN, SASKIA, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Editorial Katz, Madrid, 2010.

SMITH, ADAM, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de cultura económica, México, 2006.

TERREL, JEAN, *Politiques de Foucault*, Presses Universitaires de France, París, 2010.

VEYNE, PAUL, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008.

José Ricardo Bernal Lugo

Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa
Universidad La Salle

JACK KEROAC, LA VANIDAD DE LOS DULUOZ Y REVISIONISMO CRÍTICO

Juan Arabia

Universidad de Buenos Aires

Para la historia de la literatura norteamericana Jack Kerouac es una exclusividad, una excepción; pero también el líder o un representante de una época o grupo con determinados valores y caracteres.

Así leemos en la excelente, aunque canonizada, *Historia de la literatura norteamericana* de Emory Elliot:

Ser «beat» es haber sido derrotado; ser «beat» es ser beatífico, santo (...). Se buscaron las drogas, la locura, experiencias extremas de todo tipo para dislocar la conciencia ordinaria en una conciencia visionaria. (972).

Para una sociología de la lectura, que generalmente hoy día se lleva todas las recompensas en materia de crítica literaria, no es muy difícil advertir que nada puede ser analizado sin estudiar las amplias estructuras colectivas que la sostienen.

En muchos casos, este tipo de teoría ha servido de mucho: permite comprender que la naturaleza de las prácticas están determinadas por condiciones generales,

I. específicas, y que una obra particular no puede ser leída o sostenida sin tener en cuenta otras dinámicas más amplias.

Generalmente encuentro lectores que afirman saber quiénes han sido los *Beatniks*, cuáles fueron sus propósitos, sus circunstancias. Pero en el momento que se habla de Kerouac, se sabe poco o nada sobre su obra poética en general, sobre la densidad de cada una de sus novelas, sobre su hermoso *Libro de esbozos*.

También sucede que se lee más a Ginsberg que a Corso, que se habla más del jazz y de la «prosa espontánea», que de sus historias particulares y experienciales.

No hace mucho tiempo leí a un crítico, muy serio desde ya, que de alguna manera resume el peligro que intento denotar. Dick Hedbig¹ —principal heredero y re-

1. Aún reconociendo el carácter discursivo auto-referencial (literario) de muchos escritores de la generación *beatnik*, en ningún momento Hedbig analiza una obra literaria. Es a partir de la aceptación de lo trabajado sobre un cúmulo de autores (Goldman, 1974; Mailer, 1968) que promueve su definición estilística/subcultural sobre un movimiento que de ninguna manera puede ser leído sólo como estilo. Es necesario reconocer el carácter

presentante de la segunda generación de la Escuela de Birmingham—, en su famoso ensayo *Subculturas. El significado del estilo*, instituye:

¿No es acaso la subcultura *beatnik*, que por cierto tantas veces se fusionó con el rock, una subcultura que fue desde el principio un universitario de clase media como Kerouac, asfixiado por las ciudades y por su herencia cultural, que quería dejarlo todo para largarse a lugares lejanos? (Goldman, 1974).

No debería sorprendernos demasiado que sólo la subcultura *beat*, producto de una sintonía más bien romántica con los negros, sobreviviese a la transición de América a Gran Bretaña en los cincuenta (Hedbig, 2004).

Y cierto es que Kerouac no sólo quería, sino que se marchó a lugares muy lejanos como México. Gran parte de las ciencias sociales, los estudios culturales y de la sociología de la lectura, intentan comprender o esquematizar regularidades culturales. Al hacerlo, olvidan qué es lo específico de cada autor, sus propias historias y simbolismos personales. El peligro que se corre es no diferenciar un autor de otro, una novela de otra: más cuando se trata de una literatura verdadera, o como decía Sartre (1974), una literatura que lo es todo, es decir, una época aprehendida por su literatura. Estoy convencido que *Moloch* no es *Urizen*, precisamente porque Ginsberg no es Blake, y porque Dios no es un sistema represivo sino una moda-

lidad —específica y localizada— de destrucción.

Es en este último sentido en que *La vanidad de los Duluo*, como todas las obras de Kerouac, merece ser leída de lado a lado.

II.

Se trata de una novela en la que Jack Duluo, áter ego del autor, narra sus primeros años en la universidad de Columbia. A diferencia de Ferlinghetti que finalizó su carrera, o de Corso que nunca ingresó en la universidad (pasó gran parte de su turbulenta adolescencia encerrado en una cárcel); Kerouac encontró muy tempranamente frustrada su carrera académica.

Aquí nuevamente el «Sueño Americano», un tópico tan repetido en la historia de la literatura norteamericana, es doblegado y destruido. Las becas de la universidad de Columbia no son verdaderas oportunidades para los muchachos pobres de provincia: hay que entrenar a diario y triunfar en el fútbol americano para mantener la beca, leer *La Iliada* en tres días, lavar por la noche los platos sucios de los muchachos ricos.

Jack entiende todo rápidamente y se marcha

Nadie mueve a una montaña salvo ella misma.

Gregory Corso, *Ellos*.

Juan Arabia

Universidad de Buenos Aires

contra-cultural de las obras de Kerouac, Ginsberg, Corso, etc.; con el fin de reconocer su verdadero latido emergente y oposicional (Williams, 1997).

DOUBLE SHOT, GUILT-FREE LATTE

THE FAIR-TRADE MOVEMENT AND THE COFFEE MARKET

Eduardo Porretti

Vice President for Latin America and the Caribbean of the Executive Board, ONU

Introduction

Fictitious commodities -such as labor, land, and money- possess qualities that are not expressed by conventional market rationality. Such commodities demonstrate how society could be subordinated to the laws of the market, instead making the market to adapt to society's needs.

Understanding coffee as a *fictitious commodity* is an opportunity to ponder how conventional habits of consumption could also involve hidden connotations when market trends assigned to the massive habit of coffee consumption suggest values beyond market tangible standards.

Consumers in the coffee market has been paying increasing attention to coffee production environment, particularly in developing countries, where labor conditions have been historically characterized as exploitative with extremely unfair working conditions.

In recent decades, public opinion has

drawn its attention to unfair market practices. Several companies have responded to consumer interest by incorporating a progressive marketing connotation known as "social responsibility" into their corporate strategies. One of the most famous crusades is the Fair-Trade Movement (FTM).

The Fair-Trade Movement has been raising public concern over the abusive working conditions in which a *fictitious commodity*, notably coffee, is cultivated, produced, and sold, trying to modify unfair market conditions by the active involvement of consumers.

One of the many effects of globalization is the increasing concern of consumers when purchasing this commodity. They are aware of the environmental impact of production and the need to eradicate extreme poverty in the countries in which coffee is produced. This awareness has generated a series of "grass-root" welfare initiatives which promote socially re-

sponsible habits of consumption (Bechetti and Rosatti, 2004).

The Fair-Trade Movement

Although no universally recognized definition of fair-trade exists, fair-trade labeling organizations usually refer to the definition provided by the [European Fair-Trade Association](#), which states that “fair-trade is a trading partnership, based on dialogue, transparency and respect that seek greater equity in international trade. It contributes to sustainable development by offering better trading conditions to, and securing the rights of, marginalized producers and workers – especially in the South. Fair trade organizations, backed by consumers, are engaged actively in supporting producers, awareness raising and in campaigning for changes in the rules and practice of conventional international trade”¹

To be classified as such, a fair-trade product needs to respect a series of social and environmental criteria (Bechetti and Rosatti, 2004) including, amongst other requisites:

- Fair Price (higher than the market price paid on primary products by

local intermediaries or multi-nationals)

- Intervention (to improve working conditions and restrict child labor),
- Re-investment of surplus (into public health, education, job training, etc.)
- Environmental sustainability (the management of limited natural resources)
- Determination of price in value exchange (competitive global market value)
- Price stabilization mechanisms (reducing the high volatility of commodity prices)
- Promotion of long-term commercial relationships between importers and producers (encouraging the presence of poor countries' products in developed countries' markets).

The commercialization of fair-trade goods from developing countries began during the 1940's, particularly in Europe and the United States, under the promotion of reformist religious groups as well as progressive NGO's. Initially, the focus was limited to handicrafts, which products were sold exclusively in churches and at fairs, with benefits being donated solely to charity. The idea of “solidarity trade” grew throughout Europe during the 1960's along with rising political radi-

1. This definition is also supported by [FINE](#), an informal association of four international fair trade networks ([Fairtrade Labelling Organizations International](#), [World Fair Trade Organization](#), [Network of European Worldshops](#) and the [European Fair Trade Association](#)).

calism. It gained momentum as the anti-imperialist movement took center stage of the political arena. Several shops were established in Europe as an additional way of promoting fair-trade conditions for third-world producers. These shops were originally called “third world shops” or “developing country shops”, a denomination that later became ubiquitously known as “world-shops”.

Official recognition of the solidarity trade movement came in 1968, when the recently established multi-lateral organization for helping developing countries, the United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), stressed the importance of fair trade in international commerce between North and South America, coining the slogan “Trade, not Aide”.

The primary goal of UNCTAD was to maximize the [trade](#), [investment](#), and development opportunities of [developing countries](#), while assisting them in their efforts to be integrated into the world economy on an equitable basis.

This initiative made evident the global concern about unfair trading conditions in the international market, the asymmetric power of the multi-national corporations against the lack of resources of poorer nations, and the great economic disparity between developed and developing nations.

Pursuing a radical reorganization of international trade, the United Nations

adopted several resolutions aimed at achieving a [New International Economic Order](#) (NIEO). This approach lost power with the rising neo-liberalism of the 1990's. However, as a consequence of the current financial and economic global crisis, interest in NIEO by inter-governmental bodies, and academic fields, has recently resumed.

Alongside with these changes at the multi-lateral level, consumer concern was also reflected in the increasing interest and activity shown by NGO's. The logic of the Fair-Trade Movement (FTM) was inscribed in this trend, focusing on the role of the demand side of the economy and the social responsibility of its consumers.

A Warm Feeling Inside: Starbucks Selling Coffee

Starbucks, the international [coffee](#) company and [coffee-house chain](#), is the largest coffee-house company in the world. It has approximately 18,000 stores in 50 countries: More than 11,000 in the United States alone, almost 1,000 in Canada, and nearly 800 in the U.K.

The company proudly announced its commitment to sustainability and fair-trade in its coffee business, based on four key concepts: Product Quality, Economic Accountability, Social Responsibility, and Environmental Leadership. Since

2000, Starbucks has purchased 110 million pounds of Fair-Trade coffee beans, making the Seattle-based company the largest buyer of fair trade coffee in the world (according to information officially provided by the company).

Starbucks' profit from fair-trade premiums (nearly \$9 million) has enabled communities in developing countries to sustain social programs providing resources for education, health care services, and in providing access to sustainable agricultural practices by improving farming conditions in the countries of production.

The company officially informed the public that "Fair Trade allows buyers to identify a label, a product, and the company that carries and promotes it as consumer choice... The concept of Fair Trade certification encourages consumers to think about the communities from which their beverages come, and the conditions by which the growers and pickers live and work as a result of lack of resources".²

Starbucks displays a wide array of initiatives, including *Starbucks Shared Planet*, which was announced as a "commitment to do business in ways that are good for people and the planet". The motto of this strategy is "acting responsibly", which leads to practicing business *in a proper way*, i.e. to follow Starbucks' model to achieve "ethical sourcing, environmental steward-

ship, and community involvement".³

Another company's initiatives is to support "responsible growth coffee" by purchasing products from farms that operate according the Coffee and Farmer Equity (CAFE) guidelines, which help farmers grow coffee "in a way that is better for both people and the planet". The four rules are Product Quality, Economic Accountability (requirement): Social Responsibility (evaluated by third-party verifiers) and Environmental Leadership. Such ethically derived products substantiate the corporate axiom: "Enjoy with a chocolate chip cookie and *a warm feeling inside*."⁴

Criticism of Starbucks

Some of these marketing strategies became controversial. OXFAM, one of the most well-known global NGO's, accused [Starbucks](#) of asking the [National Coffee Association](#) (NCA) to block the [U.S. trademark](#) application from [Ethiopia](#) for three of the country's coffee beans, benefiting some groups of farmers over others.

Recently, another controversy took place when the OCA (Organic Consumer Association) forced Starbucks to stop using rBGH-laced milk in the manufacture of its globally distributed products due to health concerns. rBGH is a genetically modified growth hormone, that is prohi-

2. www.starbucks.com

3. www.starbucks.com

4. www.starbucks.com

bited in most of the world but is legal in the U.S

Another divisive situation concerns Ethos water, a brand of bottled water sold by Starbucks. Ethos bottles feature prominent labeling stating that by purchasing this product the consumer is “helping children get clean water”. According to the label, \$.05 from each \$1.80 bottle sold is used in charitable programs, a minimal donation (2.8%) comparatively to the large profit margin (97.2%). Critics sustain that although the sales goal is clearly not charity, the label misleads consumers into believing that Ethos is primarily an altruistic organization.

Guilt-Free Latte

Understanding the role played by social responsibility in an ethically contentious purchasing situation requires to go beyond a naïve approach to certain Westernized habits of consumption.

To begin with, we should consider the influence on customer’s decisions of sales strategies from large corporate retailers. In conjunction with Kenhove’s perspective (Steenhaut, 2006), there is need to challenge the usual approach on free consumerism, when purchasing within an ethical decision-making framework already provided by a large retailer. We should also bear in mind how the purchase could be affected by the emotions of

a consumer from a wealthy society when being exposed to the extreme poverty and world inequality.

Consumption-related emotions have been well-examined in consumer behavioral studies (Martha Richins, 1997). It is time to understand how emotional decision-making is affected under the influence of a previously provided ethical framework, a framework that works hand in hand with a market strategy optimized for lucrative goals.

According to this perspective, the preferences of the consumer in favor of a fair-trade product seem to be based on cultural values, a choice rooted in a particular perspective emerging from certain social relationships and moral concerns that function as an ethical framework which influences the consumer’s decision-making process.

Thus, the FTM’s agenda could work as an alternative and virtuous framework that goes beyond to a mere trade-off approach, just based on the rational choice to maximize scarce resources against an increasing demand.

This behavior could be explained through the perspective provided by the second meaning of the Karl Polanyi’s concept of *substantivism*. The choice for fair-trade products could imply a strategy of adaptation to the cultural environment in which the process of buying takes place.

In Polanyi's point of view, the economy is not an isolated entity from its socio-cultural and political context. Along with the concept of substantivism, Polanyi's notion of *embeddedness* helps us to understand that, far from being a separate and distinct *sphere*, the economy is embedded in non-economic institutions, social boundaries in which socio-cultural rules, written and non-written norms, and political and cultural values play a significant role in people's livelihood *strategies*.

Social Animals

Rejecting the conventional explanation of orthodox liberalism on the benefits of capitalism and the need for a "self-regulated" market (since the apparently natural *laissez-faire* was, in fact, planned), and re-signifying how markets provoke massive social dislocation, Karl Polanyi enhanced the understanding of the role played by *fictitious commodities* in the market.

We are so familiarized with the habits imposed by late capitalism (Frederick Jameson, 1991) patterns of consumption that it is easy to conclude that the obsession with accumulation, the enthusiasm for avarice, and the need for acquisitiveness, belong to human nature.

Karl Polanyi disputes this, arguing that this intense focus on materialism is unique to modern capitalist societies. Po-

lanyi (McQuaig, 2001) argues that the most basic human characteristic, found in every human society across the world, in all ages, is not material acquisitiveness but to belong: to relate to other humans and to feel as part of a community. Above all, says Polanyi, we are *social animals*.

If the pressure to maximize profits and the obsession with consumption and material acquisitiveness does not belong to human natural behavior, then social reactions to preserve the notion of community and the natural environment could be understood as a counter movement of the community to defend itself from the depredation of the market. This idea of preserving human society and protecting the environment could be the source of the emotionally based decision-making process of a politically correct consumer when choosing to buy FTM products.

Fair-Trade Movement

The FTM is based on a net of several stakeholders, who pursue different but connected goals, including a particular kind of consumer (of a certain age, income level, and social conscientiousness), "together with well-meaning and politically engaged roasters and small companies, and poor yet ecologically noble producers who want to take part in the flows of global capital, while at the same time

living in close harmony with the natural world”.⁵

With this strategy in place, the FTM could be expressing ecological and social values (Gutman, 2007), as a form of resistance to neo-liberalization in the Polanyian sense of protecting land, and natural resources in general, as well as labor from the depredation of the market.

Apparently, the FTM's labels express a reaction against consumerism and market rules, by pushing a progressive environmental agenda, using consumer's rights to regulate how commodities are valued in a global market and instrumenting FTM's labels to modify the wealth inequality. But more profoundly, in an attempt to diminish the adverse effect of global capitalism, we see how FTM strategies “not only concede the market as the locus of regulation, but in keeping with neo-liberalism's fetish of market mechanisms, they employ tools designed to create markets where none previously existed”.⁶

Criticism of the FTM

Despite of global support, the FTM has received a wide array of criticism. Amongst many, the most noteworthy are:

5. West, Paige, in the dissertation titled “Making the Market: Specialty Coffee, Generational Pitches, and Papua New Guinea”, October 26, 2009, The Wenner-Gren Foundation.

6. Guthman, Julie, “The Polanyian Way? Voluntary Food Labels as Neoliberal Governance”, *Antipode*, [Volume 39, Issue 3](#), pages 456–478, June 2007.

- Progressive detractors criticize that the principal concern of fair trade action is just on individual small producer groups, instead of promoting policy changes that would have a larger impact on disadvantaged producers, regardless the size of the plantation.
- Critics from the libertarian (the Cato Institute) and liberalist (the Economist) points of view consider that the FTM is well intentioned but its policies support a wrong interventionist strategy, using short-term tactics to fix market failures. The systemic result will be simply to replace one flawed pricing model with another, which eventually will lead to lower prices for the producers in the long-term. This criticism also points to the risk of excess production - by raising consumer awareness, a greater demand for supply is created in the market.
- Therefore, the FTM makes the world prices fall even below the current levels, making the majority of coffee producers worse off: “Paying a guaranteed fair trade premium—in effect, a subsidy—both prevents this signal from getting through and, by raising the average price paid for coffee, encourages more producers to enter the market. This then drives down the price

of non-Fairtrade coffee even further, making non-fairtrade farmers poorer”⁷

- Other critics believe the FTM is functional with the current trend of oligopolic concentrations of international capitalism. Some analysts, including –among others– the French researcher Christian Jacquiau (author of the book *Les coulisses du commerce équitable*) sustain that, far away from discussing a serious and structural reformulation of the trading system, the FTM works just soften (but helps to maintain) the unfair nature of the international trade. This could be the paradoxical result of a progressive movement, a consequence highlighted by some critics, who emphasized how good intentions –without a global attempt to restructure the foundation of the global system– could become a perfect partner with the worst stakeholders of the capitalism (mass retailers, [multinational corporations](#)).

Further Criticism

Beyond these criticisms on the concrete effects of the FTM in the global

coffee market, other analyses go further, highlighting the limitations of a well-meaning social movement as a limited interest group with the sincere intention of improving the extreme living conditions of vulnerable populations whose focus is restricted by its perspective of the source of the inequity in the world, reproducing the rationality of capitalism from its bourgeois ethic.

In the same line, Catherin Dolan (Dolan, 2008) analyzes how the process of purchasing a FTM product is usually decided within a social framework of moral obligation and ethical accountability and is shaped by the perceptions of transnational commodities exchange. Therefore, the FTM responds to the logic of corporate capitalism through consumption practices based on the moral concern of sensible customers, guided by their emotional interests for distant communities - a neo-liberal-compassionate ethic that reacts against the unfair distribution of wealth through commodity chains.

By being concerned about the unfair conditions of the exploited and distant populations, the consumers do not challenge but reinforce the system in which these unjust conditions became inevitable (Carrier, 2008), since “the local institutions and practices that this form of consumption reflects, embodied in the Western commercial capitalism that provides what

7. Voting with your trolley, Can you really change the world

just by buying certain foods?, The Economist, Dec 7th 2006.

Westerners consume ethically... Ethical consumption does not, however, only impose local institutions and values globally; but it also shapes local consumers, by portraying individual market choice as an appropriate vehicle for bringing about an ethical world, thereby diverting attention from other sorts of ethical action”.⁸

Final remarks

To me, these deeper readings on FTM show how the movement is primarily based on an implicit approach embedded with tacit notions of capitalism, reduced to becoming just a well-meaning attempt, limited to play a bit part within the existing unfair conditions of the international trade system.

Consequently, I tend to agree with what has been stated: the FTM is basically based on a Westernized consumerist view of social justice, a banal understanding of world unfairness without a serious diagnosis of the economic and social structure of modern globalization and the consequence of this model of production and consumption on the living conditions of developing countries' producers. This superficial analysis concerned only with its own priorities set into a contrived ethical framework that endorses a naïve point of

view on how to solve world inequality.

More useful than a well-intentioned but sadly misguided philanthropic vision, prosperous consumers who really want to improve the living conditions of people in developing countries, should seriously examine the underlying causes of the unfair trade system.

Those affluent consumers who are really interested in buying fair-trade coffee could engage in serious discussions on the eradication of subsidies to the inefficient agricultural production of many rich countries. Responsible consumers could also push their governments to implement historical commitments of rich countries of sharing the technology needed by developing countries to manage production when facing human-caused climate change (mostly affected by the production pattern of industrialized countries). Such consumers could also get involved in a thoughtful debate on the reformulation of the unequal international financial system, one of the most serious constraints for the improvement of the labor condition of the producers of commodities in developing countries.

8. Carrier, James, Think locally, act globally: The political economy of ethical consumption, in Dr Donald Wood (ed.) *Hidden Hands in the Market: Op.Cit.*, pp.31-51.

Bibliography

- BECHETTI, LEONARDO AND ROSATI, FURIO, "Globalisation and the death of distance in social preferences and inequity aversion: empirical evidence from a pilot study on fair trade consumers", available at <http://econpapers.repec.org>
- BETENSKY, CAROLYN (2000) 'The Prestige of the Oppressed: Symbolic Capital in a Guilt Economy.' in Pierre Bourdieu: *Fieldwork in Art, Literature, and Culture*. Rowman and Littlefield, Publishers, 2000, pp. 241-6
- C.A.F.E. Practices Evaluation Guidelines March 1, 2007, available at www.scscertified.com.
- CARRIER, JAMES, Think locally, act globally: The political economy of ethical consumption, in Dr Donald Wood (ed.) *Hidden Hands in the Market: Ethnographies of Fair Trade, Ethical Consumption, and Corporate Social Responsibility (Research in Economic Anthropology, Volume 28)*, Emerald Group Publishing Limited, 2008, *Hidden Hands in the Market*, page 31-51.
- DOLAN, CATHERINE, Arbitrating risk through social values: the case of Kenyan fair-trade, in Dr Donald Wood (ed.) *Hidden Hands in the Market: Ethnographies of Fair Trade, Ethical Consumption, and Corporate Social Responsibility (Research in Economic Anthropology, Volume 28)*, Emerald Group Publishing Limited, 2008, page 271-296.
- GRANOVETTER, M. (1985). "Economic action and social structure: the problem of embeddedness" in *The American Journal of Sociology* 91: 481-510, available at: <http://www.journals.uchicago.edu/toc/ajs/current>
- JAMESON, FREDERIC, *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press. 1991.
- MCQUAIG, LINDA, "All You Can Eat: Greed, Lust and the New Capitalism", Penguin, Canada, 2001.
- MCRROBBIE, KENNETH AND POLANYI LEVIT, KARI, "Karl Polanyi in Vienna: The Contemporary Significance of the Great Transformation", Montreal, Black Rose Books, 2000.
- MENDELL, MARGUERITE AND SALÉE, DANIEL, "The Legacy of Karl Polanyi: Market, State, and Society at the End of the Twentieth Century, 1991, St. Martins Press.
- POLANYI, KARL, "The great transformation. The political and Economic Origins of our time", Beacon Press, Boston, 2001.
- RICHINS, MARSHA, "Measuring Emotions in the Consumption Experience", available at <https://subfill.uchicago.edu/JournalPUBS/threeyear1.aspx>
- Starbucks and TransFair USA Enter into Breakthrough Alliance to Promote Fair Trade Certified Coffee, published at <http://www.coffeeresearch.org/politics/Starbucks%20Fairtrade.htm>
- STEENHAAUT, S AND VAN KENHOVE, "The Mediating Role of Anticipated Guilt in Consumers' Ethical Decision-Making", in *Journal of Business Ethics*, Volume 1 / 1982 - Volume 98 / 2011.

Web sites:

<http://polanyi.concordia.ca/>

<http://www.starbucks.com>

[http://econpapers.repec.org/paper/
rtvceiswp/209.htm](http://econpapers.repec.org/paper/rtvceiswp/209.htm)

[http://www.organicconsumers.org/starbucks/
index.cfm](http://www.organicconsumers.org/starbucks/index.cfm)

<http://www.transfairusa.org>

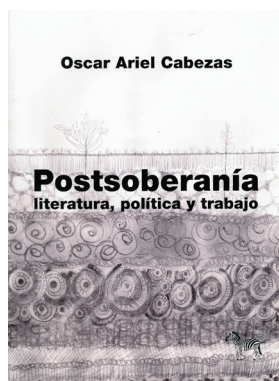
<http://www.fairtrade.net/>

<http://www.wfto.com/>

Eduardo Porretti

Vice President for Latin America and the
Caribbean of the Executive Board
Joint Executive Boards of the United Na-
tions Program for Development (UNDP)
Argentina

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



POSTSOBERANÍA: ACONTECIMIENTO Y MATERIA

Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, La Cebra, Buenos Aires, 2013, 300 págs.

El libro de Oscar Ariel Cabezas contiene cuatro ensayos que son articulados desde un concepto, que se despliega en el libro bajo diversas intensidades, políticas, afectivas e históricas, pero que insisten en una fórmula que me atrevería a resumir de la siguiente manera: “En un espacio postsoberano, el concepto moderno de soberanía constituye, más bien, la consumación de lo que Carl Schmitt llama “la era de la neutralización y despolitización”, en la medida en que la organización de lo político tiende a descentrarse del lugar del Estado”¹. Este acontecimiento, el de la post-soberanía, nos permitiría pensar algo así como nuestra “actualidad”. Sin embargo, habría que detenerse en su compleja nominación, pues lo “post” más que significarse como un simple después, en una temporalidad vacía y homogénea, se debe pensar antes que todo como una variación continua con respecto a aque-

llo que *pre*figura, es decir, la soberanía. Como primera impresión, postsoberanía no designa un dispositivo perfeccionado de lo soberano, ni tampoco un momento histórico determinado que responda a ciertas condiciones históricas. Más bien se podría definir como una tecnología o configuración específica del poder soberano que ya se encuentra totalmente fuera de sí, dislocado, y que no realiza síntesis en un sentido epocal. En otras palabras, al igual como recientemente advirtió John Beasley Murray con respecto a la noción de poshegemonía², en el caso de Postsoberanía el “post” no debe pensarse como un instante en que la soberanía ha dejado de existir, sino más bien como un trazo más complejo del ejercicio soberano. Crucial en ese sentido es la especificación que Cabezas nos señala de entrada, en la introducción del libro, el Estado (lugar privilegiado donde se dan cita el ensamble

1. Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, La Cebra, Buenos Aires, 2013, p. 168

2. Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

entre territorio y nación) no es que haya desaparecido dando paso a un mercado como centro exclusivo de determinación, pues el Estado sigue superviviendo como aparato de control para los influjos del capital devenido planetario, se ha vuelto una máquina abstracta³.

Más allá de que el libro hable de lo “postsoberano” está en una confrontación permanente con la soberanía. De ella se dice que es un concepto inmanente a toda formulación política moderna. Aunque, la apuesta de Cabezas sea la de definir la irrupción de la soberanía en un momento histórico determinado, sin embargo éste, más que formularse como un concepto es desplazado como acontecimiento. La aco-tación pues que hace operar el texto, en torno a la soberanía, es señalar que tiene una precisa relación con “la idea de la ocupación y el control del territorio”⁴. Es un dato importante, pues con ello la fundacionalidad de la soberanía se encuentra en aquel momento en que la forma imperial se agencia totalmente con una imagen-teológica dando como resultado un apa-

3. “La máquina abstracta que efectúa la conexión de una lengua con contenidos semánticos y pragmáticos de los enunciados, con agenciamientos colectivos de enunciación, con toda una micropolítica del campo social. Un rizoma [que] no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales.” Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Barcelona, 2002, p.13.

4. *Postsoberanía*, p. 33.

rato de exclusión/inclusión, como nunca antes la manifestación del poder se había dado en occidente. Este acontecimiento es la inquisición, que se “desplegará en la materialidad moderna del control y administración de poblaciones que antes de 1492 no tenían precedentes.”⁵ En este sentido, la soberanía es la teología política, tal como advirtió Carl Schmitt hace 90 años, y que sin duda, a partir de las lecturas realizadas por Giorgio Agamben en sus célebres *Homo Sacer*, ha difundido aquella sentencia de que todo concepto político moderno corresponde a conceptos teológicos secularizados⁶.

El libro de Cabezas es impensable sin la premisa schmittiana, por sobre todo en ligar que esta teología política es la matriz con la que se formula uno de los fenómenos políticos más singulares acaecidos en Latinoamérica: el peronismo. El análisis del peronismo que *Postsoberanía* lleva a cabo, no puede leerse obviando el actual escenario gubernamental en Latinoamérica, es decir, el giro hacia la izquierda que habría tenido gran parte de los países de Sudamérica durante los últimos 10 años. Lo específico que Cabezas trae a escena es que el peronismo es inentendible sin la máxima schmittiana que enunciábamos un poco más arriba, siendo la mani-

5. *Ibíd.*

6. Carl Schmitt, *Teología política: Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires: Struhart, 2005, p. 57.

festación del despliegue de un proyecto soberano-nacional-popular. Si bien discursivamente el peronismo se mantuvo a distancia tanto de los Estados Unidos como de la Unión Soviética, Cabezas nos advierte que esto “no significó que su proyecto nacional-popular constituyera un afuera al capitalismo mundialmente integrado o que el nacional-populismo ofreciera las llaves de un éxodo de las formas de dominación y control sobre las clases trabajadoras.”⁷ De esta manera se podría leer que el peronismo en la Argentina fue un fármaco en un momento de catástrofe expandida globalmente, pero que también, su (re)aparición colectiva en un momento también de catástrofe planetaria, pero no por la guerra, sino por el capitalismo desatado como pura guerra global, a comienzos de este siglo. Lo de Perón, su caudillismo, consiste simplemente en ser un fármaco para las masas, que extasiadas, llenas de entusiasmo, depositan en su figura la redención de las masas trabajadoras.⁸ El peronismo de esta manera puede ser definido como un teatro teológico-político, en que el líder es un pastor que organiza y conduce, todo esto Cabezas lo trabaja a través de lo que llama el “antiperonismo literario”, que instalaron la sospecha de que Perón no fue otra cosa “que el sustituto melodramático de un padre edípico, de un padre-soberano

que en la teatralización simbólica deviene “monstruoso”. ”⁹ En definitiva, el peronismo, y con ello el populismo, mantendría intacto la estructura política afincada en el paradigma soberano, dota al caudillo de la potestad de ser el pastor que guía a las masas, instalando un teatro teológico político que consuma el pacto entre la clase trabajadora y el Estado Nacional.

Postsoberanía, y es necesario sostenerlo, no es una retórica del fin ni de la clausura de lo político. Es más, nos atrevemos a decir que es un libro afirmativo, que está elucubrando una política de la afirmación ahí donde, en principio, no se podría afirmar nada. Ya desde el primer ensayo, que versa sobre lo que decíamos más arriba, en torno al Edicto de Granada de 1492, que de cierta manera inaugura el acontecimiento de la soberanía, se puede constatar que existe un reverso que permite pensar una política *otra*. No por fuera del dispositivo soberanía, pero sí como resistencia en el aparato de exclusión/inclusión, o para ser más precisos, con aquello que se encuentra alojado en la fabricación del otro “como *error* respecto de la unidad de una verdad”¹⁰. Este es el acontecimiento de la expulsión de los judíos de España, la errancia acá también inaugurada, permite pensar comunidades en exilio, muy cercano a lo que Marchant alguna vez seña-

7. *Postsoberanía*, p. 98.

8. *Postsoberanía* p. 125.

9. *Postsoberanía*, p. 127.

10. *Postsoberanía*, p. 23.

ló como “comunidades en traducción”¹¹. Esta sería la verdad del exilio sefardí que Cabezas establece como aquello no sujeto a lo que define sustancialmente a lo soberano: el suelo, la tierra. En el exilio no hay patria, no hay soberanía, “está constituida por la falta, por la herida que marca desde el destierro, desde el forzamiento a la tristeza como éxodo.”¹² Es en este sentido que el exilio se opone al principio de identidad que supone la soberanía, por lo mismo es el *error* que debe ser excluido, marginado y expulsado. Acontecimiento fundante de la razón imperial, del cristianismo como aquello que crea un aparato de saber-poder que determina la verdad del *error*, lo incluido de lo excluido, a la vez que el marrano, en términos de Cabezas, es el primer híbrido o *queer* en la historia de Occidente. Un resistente en las máquinas mismas de dominación.

Otra vía, en la cual Cabezas trata de pensar una política otra, guarda relación con el filósofo argentino León Rozitchner, que ocupa un lugar privilegiado en el transcurso de *Postsoberanía*. Principalmente lo emancipatorio está vinculado a una deconstrucción de los postulados teológico-políticos que articulan a la soberanía, de esta manera se podría pensar aquella política en “el lugar vacío del padre muer-

to como un movimiento no inquisitorial, contraimperial y anticapitalista”¹³. De esta manera la figura del padre es central para comprender cómo el cristianismo borró de cualquier configuración de poder a la madre, es el falo divino con el cual se erigió el destino de Occidente. A esta divinidad paterna y trascendental, Rozitchner contrapuso una materialidad totalmente vinculada a la madre excluida, deconstruyendo con ello (“la cosa” y “la cruz”) los fundamentos en los cuales funciona el poder desde el cristianismo. Todo esto es muy cercano al trabajo que realiza Marchant en su libro *Sobre árboles y madres*, vía Miguel Valderrama, que sostiene que la madre – en aquel libro – es lo que tacha permanentemente al padre y se llora su pérdida.¹⁴ Sin lugar a dudas, lo singular que instala *Postsoberanía* es que la madre está ligada a la *materia*, y la *materia* es una anterioridad, un momento donde las formas no existen sino más bien un concentrado catastrófico de indeterminaciones. Algo así como el comienzo del mundo, tal cual como Cezanne imaginaba el momento pre-pictórico¹⁵, donde no hay formas de la sensibilidad, es decir, donde aún no existen ningún tipo de configuración política ni histórica. Cabezas señala que

11. Patricio Marchant, *Escritura y temblor*. Edición a cargo de Pablo Oyarzún y Willy Thayer, Cuarto Propio, Santiago p. 409.

12. *Postsoberanía*, p. 43.

13. *Postsoberanía*, p.153.

14. Miguel Valderrama, *Heterocriptas, Palinodia*, Santiago, 2010, p. 50.

15. Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

en “el espacio de la postsoberanía, la comodidad es el olvido de la materia, es el olvido de la carne rasgada que duele desde la proximidad de la alteridad radical”¹⁶, esto es analogable a la criatura, al recién nacido, a la “virginidad del mundo”¹⁷. Sin embargo también la *materia* es el cuerpo social, pero el cuerpo social como multiplicidad, como aquello que “nunca puede ser completamente articulado por la representación soberana en la medida que para que haya soberanía es necesario que esta abstraiga el cuerpo y se invista del aura ritual del poder”¹⁸. De esta manera, la materia, desde el pensamiento de Ruzitchner se suma a un pensamiento deconstructivo que ha puesto la mirada en lo irreducible, en aquello que nos invade a pensar, ahí donde precisamente el pensamiento no alcanza y las palabras son las que faltan. Un pensamiento que insiste en la pérdida, pero que al revés de entenderla a ésta como acabamiento o clausura, se erige precisamente como potencia del pensamiento. Esta potencia, por sobre todo, debe ser entendida en franca oposición a las categorías representacionales que hemos heredado desde la tradición cristiana, es decir, desde la matriz soberana y teológica.

La misma idea, de pensar la *materia* como un irreducible, se une a otra de

las trazas de *Postsoberanía*, el comunismo. Para Oscar Ariel Cabezas lo que debe oponerse a la consumación postsoberana de la equivalencia general, es el comunismo, pues es lo múltiple que interrumpe aquella otra multiplicidad gestionada al vaivén de la mercantilización de la vida. En este sentido *Postsoberanía* concluye en sus últimas páginas con una verdad, tan material, como lo mismo que quiere señalar y develar: “La expresividad de la materia es lo negado bajo las condiciones del olvido de la explotación del capitalismo postsoberano. En virtud de este olvido el capital puede inventar y crear múltiples formas de extracción de plusvalía volviendo familiar todo lo que es infamiliar y fantasmático a su estructura. Sin embargo, lo que no puede hacer es devolverle el estatuto material al comunismo como único lugar donde la multiplicidad vuelve a respirar.”¹⁹ El libro de Oscar busca, precisamente, *erosionar* ahí donde se puede respirar.

Felipe Larrea

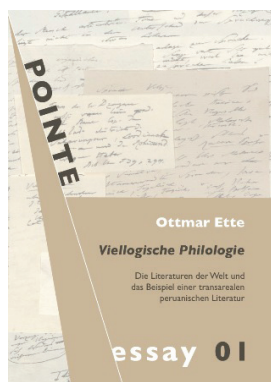
Universidad de Chile-Conicyt

16. *Postsoberanía*, p. 166.

17. Deleuze, op cit.

18. *Postsoberanía*, p. 134.

19. *Postsoberanía*, p. 280



Ottmar Ette, *Viellgische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transrealen peruanischen Literatur*. Berlin: Verlag Walter Frey, 2013, 169 págs.

La obra, escrita por Ottmar Ette y editada por Walter Frey el año 2013 en Alemania, desarrolla una propuesta relativa a la posibilidad de comprender un horizonte literario y filológico en términos “polilógicos”. Indicamos, brevemente, que Ottmar Ette es Catedrático del Instituto de Romanística de la Universidad de Potsdam, Alemania. Ha escrito numerosos libros y artículos académicos dentro de los cuales destacamos: *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. (2012); *Trans-Area. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. (2012). En el cuerpo de la obra se despliegan dos secciones, las cuales se subdividen en apartados relativos a los elementos centrales que el autor desea complejizar y profundizar. La primera sección refiere al concepto de “literaturas del mundo” (*Literaturen der Welt*) en la perspectiva de los estudios transareales. Desde las propias reflexiones del autor sobre los procesos de globalización acelerada y la noción de Occidente, se articula un

reposicionamiento sobre la crítica al eurocentrismo como paradigma epistémico, en abierta controversia con el texto de Niall Ferguson (2011) *Civilization. The West and the Rest*. Retomando la “conciencia mundial” (*Weltbewußtsein*) de Alexander von Humboldt, el autor contrapone su reflexión sobre las “literaturas del mundo” a la literatura mundial (*Weltliteratur*) de Goethe. En esta contraposición, el autor reconoce el rendimiento de una comprensión móvil y no jerárquica, abierta hacia la convivencia o “Konvivenz”, ejecutada desde la relacionalidad y la apertura transareal de una historia cruzada o interconectada como trasfondo de un “saber” atento a la conciliación, la transferencia y la integración. Destacamos el problema de los “paisajes de la teoría” (*Landschaften der Theorie*) como un elemento significativo en este aspecto. Un cuestionamiento por los “paisajes de la teoría” o bien una teoría que se afirma en su interacción vital con su “medioam-

biente”, con los lugares (places) y los espacios (spaces), logra posicionarse dentro de un tópico trabajado activamente en la antropología cultural y las ciencias de la cultura (Kulturwissenschaft). El autor propone un “modelo del movimiento” (Bewegungsmodell), que integra y sostiene la formación y la interacción de redes donde se coordinan “ágiles coreografías” (hochmobile Choreographien) en la creación de “movimientos de comprensión” (Verstehensbewegungen) que, a su vez, determinan la construcción de imaginarios y pensamientos, finalmente, como “espacios de movimientos y mociones” (Bewegungsräume) relativos a la acumulación móvil de experiencias históricas y vivenciales que los componen. En esta pregunta por la relación móvil con el espacio y los “paisajes de la teoría” el autor introduce la distinción de los estudios transareales (TransArea Studien) respecto de los estudios de área (Area Studies). Aquí el autor presenta la crítica a los estudios de área, que no atienden el potencial y el sentido vital de la literatura. El “saber de las literaturas del mundo” es una propuesta que rompe con el eurocentrismo del canon literario y cultural, porque comprende la función de la literatura desde sus contextos histórico-culturales de forma “coreográfica”. Este movimiento “coreográfico” es entonces el productor de la interoperación de múltiples posibilidades copertenecientes en la construcción

de una vivencia literaria, histórica, cultural –tanto a un nivel local como global–. En consecuencia, la tensión con los estudios de área establece los desafíos de una relación vital con el “saber” de la literatura, donde se avizoran caminos de convivencia e interrelación capaces redireccionar la manera en la cual la teoría cultural y la teoría literaria contemporánea han conducido sus principales esfuerzos y contribuciones. La segunda parte de la obra está centrada en la literatura peruana que funciona como el anclaje de una perspectiva transareal en tanto que “estudios transandinos” (transandinen Studien). Destacamos la entrada archipiélica, en directa relación con las reflexiones de Édouard Glissant (2007) en su texto *La terre magnétique. Les errances de Rapa Nui, l’île de Pâques*. El modelo archipiélico para pensar el área andina implica desenvolver una teoría desde el movimiento de los “paisajes” a fin de incorporar una copertenencia –sin jerarquizaciones– en la disposición de múltiples elementos involucrados como “espacios en movimiento” o “trans-áreas” en los Andes sudamericanos. Por ello el primer apuntalamiento está relacionado con el antecedente colonial y se dirige a la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Es ahí donde se reconocen los fundamentos del recorrido transareal sobre la literatura peruana logrando proyectar el movimiento, y por ello el polílogo, entre el nuevo y el viejo mundo a través

del encuentro presente en la circulación propia a su vida y su producción literaria, siguiendo al autor un movimiento “desde dentro hacia afuera”. El autor prosigue su interpretación hacia la figura del Biombo como vehículo y evidencia de la relación de los Andes sudamericanos con las redes globales desde el período colonial. Aquí se despliega un movimiento descriptivo que el autor expone como: “desde fuera hacia dentro”. En este punto la argumentación rompe con la escritura y se desenvuelve hacia la visualidad y la materialidad, aquí el autor reflexiona hábilmente sobre el *Biombo de la genealogía con los Incas* (1837) de Marcos Chillitupa Chávez. El autor destaca la impresionante creatividad artística que recupera la memoria y la identidad en una reflexión sobre cómo se presentan motivos y contenidos en producciones artísticas que experimentan la globalización no solo en tanto mercancías sino en cuanto puentes de comunicación y encuentro transareal vectorizados hacia y desde el espacio transandino. Es interesante la continuidad del problema colonial en el apartado sobre el cruce de los Andes, el cual recupera la vivencia del viajero en la espacialidad transandina. Esto es ejemplificado desde el modelo de Alexander von Humboldt, precisamente, en “su cruce” de los Andes, reconociendo la preparación de una “dinámica” tanto literaria como científica que es el enlace con el siglo XIX. Hay un giro interesante

al momento de ingresar al período republicano en la perspectiva de la construcción transareal de la literatura peruana, donde se presenta el trabajo de Clorinda Matto de Turner y su novela *Aves sin nido* (1889). El análisis pone en escena la necesidad de interrelación entre las figuras literarias y los modos de escritura que se presentan en la novela desde un enfoque transcontinental. En este modelo, el Perú es todavía un no-lugar, es un no-lugar para aquellos quienes no tienen lugar o que estando “sin nido”, es decir, “en movimiento”, son un ejemplo de la construcción transareal de la literatura peruana. El autor retoma esta recomposición destacando el quiebre –ya en el siglo XX– que presenta la obra de José Carlos Mariátegui para la literatura peruana. El análisis de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) reconoce el proceso de constitución de un pensamiento crítico, situado y propositivo en los Andes peruanos a través del “ensayo” como vehículo y como estilo dentro de la configuración transareal de la literatura peruana, y también latinoamericana. Sin embargo, la perspectiva de Mariátegui es adscrita desde su relación no solo con el espacio andino, sino que en su diálogo con Europa. Esto implica reconocer en Mariátegui una escritura heterogénea (*heterogenes Schreiben*), y en ésta una relación de inclusión y exclusión teórica y vivencial entre un pensamiento europeo y otro andi-

no. En este punto, la propuesta transandina se entronca con una vivencia transcontinental y transnacional. Esta perspectiva se presenta en Mario Vargas Llosa, particularmente desde su novela *El sueño del celta* (2010), donde se integra como parte de un paisaje-literario-peruano-transcontinental, como parte de la “ágil coreografía” que forma una polilógica transareal (transareale Polylogik) y opera como el anclaje para un nuevo “horizonte de pregunta” en la construcción de la literatura peruana, ya en un lugar trans-nacional y trans-continental. La novela de Vargas Llosa proyecta una historicidad móvil de un mundo que se piensa en sistemas copertenecientes –siguiendo el modelo archipiélico– y que acomoda los paisajes y los motivos que se entrelazan con los avatares ficcionarios e históricos de un personaje “en movimiento”: Roger Casement. Es ahí donde el autor reconduce su problematización destacando la novela debut de Daniel Alarcón titulada *Lost City Radio* (2010) como ejemplo de un “paisaje translingual” que afecta el recorrido de la literatura peruana. Siguiendo al autor, Daniel Alarcón recorre en su novela las preguntas fundamentales por la vida (Leben), el saber de la vida (Lebenswissen) y el saber (del) con-vivir (Zu-

samenLebensWissen). *Lost City Radio* no solo es una obra translingual y transareal, sino que es parte de un “espacio en juego” (Spiel-Raum) donde su escritura en lengua inglesa no solo determina una plusvalía para su producción literaria, sino que vectoriza y reconduce una reflexión polilógica sobre un “paisaje de la teoría” que abre nuevos “espacios en juego” para la literatura peruana. La propuesta de Ottmar Ette no agota los modelos de pregunta y problematización en la construcción de una literatura nacional como la peruana, es decir, el autor entiende que el impacto de la literatura como “saber” es siempre parte de un escenario “coreográfico” mucho mayor, sin atomizaciones ni totalizaciones. Ottmar Ette inscribe una perspectiva desafiante y rupturista que despliega un camino de múltiples horizontes e instala a la “filología polilógica transareal” en una modulación “transandina” como una profundización importante siempre “en camino” de encuentro y reconstrucción “en movimiento” de un “horizonte de pregunta”, de una “filología polilógica transandina”.

Alejandro Viveros Espinosa
Universidad de Chile