

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

Nro. **6** Enero - Junio 2015

TOMEU SALES GELABERT

PAULA BEDIN

LILIANA PONCE

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR

LEONARDO DANIEL EIFF

PABLO MARTÍN MÉNDEZ



Edita:
Grupo de investigación, Ética, política y derechos
humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)
ISSN: 2255-3827
Universidad Complutense de Madrid

Edita el grupo de investigación Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref: 941719) de la Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL

Director	Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid
Dir. Adjunto	Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid
Secretario	Diego A. Fernández Psychaux. IIGG-CONICET, UNLaM (Argentina)
Vocales	Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid
Consejo asesor	Hugo E. Biagini. Universidad de Lanús/CONICET, Argentina Carlos R. Braun. Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España M ^a José Falcón y Tella. UCM (Derecho), España Olivier Feron. Universidade de Évora, Portugal Antonio García Santesmases. UNED, España Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. UNED, España Antonio Hermosa Andújar. Universidad de Sevilla, España Axel Honneth, Columbia University, Estados Unidos/USA Regina Kreide. Inst. Cs. Políticas, Justus-Liebig Universität, Giessen, Alemania Pablo López Álvarez. UCM (Filosofía), España Eduardo Rivera López. Universidad Torcuato Di Tella/CONICET, Argentina Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza Jonathan Wolff. University College London, Reino Unido
Comité Científico	Fernando Aguiar González. IESA, CSIC, España José María Carabante Muntada. Centro Univ. Villanueva, España Wolf-Jürgen Cramm, Univ. Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza Felmon Davis. Union College Schenectady, NY. Estados Unidos Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia, España Macarena Marey. Univ. de Buenos Aires, CONICET, Argentina Barbara Merker. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Alemania Eduardo Pellejero. Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil José Luis Pérez Triviño. Universitat Pompeu Fabra, España Andrew Price, Universidad de Sheffield, Reino Unido Damián Salcedo Megales. UCM (Filosofía), España Ursula Wolf. University of Mannheim, Alemania

Dirección postal Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria,
28040, Madrid

E-mail editorial@lastorresdelucca.org

Web www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial Romina Luppino



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadore no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

SUMARIO

ARTÍCULOS

Cuidados, poder y ciudadanía.

TOMEU SALES GELABERT 7

El ejercicio performativo de la ciudadanía a partir de la teoría de Judith Butler.

PAULA BEDIN 47

Historia, tiempo y política en la filosofía de Cornelius Castoriadis.

LILIANA PONCE 77

Entre el reconocimiento del otro y la formación por medio del trabajo.

Derecho y mercado en el Fichte de fines del siglo XVIII.

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR 95

Merleau-Ponty y la cuestión política de la república. Debates sobre un legado.

LEONARDO DANIEL EIFF 113

Rousseau y el liberalismo. Sobre un posible discurso para el conocimiento y la transformación del hombre.

PABLO MARTÍN MÉNDEZ 147

RESEÑAS

Quesada Monge, Rodrigo. *Anarquía. Orden sin autoridad*. Costa Rica: EUNA, Eleuterio, 2015.

ROGELIO CEDEÑO CASTRO 181

--

ENVÍO DE ORIGINALES

POLÍTICA EDITORIAL 192

EDITORIAL POLICY 194

NORMAS DE PUBLICACIÓN 196

PUBLICATION NORMS 202

❖ ARTÍCULOS ❖

Cuidados, poder y ciudadanía.



Care, Power and Citizenship.

TOMEU SALES GELABERT

Universitat de les Illes Balears (España)

--

tomeu.sales@uib.es

RESUMEN El presente artículo aborda la cuestión de los cuidados desde una perspectiva feminista y democrática. Se propone un concepto realista de los cuidados, mostrando la existencia de un sistema de dominación patriarcal tradicional en cuanto a la provisión de los mismos. Se plantea la crisis de los cuidados y la relación entre la configuración del capitalismo y la nueva redistribución de los cuidados. Dicha redistribución refuerza la dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Por último, se propone de la mano de Ch. Mouffe y N. Yuval-Davis la rearticulación de la ciudadanía. Rearticulación de la ciudadanía que permite la aparición de un cuidado democrático y feminista.

~

7

~

PALABRAS CLAVES Cuidado, dominación patriarcal, capitalismo, ciudadanía.

--

ABSTRACT This paper addresses the issue of care from a feminist and democratic perspective. A realistic care concept is proposed, showing the existence of a traditional patriarchal domination system as to the provision of the same. Crisis of care and the relationship between the configuration of capitalism and the new redistribution of care is considered. This

redistribution reinforces traditional patriarchal domination of care. Finally, we propose Ch. Mouffe and N. Yuval-Davis the rearticulating of citizenship. This rearticulating of citizenship allows the emergence of a democratic and feminist care.

KEY WORDS Care, Patriarchal domination, Capitalism, Citizenship.



RECIBIDO 22/01/2015

APROBADO 23/02/2015



I. Introducción.¹

La reflexión sobre los cuidados ha estado y sigue estando muy presente en los esfuerzos feministas por entender la desigualdad de género, sobre todo en relación al intento por comprender la distribución diferencial del poder social. La concepción del individuo y del sujeto político desde los inicios del pensamiento político moderno se basan en una total invisibilización de los procesos por los cuales los individuos pasan de ser infantes a ser adultos.² Por otro lado, otra característica central del individuo moderno es su autonomía, entendida eso sí, como independencia. Todos aquellos individuos “dependientes”, en sus múltiples formas, no serán conceptualizados ni como individuos ni como ciudadanos, entendidos éstos como sujetos políticos miembros de una comunidad. Los procesos asociados a suplir la independencia de los no individuos³ ni ciudadanos, serán también invisibilizados e infravalorados, y como tales asignados a los grupos sociales más desfavorecidos o despreciados; léase, mujeres, clases sociales asalariadas, esclavos, minorías étnicas, etc. En este sentido, la lucha feminista puede conceptualizarse como reacción a este secular desprecio. Disputa por conseguir la individualización, la condición de ciudadanía plena y la autonomía, entendida ya no como independencia. Así, la lucha feminista desde el inicio de la modernidad es una lucha universalista, ya

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación: *La Europa de las mujeres. Construcción política y nuevas formas de ciudadanía*. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia FFI2012-33557.

² Así, se entiende la afirmación de Th. Hobbes, uno de los padres del pensamiento político moderno, al sostener: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a *los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos*, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos” (Hobbes 2000, 157). La concepción política de los hombres-hongo imposibilita la conceptualización y politización de todos los procesos asociados a la obtención de la autonomía moral y política que guía parte de las actividades de cuidados.

³ Es difícil de nombrar aquello que se invisibiliza, ya que al no ser visible deja de ser nombrado. De ahora en adelante, para nombrar los individuos no individualizados dentro de los parámetros de la modernidad occidental e ilustrada, utilizaremos la afortunada expresión de la filósofa feminista Celia Amorós de la “idénticas”. Idénticas que se caracterizan por no aplicársele el principio de individuación y ser heterónomamente definidas. Lo cultural e identitario, entendido como totalidad, esencialmente definida se le asigna a la mujer como la “otra”, que no es el individuo, lo que no es particular, sino lo que es indistinto, amorfo, esencialmente estático y ahistórico; lo idéntico e indistinto. Celia Amorós reconstruye minuciosamente como se construye esta “otra” no individuo a partir de la modernidad ilustrada occidental (Amorós 2008, 52-4).

que no sólo lucha por los intereses de las mujeres, sino también de todos aquellos grupos sociales minorizados y despreciados por los patrones socio-culturales hegemónicos.⁴

El presente trabajo analizará la aparición de la reflexión sobre los cuidados en el ámbito académico-feminista, distinguiendo dos posiciones diferenciadas, que se llamarán raíces. Raíces en el sentido de ser perspectivas germinales que se convertirán con el paso del tiempo en matrices diferenciadas de análisis de los cuidados. En una línea sintética entre ambas raíces, se propondrá una concepción realista de los cuidados, con la finalidad de articular una teoría feminista de los cuidados capaz de generar una política feminista del cuidar. Ésta requiere articular un “nuevo concepto de ciudadanía” que tenga presente como dimensión central los cuidados; lo que J. Tronto (2004) llama la “ciudadanía que se cuida”. Se apuntará a esta nueva concepción de la ciudadanía de la mano de la propuesta de Ch. Mouffe de una democracia pluralista agonial capaz de modular una ciudadanía democrática radical. Por último, se abordará la propuesta de N. Yuval-Davis, de la ciudadanía “multiniveles” y de su nueva forma de acción política, como política transversal. Se terminará proponiendo una serie de conclusiones críticas respecto al futuro de la ciudadanía y el feminismo como proyecto político transnacional.

II. Los dos enfoques o raíces de los cuidados.

El cuidado, como práctica social que atiende las necesidades, tanto de los otros, como de uno mismo, debería ser central desde una perspectiva moderna que reivindica la autonomía como valor social y político. El cuidado o los cuidados pueden entenderse como los procesos que permiten y sustentan la autonomía.⁵ Siguiendo esta línea, la autonomía pasa de

⁴ Históricamente, la lucha feminista está asociada a los movimientos a favor de la abolición de la esclavitud, de los movimientos obreros críticos con el sistema socio-productivo, de los movimientos sindicales, los movimientos por los derechos civiles, los movimientos pacifistas, y los movimientos ecologistas (Pérez Garzón 2011).

⁵ Una concepción antropocéntrica de los cuidados, que descartaría otras formas de conceptualizarlos como procesos de sostenimiento de cualquier forma de vida, como apuntan Dalla Costa (Dalla Costa 2006, 72) y algunas ecofeministas. En este sentido, también nos distanciamos de la definición demasiado genérica del cuidado como “una actividad de la especie, que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’, de manera que podamos vivir en él lo

ser entendida como “independencia respecto a”, para pasar a significar “interdependencia con”. La autonomía es pensada de forma diacrónica, como “proceso de autonomización”, más allá de su concepción sincrónica tradicional. No se trata de que uno sea autónomo sino de que hay ciertos procesos sociales y políticos que permiten la autonomía de los sujetos o grupos sociales. Por ello, cuando hablamos de cuidado hemos de referirnos a procesos de autonomización. Sin embargo, un análisis más pormenorizado de los cuidados muestra que éstos no siempre van en la vía de reforzar los procesos de autonomización de los sujetos implicados en las relaciones de los cuidados.⁶ Por ello, los cuidados como práctica social tienen que ser analizados desde otra óptica.

Desde esta perspectiva se debe encuadrar la aparición de la problemática sobre los “cuidados”, primero en el ámbito de discusión feminista y posteriormente en el ámbito académico, como objeto de estudio de la ética, de la filosofía en general, de la ciencia política, la historia, la sociología y la economía. La discusión sobre los “cuidados”, definidos inicialmente y de forma procedimental, como todas aquellas actividades, trabajos y valores dirigidos a autonomizar a aquellos individuos dependientes, aparece a partir de la segunda ola del feminismo a mediados de la década de los 60 y principios de los 70.⁷ La reflexión sobre

11

mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres, y nuestro entorno, todo lo cual buscamos entrelazarlo en una compleja red de sostenimiento de la vida” (Tronto 1993, 103).

6 Aquí debemos aclarar que no todos los cuidados van en la dirección de la autonomización del sujeto o grupo social que es cuidado. Hay cuidados que se proveen a individuos plenamente autónomos y autosuficientes. En este sentido, dichos cuidados se definen como injustos, a partir de un marco normativo igualitarista, ya que establecen que unos individuos pueden recibir cuidados que ellos mismos pueden auto-proveerse, sin reciprocidad. Esta relación del cuidar es una relación de subordinación. Para distinguir este tipo de relaciones del cuidar subordinantes de las otras, se ha introducido el concepto de “servicio”. Servicio se refiere a “los casos en que la persona objeto de atención podría, si quisiera, hacerse cargo de satisfacer sus necesidades” (Izquierdo 2003, 141). La distinción entre servicio y cuidado es crucial, sobre todo en lo que respecta al intento por comprender las dinámicas patriarcales de los cuidados. No obstante, no todo cuidado se reduce a una relación de subordinación. El cuidar es una dimensión ontológica del ser humano, entendido como un ser frágil y vulnerable, un ser “precario” como señala J. Butler (2010, 14).

7 La segunda ola del feminismo, tal como la entiende N. Fraser desde una perspectiva más histórica, exógena y menos auto-complaciente, se divide en tres fases. Una primera fase “en que el feminismo se mantuvo en estrecha relación con varios ‘movimientos sociales nuevos’, que emergieron del fermento de la década de los años sesenta del pasado siglo. En una segunda fase, el feminismo quedó

los “cuidados” o “trabajos de cuidados” aparece sobre todo en la primera fase de la segunda ola del feminismo, y su conceptualización fue variando a medida que varió el feminismo. La historia de los cuidados como problema es indisociable de la historia del feminismo de la segunda ola. Así, en un primer momento, el cuidado se relaciona con reivindicaciones por parte de los nuevos movimientos sociales contestatarios, como feministas marxistas o movimientos pro-derechos-civiles. En un segundo momento, el cuidado se entenderá como un valor atribuido a las mujeres, de forma esencialista. Finalmente, en un último escenario, el cuidado se librerá del feminismo de la diferencia y las políticas de la identidad, para ser conceptualizado desde la perspectiva global o transnacional.

La emergencia del “cuidado” como objeto de estudio se enmarca en el ámbito de la primera fase de la segunda ola del feminismo, caracterizada por un desafío a las estructuras normalizadoras de la socialdemocracia y al imaginario político economicista hegemónico, presentando un imaginario político alternativo basado en “una extensa visión de lo político en la medida en que abarcaba también ‘lo personal’” (Fraser 2008, 188). La politización de ámbitos ajenos a la concepción tradición de la esfera pública y política será uno de los objetivos del feminismo de la segunda ola,⁸ que desestabilizará la frontera clásica y políticamente instituida entre lo público y lo privado, lo

atrapado en la órbita de la política de la identidad. Y en una tercera fase, por último, el feminismo se va ejerciendo cada vez más como una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes” (Fraser 2008, 188).

8 Una referencia precursora al respecto es la obra de *La Mística de la Femenidad* de Betty Friedan. Friedan ya en la época temprana de 1963 expone de forma brillante el hartazgo de las mujeres frente a la ideología de la domesticidad reimplantada después de la II Guerra Mundial para retornar a la mujer al ámbito doméstico y como proveedora exclusiva de cuidados, tanto de su marido como de sus hijos. En este sentido Friedan habla del “malestar que no tiene nombre”, un malestar que “ha permanecido enterrado, acallado, en las mentes de las mujeres estadounidenses, durante muchos años. Era una inquietud extraña, una sensación de insatisfacción, un anhelo que las mujeres padecían mediado el s. xx en Estados Unidos. Cada mujer de los barrios residenciales luchaba contra él a solas. Cuando hacía las camas, la compra, ajustaba las fundas de los muebles, comía sándwiches de crema de cacahuete con sus hijos, los conducía a sus grupos de exploradores y exploradoras y se acostaba junto a su marido por las noches, le daba miedo hacer, incluso hacerse a sí misma, la pregunta nunca pronunciada: ‘¿Es esto todo?’” (Friedan 2009, 51). Como se observa en la cita, Friedan se refiere a los diferentes trabajos de cuidados, tanto domésticos como de atención, que desarrollan las mujeres y que están desvalorizados como una de las causas de este “malestar que no tiene nombre” que pronto se convertirá en un malestar pro-activo productor en parte de la segunda ola del feminismo.

político y lo íntimo. Las relaciones de poder en el ámbito familiar, íntimo y relacional se explicitan, ampliando y extendiendo el ámbito de lo político, entendido ahora sí como relaciones de poder. El cuidado de los otros, tanto como “trabajo de atención” a los dependientes como “trabajo doméstico” de la intendencia de la casa (lavar, planchar, fregar, cocinar, comprar, hacer las camas, limpiar, etc.) empieza a ser percibido como fruto de relaciones de poder y productor de opresiones de género. El cuidado se convierte en un ámbito de discusión, reflexión y enfrentamiento político.

Desde el inicio, aparecen dos formas diametralmente diferentes de abordar el estudio del cuidado dentro del ámbito feminista, a las que llamaré las “raíces de los cuidados”. Una que nace en EE.UU. en el ámbito de la academia y como reacción a ciertas conclusiones que se extraían de los estudios de desarrollo psico-moral por parte de Kohlberg. Esta reacción la desencadenó Carol Gilligan, asistente personal de Kohlberg en Harvard que no se resignó a que las mujeres fueran calificadas como incapaces de llegar a fundamentaciones morales post-convencionales tanto en su acción como en su elección moral. Es decir, no se resignó a que las mujeres volvieran a ser conceptualizadas por parte de la ciencia de “anormales”; anormalidad o deficiencia encubierta tras la retórica de la diferencia, entendida ésta como desigualdad moral. Enmendando a su maestro, Carol Gilligan hablará de una nueva forma de abordar las cuestiones de la acción y la elección por parte de las mujeres, no basada en el “post-convencionalismo formal”, sino en un “post-convencionalismo contextual”.⁹ Esta forma diferente de hacer frente a las cuestiones morales por parte de las mujeres, que

⁹ El trabajo de referencia donde Gilligan plantea teóricamente su propuesta de una ética del cuidado diferenciada de una ética de la justicia es la obra *In a different voice: Psychological theory and women's development*, publicada en 1982. No obstante, las tesis críticas con los trabajos de Kohlberg, sobre todo en cuanto a la verificación empírica de su teoría son anteriores. Se remontan a finales de la década de los 70. Éstas están expuestas en los siguientes trabajos: Gilligan, C. (1977), “In a different voice: Women's conceptions of self and of morality”, *Harvard Educational Review*, 17, 481-517; Gilligan, C. (1979), “Woman's place in man's life cycle”, *Harvard Educational Review*, 49 (4), 431-46; Gilligan, C. & Murphy, J. M. (1980), “Moral development in late adolescence and adulthood: A critique and reconstruction of Kohlberg's theory”, *Human Development*, 23, 77-104. En especial el artículo de 1977 que lleva por título *In a different voice* se suele confundir con su libro, por llevar los dos el mismo título. Más allá de esta coincidencia nominal, las tesis que presenta en el libro de 1982, ya están presentes en el artículo de 1977. En este sentido, la reflexión normativa sobre los cuidados que inicia Gilligan puede remontarse a finales de la década de los setenta.

no es anormal, ni deficiente ni desigual, fue llamada por Gilligan “ética del cuidado y la responsabilidad”.¹⁰ Nace el debate del “cuidado” como una moralidad alternativa a la moralidad masculina centrada en la justicia, la individualidad, la competencia y los derechos, capaz de llegar a razonamientos post-convencionales formales. Se hablará de “cuidados” y “ética del cuidado” en vez de “trabajo de cuidados”,¹¹ y la discusión se centrará en el ámbito del desarrollo psicológico, moral y normativo. Esta perspectiva la llamaré la “raíz normativa” de los cuidados.

La segunda raíz de los cuidados es la “raíz material”. Se trata del enfoque que contempla los cuidados no tanto como un valor añadido a una acción, ni como una moralidad, sino como “un trabajo”. Los cuidados se asocian a trabajos de cuidados o también llamados “trabajos de reproducción”. Esta perspectiva, al igual que la raíz normativa de los cuidados, nace a principios de la década de los setenta de la mano del intento de reconstruir críticamente un imaginario político alternativo al dominante hasta la

10 Al respecto Gilligan sostiene: “Cuando uno comienza con el estudio de las mujeres y deriva las construcciones del desarrollo de sus vidas, comienza a emerger una concepción moral distinta a la descrita por Freud, Piaget o Kohlberg e informa una descripción diferente del desarrollo. En esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto y no de los derechos de la competencia, y requiere para su resolución un modo de pensar que es contextual y narrativo en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad tan preocupada con la actividad de la atención se centra en el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de la moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral a la comprensión de los derechos y las normas” (Gilligan 2003, 19). Traducción propia.

11 Esta multitud de conceptos para referirse a la actividad del cuidar, no es independiente de las diferentes teorías sobre el “cuidado” que se han desarrollado. Así, cada teorización del “cuidado” optará por una determinada terminología u otra para referirse a dicha realidad. Además, no sólo hay un problema terminológico, sino de conceptos. Para unos, los cuidados se entenderán como ciertos valores asociados a una determinada actividad, otros los entenderán como una actividad más entre otras, y otros como un trabajo. En esta última rama, que entiende los cuidados como un trabajo, se habla de trabajos de cuidado, diferenciando dentro de ellos, los trabajos domésticos y los de atención, pudiendo ambos ser remunerados, no remunerados, institucionalizados, familiarizados, directos, indirectos, etc. Siguiendo a Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns, considero que “el término -cuidado- evita la denominación de trabajo, lo cual lo hace más vulnerable en su identificación con la mística del cuidado” (Carrasco, Borderías, Torns 2011, 71). Estando de acuerdo con ellas en que el término “cuidados” que traducimos del término inglés “care” es ambiguo y tendente a la mistificación del cuidado, es inevitable utilizarlo para referirse a determinadas concepciones del cuidado. No obstante y a no ser que quiera significar una cosa diferente, de ahora en adelante utilizaremos el término “cuidados”, en plural, ya que es más aproximativo a la realidad plural que quiere designar.

fecha, que conceptualizaba el trabajo como trabajo remunerado y público. Se discutirá sobre si los cuidados pueden ser entendidos como trabajo, el valor que dicho trabajo tiene en el modo de producción capitalista, y en las consecuencias que tiene y ha tenido la no consideración de los cuidados como trabajo, que van desde la desvalorización, la pérdida de derechos sociales, y la perpetuación de las relaciones de dominio en el ámbito privado-familiar. Como se puede observar, se trata de una perspectiva más centrada en el análisis histórico, sociológico y económico de los cuidados. Por ello, lo llamo la raíz material de los cuidados.

Esta raíz es un producto europeo, más concretamente nace en el ámbito del feminismo marxista de la mano de S. Federici y Mariarosa Dalla Costa. Una raíz feminista, no tan centrada en las cuestiones de la moralidad y la normatividad referentes al cuidado, y más en el análisis de los cuidados en relación al sistema social y de producción del momento. Los historiadores han señalado cómo ha ido cambiando tanto la significación como los grupos encargados de proveer cuidados como de recibirlos, a medida que han sucedido acontecimientos tales como: el proceso de industrialización, la consolidación del modo de producción capitalista, la redefinición de la maternidad a partir de la "ideología de la domesticidad" a finales del s. XVIII, la construcción de las naciones, el movimiento obrero, la redefinición constante de la infancia, de los dependientes, de los pobres, etc. No se puede hablar de forma genérica de cuidado, sino de cuidados. Entendidos éstos como concreciones históricas y particulares dependientes de otras dinámicas socio-históricas.

Más allá de estos enfoques de los cuidados, se propondrá un tercer enfoque sintético entre ambas posiciones, ya que ambas raíces o perspectivas consideradas de forma independiente una de otra, producen una concepción reduccionista y simplista de los cuidados. Una teoría de los cuidados que integre ambas raíces debe tener en cuenta tanto la dimensión normativa como el análisis socio-material de los cuidados. El feminismo debe combinar un análisis-diagnóstico de las diferentes formas de opresión de las mujeres, con una propuesta normativa de cómo deberían ser estas relaciones (Benhabib 2006, 175). Una teoría feminista de los

cuidados debe ser también una teoría bidimensional o bifronte; una teoría de los cuidados que por un lado parta del análisis fáctico de las diferentes correlaciones de poder que se dan en las relaciones de cuidado, las cuales producen asimetrías, subordinaciones y opresiones, y por otro lado, aportar una teoría normativa emancipadora, que ilumine qué relaciones de cuidado son aceptables y cuáles no, desde una perspectiva igualitarista.

III. Cuidado y poder; hacia una comprensión realista del cuidar.

El esfuerzo por conceptualizar los cuidados como actividades muestra el valor social que éstos tienen en la tradición feminista, sobre todo a partir de la segunda ola. Algunos han apuntado que la desvalorización de los cuidados en la ontología social y política hegemónica no es más que expresión del desprecio hacia las actividades propias de las mujeres (Gilligan). Así, propositivamente han planteado la necesidad de articular nuevas ontologías sociales y políticas que permitan entender en su justo término y valor las prácticas de los cuidados. Al respecto, ha aparecido la propuesta de una "ética de los cuidados y la responsabilidad" como contraposición a una "ética de los derechos y la justicia". La primera se centra en una ontología social relacional, que enfatiza la dimensión de la interdependencia entre los seres humanos como mecanismo necesario para la provisión de diferentes necesidades humanas, mientras que la segunda está centrada en una ontología social individualista e independiente. Independencia entendida como autonomía respecto de los otros. Este debate, planteado en estos términos dicotómicos aunque interesante y con nuevos desarrollos (V. Held, P. Bowden, *et al.*), lleva a un camino sin salida.¹² Se trata de dos

¹² Una lectura atenta de la obra de C. Gilligan, sobre todo la nueva edición que apareció en 1993 de su famosa obra *In a Different Voice* (1982), permite comprender que ella no propone una visión dicotómica y enfrentada entre la "ética de los cuidados y la responsabilidad y una ética de los derechos y la justicia". Gilligan sostiene que el desarrollo de la ética de la atención, responsabilidad y cuidados pasa por tres fases. La última fase, que normativamente es la que propone Gilligan como justa, es la del cuidado auto-elegido (Gilligan 2003, 74). Desaparece la idea de que el cuidado y la atención hacia los otros en sí es bueno, para emerger la idea de que éste es bueno en tanto que es elegido por uno mismo. El dilema egoísmo-responsabilidad se resuelve en la tercera fase con la idea de que solo es bueno aquel cuidado que es elegido por uno mismo, es decir, que no es impuesto socialmente. Para que este se dé, se necesita el reconocimiento de una serie de derechos y mecanismos para arbitrar la distribución de los mismos. Así, se puede hablar de "cuidado justo", como el que supera la dicotomización entre ética del cuidado y ética de la justicia. Dicho de forma simple, cuidado sin justicia se convierte en sacrificio abnegado, y justicia sin cuidado se convierte en ficción social.

cosmovisiones discursivas construidas de forma antagónica, que no hacen más que simplificar la cuestión, convirtiéndola en estéril.

Ahora bien, cuando uno se adentra en el universo de los cuidados, se da cuenta que la provisión de éstos se distribuye de forma diferencial en razón de género. De ahí, que haya sido objeto de estudio e interés por parte del feminismo. Sobre todo, porque de forma tradicional se han entendido los cuidados como prácticas del ámbito privado, sin valor público. Al privatizarlos se han despolitizado y naturalizado. En la nueva ideología moderna de la domesticidad, se refuerza la idea patriarcal de que las proveedoras de los cuidados son las mujeres. Así, aparecen dos aproximaciones diferentes sobre esta cuestión. Una que se sitúa en la línea de la supresión de la opresión privada de la mujer que ha imposibilitado su desarrollo como sujeto político igual al varón en la esfera pública. La otra apunta a la deconstrucción de la naturalización de la mujer como proveedora de cuidados. Ambas perspectivas han sido desarrolladas por la teoría feminista. Sea cual sea la vía elegida para relacionar los cuidados con la posición subordinada de la mujer en la sociedad, hay un hecho que requiere explicación. ¿Por qué en las sociedades formalmente igualitarias aún se da una distribución diferencial en razón de género en la provisión de cuidados? ¿Hay una lógica patriarcal en la provisión de los cuidados? ¿Los cuidados entrañan relaciones de poder diferencial en razón de género? Estas y otras cuestiones urgen reconceptualizar el cuidado, no tanto como un valor social, sino como una relación social. Más en concreto, una relación de poder.

Las relaciones de cuidado implican dos polos en la relación, sean éstos individuos o grupos sociales. Uno, el que necesita cuidados y otro el que provee los mismos. Dicha relación es asimétrica en sí misma, ya que no se entabla una relación igualitaria entre los dos polos de la relación. Uno requiere del otro, mientras que el proveedor del cuidado, no necesita en principio de la provisión del mismo para garantizar su autonomía. Esta relación asimétrica de la actividad del cuidar es lo que ha impedido que se conceptualizasen los cuidados como relaciones políticas, ya que se parte de una relación no igualitaria entre los dos polos implicados en la relación del cuidar. Se ha entendido la política, tanto en el ámbito liberal como en

el republicano, como la acción que se desarrolla entre iguales. Por ello, cualquier dimensión que implicase desigualdad, bien ha sido excluida del ámbito de la política, o bien ha sido entendida de forma apolítica. Pero ya Marx señaló, que la política versa sobre relaciones de poder, no siempre en contextos igualitarios. La desigualdad y el conflicto son inherentes a la política.

El cuidado como relación social de provisión de necesidades, variará histórica y socialmente en razón de la variación de las necesidades sociales del momento. Por ello, no siempre se ha entendido el cuidado en el mismo sentido, ni las necesidades del cuidado han sido las mismas en todas las épocas históricas. Por ejemplo, las preocupaciones sobre el cuidado materno no aparecen hasta finales del s. XVIII. Por ello, una aproximación teórica del cuidado debe centrarse en él como una relación material, variable históricamente. Metodológicamente, el materialismo histórico, aunque matizado, se presenta como apropiado; matizado, ya que puede discutirse largamente si los cuidados deben conceptualizarse como trabajos. Las feministas marxistas autonomistas que han trabajado en ello, lo han hecho así, al igual que también siguen trabajando en esta línea las economistas feministas, las sociólogas del trabajo y las historiadoras de la familia y la infancia.

Sin embargo, conceptualmente hay algo que se escapa de la relación del cuidar cuando ésta se conceptualiza solo como trabajo. Aquí, la diferenciación tripartita de las actividades humanas de H. Arendt puede ayudar a entender qué es aquello que se escapa. Arendt entiende la vida activa como aquella formada por tres tipos de actividades: la labor, el trabajo y la acción (Arendt 1995, 89). Esta última como dimensión propiamente política. En este sentido, no comparto dicha concepción tripartita de la acción humana, al despolitizar el trabajo y la labor. No obstante, la distinción entre labor y trabajo sí que es de interés para la cuestión que aquí se presenta. Para Arendt, la labor es aquella acción que no produce algo exterior al sujeto que la desarrolla. Una acción ligada a la dimensión de la vida, que se consume al mismo tiempo que se desarrolla. Es la condición de la vida, entendida biológicamente (Ibíd., 93). Mientras que el trabajo es la actividad que produce algo exterior al sujeto productor, que queda

para la posteridad, creando un mundo de objetos entre los cuales vivimos. El trabajo produce la durabilidad de la mundanidad (Ibíd., 94). Desde la diferenciación arendtiana entre labor y trabajo,¹³ la acción del cuidar se situaría más del lado de la labor que no del trabajo. En este sentido, hay algunas autoras que hablan de “trabajo o labor afectiva”. El cuidado en sí no produce nada exterior objetivable, sino que aquello que desarrolla se consume en la propia relación del cuidar.

La relación del cuidar es una relación de poder en sentido weberiano del término. El cuidado se desarrolla en el marco de una “estructura de dominación” (*Herrschaft*), entendida como “la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas ordenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia” (Weber 2012, 69). Weber distingue entre “poder” (*Macht*) y “dominación” (*Herrschaft*). El poder expresa la capacidad de un individuo o grupo de imponer su voluntad sobre otros individuos o grupos de forma discrecional. Expresa una probabilidad; la efectividad de la imposición. Se trata de una concepción sumamente genérica del poder. En cambio, por “dominación” (*Herrschaft*) entiende la estructura de mando-orden. Se da una voluntad de obedecer, sea cual sea el motivo, por parte de sujetos a la estructura de dominio. Esta estructura de dominio, no requiere necesariamente de un aparato administrativo. “A una ‘organización’ en que sus miembros estén en cuanto tales sometidos a una relación de poder en virtud del ordenamiento vigente la denominamos ‘organización con un poder institucionalizado’” (Weber 2006, 162).

Así, la relación de cuidado entendida como relación de poder implica una cierta estructura de mando-orden, una dominación. Dominación consistente en que se satisface la demanda de cuidado como una orden, por parte de un determinado grupo social o individuo, dirigido hacia otro grupo social o individuo. La obediencia en la estructura de dominación no es ni puntual ni esporádica, sino estable y regular. Esta estructura de dominación que estabiliza las relaciones del cuidar como relaciones de poder, es una

¹³ Muñoz Terrón propone una lectura diferente de H. Arendt en relación a la política del cuidar, en concreto, a partir de la definición genérica del cuidado de Tronto (ref. nota al pie nº 7 del presente texto). Para Muñoz Terrón la definición propuesta por Tronto, muestra la necesidad de entender el cuidado en términos arendtianos “no sólo como labor, sino también como trabajo y como acción” (Muñoz Terrón 2012, 464).

dominación claramente patriarcal, en el sentido de que el grupo al que se dirigen o exigen las demandas de provisión de cuidados son las mujeres. Pero se trata de una estructura de dominio patriarcal muy particular, hecho que la hace difícilmente identificable como tal, ya que el otro polo de demanda de cuidados no siempre está formado por varones. Éstos demandan cuidados y son cuidados, aunque puedan ellos mismos aportar o desarrollar dichos cuidados, pero los cuidados también son demandados por grupos de edad, grupos como los ancianos o los infantes, o bien grupos con diversidad funcional. Incluso son demandados por mujeres a mujeres. Pero al caracterizar la estructura de dominación del cuidar como una estructura patriarcal, se pretende enfatizar que la provisión de los cuidados siempre cae, directa o indirectamente sobre las mujeres. Hay una feminización en la provisión del cuidar.

20

Feminización que no ha desaparecido al hacerse cargo el Estado de la provisión de ciertas demandas de cuidado, ya que los trabajos públicos encargados de proveer dichos “cuidados sociales” son desarrollados mayoritariamente por mujeres. En este sentido, el desplazamiento de la relación del cuidar del ámbito familiar al ámbito público (escuelas, hospitales, geriátricos, centros de atención a grandes dependientes, etc.) no ha supuesto una ruptura de la dominación patriarcal del cuidar. Este es un punto a considerar, sobre todo por parte de la corriente de pensamiento que expresa una visión evolucionista, unilateral y progresista de la asunción de ciertas prácticas de cuidados por parte del Estado de Bienestar. Como se puede observar empíricamente, éste no rompe la lógica patriarcal del cuidado, sino que la desplaza a otra esfera de acción.

El grupo o individuo que cumple la demanda del cuidar, la provee de tal manera que “quien obedece desarrolla su acción básicamente como si esa persona hubiera convertido en máxima de su comportamiento el contenido de la orden por sí mismo, es decir, solamente por la relación formal de obediencia sin tomar en consideración su propia opinión sobre el valor o ausencia de valor de la orden como tal” (Weber 2012, 74). Se provee el cuidado de forma mecánica por parte del que se siente en la obligación de la provisión, debido a la estructura de dominación, sin el menor atisbo de crítica respecto al contenido o la forma de la demanda de cuidado. Éste sería

el punto por el cual podría entenderse el fuerte malestar que sienten las mujeres a la hora de elegir entre proveer cuidados o cuidarse a ellas mismas. Dicho conflicto que dentro de esta estructura de dominio patriarcal de los cuidados se codifica como egoísmo-altruismo, empuja a las mujeres a la lógica de la propia negación y el sacrificio desinteresado (Gilligan 2003, 74). Elementos clave que explican la traslación de dicha dominación patriarcal al ámbito laboral y público-político.

El cuidado entendido como una estructura de dominación patriarcal especial está formada a partir de las relaciones de poder que producen una determinada organización, que siguiendo a Weber podemos llamar "organización con un poder institucionalizado" (*Herrschaftsverband*). Un ordenamiento en que el que manda lo hace sin la necesidad de un aparato administrativo (Weber 2006, 163). Y que Weber distinguiría de la "organización con un poder institucionalizado de carácter político" (Ibíd., 165) que recibe el nombre de Estado. La característica de éste es que posee una administración que mantiene la obediencia en un territorio determinado a partir del uso de la coacción física como recurso legítimo. En este punto, aparece una cierta confusión en el pensamiento de Weber, ya que él sostiene que "siempre que una 'organización con un poder institucionalizado de carácter político' que utilice la 'organización política' (*politische Verband*), sea una comunidad rural o incluso una comunidad familiar o un gremio o una organización obrera" (Ibíd., 167). Parece ahora aquí que el elemento que determina si una organización o estructura de dominación es política o no, no viene determinado por la existencia de una administración, sino por el uso de la violencia como mecanismo legítimo de coacción frente a la desviación de la norma. La violencia que garantizaría la provisión de cuidados es la violencia de género, entendida como mecanismo simbólico de coacción frente a cualquier posible desviación de la norma de provisión de cuidados. No se quiere decir que toda relación de cuidado implique la necesaria existencia de violencia como mecanismo de control, sino que precisamente la posibilidad de ésta ya funge como mecanismo coercitivo.¹⁴

¹⁴ Siguiendo a S. Brownmiller, Ana de Miguel sostiene en referencia a la violencia de género una tesis muy similar al afirmar que: "La violencia forma parte del proceso de intimidación masculina del que son víctimas todas las mujeres, no sólo las que han sido violadas. El sentido de esta tesis se hace patente cuando consideramos que mujeres que nunca han sido violadas muestran una ansiedad

Los casos concretos de violencia de género funcionarían como recordatorios frente a posibles tentativas de desviación de la norma genérica de provisión. En este último caso, los cuidados producen una organización con un poder institucionalizado de carácter político en terminología weberiana, que puede llamarse “comunidad política de cuidados”. Los cuidados generan así una comunidad política, entendida como una organización con un poder institucionalizado de carácter político sin administración, para no confundirla con el Estado, que utiliza la violencia, directa o indirectamente como mecanismo de control frente a la desviación de la norma de provisión unidireccional de cuidado.

Otra cuestión relacionada con la organización de la dominación patriarcal de los cuidados es como ésta se convierte en organización; es decir, como regularidad social, estable a lo largo del tiempo. En este punto, y volviendo a Weber, podemos hablar de “mecanismos de legitimidad”, entendidos como creencias que estabilizan el cumplimiento de las normas a lo largo del tiempo por los que las obedecen. En el fondo, la cuestión estriba en plantear cuál es la forma de legitimidad propia del patriarcado. El tipo de legitimidad del patriarcado marcará la forma de dominación del mismo. Según Weber hay tres tipos puros de dominación legítima: la de índole racional, la de índole tradicional y la de índole carismática (Weber 2012, 75). De las tres, la única forma de legitimidad adaptable al patriarcado es la tradicional, ya que la estructura de dominación que implica no supone la existencia de un ordenamiento legal establecido, ni la entrega extraordinaria a las capacidades de una determinada persona, ya que es una estructura de dominio independiente de la persona, no del género de la misma, que ostente el mando. Dichos mecanismos de legitimación de la dominación son “puros” o “tipos ideales” como prefiere llamarlos Weber. Esto quiere decir que en la realidad, las relaciones de poder no se ajustan enteramente a los patrones ideales de cada forma de dominación. De hecho, se pueden dar combinaciones de formas de legitimación respecto a una misma estructura de dominación. Esto explicaría en parte la pervivencia del patriarcado en las sociedades formalmente igualitarias, que en principio se rigen por formas de legitimación legal-racional, mientras el patriarcado se

y miedos similares a las que sí lo han sido, y que para evitar la mera posibilidad tienen que aceptar limitar considerablemente su autonomía en el espacio público” (De Miguel 2005, 238).

reproduce a partir del mecanismo de legitimación tradicional.

La dominación tradicional como forma de legitimación del patriarcado se sustenta sobre el "carácter sagrado del poder y del ordenamiento consagrado por el tiempo ('existencia desde siempre'). El señor, o los señores, son designados en virtud de reglas consagradas por la tradición" (Ibíd., 94). En las relaciones de cuidados, los polos genéricamente diferenciados implicados en el cuidar no se entienden como iguales, como "miembros" de la misma organización del cuidar, sino unos como señores y otros como "súbditos". No se obedecen unas normas determinadas, sino los designios del señor, puesto por la tradición. Señor que dispone de su poder de forma discrecional. No está sometido prácticamente a nada, a excepción de unas tradiciones específicas, cuya "obediencia se basa en una lealtad que no tiene esencialmente límites" (Ibíd., 95). En este sentido la provisión de los cuidados es ilimitada, hasta poder llegar a la propia negación de uno mismos. La proveedora de cuidados provee éstos como una obligación a partir de una lealtad mutua. Cuestionar dicha provisión supone cuestionar el entramado de lealtades particulares, lo que puede desestabilizar la propia identidad de la proveedora de cuidados. En este sentido, debe entenderse el hecho de que algunas mujeres proveen cuidados hacia sus familiares dependientes o no dependientes como si fuera una obligación auto-impuesta e ilimitada que radica en su propia identidad como mujeres.

La redefinición realista del cuidado a partir de la relectura de Weber, permite integrar la comprensión de los cuidados como relaciones sociales y de poder materiales, con la cuestión de la reproducción o su cuestionamiento a partir de ordenamientos normativos, cuya función es la de legitimar o deslegitimar dichas prácticas de cuidados. El cuidado aparece como una relación de poder patriarcal enmarcada en una determinada comunidad política de cuidados y con una peculiar forma de legitimación; la tradicional. Los cuidados se politizan, pudiendo hablar de políticas de cuidados en cuatro sentidos: como expresión de relaciones de poder, como formas de legitimación de dicha dominación patriarcal, como prácticas sociales histórico-contingentes, y como proyecto normativo. Las tres primeras acepciones de la política del cuidar han sido desarrolladas anteriormente, y seguirán siéndolo, mientras que la última acepción nos traslada al modelo

normativo del cuidar y de la ciudadanía que se propone. En este sentido, se plantea una política democrática y feminista del cuidar. Democrática en cuanto apunta a la superación de las formas de opresión de la dominación patriarcal tradicional del cuidar, instituyendo formas democráticas en las relaciones del cuidar dentro de las comunidades políticas del cuidar. Y feministas, en tanto que pretende romper democráticamente con la estructura de dominación patriarcal de las relaciones de cuidado. No se trata sólo de una política de los cuidados que instituya los cuidados como valores y prácticas sociales centrales en las sociedades modernas,¹⁵ sino que sea una política de los cuidados emancipadora frente a las diferentes formas de opresión que sufren las mujeres. En este sentido, se trata de una política feminista de los cuidados.

IV. Capitalismo, Estado de bienestar y crisis de los cuidados.

Uno de los principales retos que tiene la política feminista de los cuidados radica en lo que estos últimos años se ha calificado como “crisis de los cuidados” (Fraser, Pérez Orozco, Tobías, etc.) o “carencias de cuidado” (Fraser 2014, 58). Por crisis de los cuidados se entiende la coalición de una serie de dinámicas sociales, no siempre armónicas ni coordinadas entre sí, que han llamado la atención sobre la provisión de los cuidados en las sociedades modernas “desarrolladas”. Se trata de un aumento de la esperanza de vida, una extensión de la infancia, la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo, el aumento de los flujos migratorios -emigración/ inmigración-, la parcialización del trabajo femenino, la desaparición del “salario familiar” que aportaba el varón sustentador, nuevas formas de familia¹⁶ y la precarización del mercado laboral, a partir de la desregulación y

¹⁵ Como sostiene J. Tronto a lo largo de sus obras (1987, 1993, 2010, 2004, 2013). Se trataría de ir más allá de la propuesta de esta filósofa, que pretende desgenerar las relaciones de cuidado. No obstante, se valora su aportación al tema de la política de los cuidados, frente a una visión reduccionista de la misma.

¹⁶ Tobío *et al.*, sostiene que estamos en una segunda transformación demográfica que implica “el fin del modelo de familia que suponía un matrimonio estable, una mujer en casa que se ocupaba de su mantenimiento y de la educación de los hijos, y un hombre que obtenía los recursos necesarios para la supervivencia familiar fuera de las puertas del hogar. La familia actual, en la que la mujer se incorpora de forma creciente y seguramente irreversible al mercado laboral, muestra una geometría variable, frágiles uniones de pareja y una orientación mucho más individualista de sus miembros” (Tobío *et al.* 2010, 35).

privatización puestas en marcha por las políticas hegemónicas neoliberales (Carbonero, M. A., Valdivielso J. 2011, 177-9). Se trata de un proceso de “reorganización de las formas de cobertura de las necesidad de cuidados de la población” (Pérez Orozco 2006, 8, 20). Las transformaciones sociales, económicas, institucionales recientes, que afectan la familia, los mercados, la sociedad civil, el Estado, la globalización, e ideológicas, con la aparición de la ideología neoconservadora y neoliberal, y el declive de las ideologías socialdemócratas, afectan directamente tanto a la consideración de la centralidad del cuidado como a las diferentes relaciones del cuidar, reforzando la opresión de las mismas.

La mayoría de los cambios sociales, políticos, institucionales e ideológicos se enmarcan en una transformación o reestructuración del capitalismo, como sistema social y de producción. Los cambios en la producción repercuten, tal como indicaron las feministas autonomistas y anticapitalistas de la segunda ola del feminismo, en las relaciones de reproducción, siendo el trabajo de los cuidados, la atención y el trabajo doméstico afectados por el mismo. Es decir, los análisis y las aportaciones de S. Federici y M. Dalla Costa en la campaña por un salario doméstico, aún siguen vigentes. En dos sentidos, la consideración de los cuidados como trabajo, y la necesaria comprensión de la reproducción social ligada a las formas de producción social dominantes.¹⁷ Entre los diferentes análisis de la reestructuración del sistema de producción capitalista en relación a la dimensión de la reproducción, se destaca el desarrollado por Nancy Fraser.

Fraser propone una “concepción ampliada del capitalismo” (Fraser 2014, 57) que identifica el capitalismo como la raíz común a todos los males financieros, económicos, ecológicos, políticos y sociales. La identificación de dicha raíz común permite analizar las diferentes luchas y reclamaciones con la intención de articular una respuesta colectiva común. Fraser intenta

¹⁷ En la actualidad, estas contribuciones han sido recogidas y desarrolladas por una nueva disciplina académica heterodoxa y crítica, la economía feminista. Ésta parte de dos premisas básicas: “que la economía no es reductible a los mercados, sino que economía es mantener la vida [...], y que el género funciona como elemento organizador del sistema económico, por tanto es necesario atender a las relaciones de género para poder comprender la estructura socioeconómica” (Pérez Orozco 2006, 9). En España, dos de las más destacadas representantes de la economía feminista son Cristina Carrasco y Amaia Pérez Orozco.

superar teóricamente los modelos que centran los análisis del capitalismo en la contradicción central y prioritaria entre el trabajo y el capital. Propone una concepción del capitalismo no sólo como sistema productivo-económico, sino como un "orden social institucionalizado" (Fraser 2014, 69) que pone en juego elementos económico-productivos y elementos no estrictamente económicos. Estos elementos no económicos, que funcionan como condición de posibilidad de los procesos de producción, los llama "condiciones de fondo". Estas condiciones de fondo emergen cuando se plantea el origen del sistema de producción capitalista, o estrictamente hablando, de la acumulación originaria del capital. Siguiendo a Harvey, Fraser defiende que dicha acumulación originaria del capital se sustentó en mecanismos de expropiación. Así, el mecanismo de explotación se compagina con el mecanismo de expropiación (expropiación de la plusvalía). Pero este mecanismo de acumulación por desposesión no es solo un rasgo histórico del sistema económico de producción capitalista, sino que es un mecanismo de acumulación continuo, contante y presente a lo largo de la lógica de expansión y acumulación del capital. En este sentido, se procede a un giro epistémico de la explicación del sistema de producción capitalista desarrollado por Marx.

Dentro de estos mecanismos que posibilitan la acumulación y expansión continua del capital, o condiciones fondo o elementos no económicos del proceso productivo, Fraser identifica tres: la reproducción social, la naturaleza y el poder público. Por reproducción social entiende las "formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen los vínculos sociales. Denominada de diversas maneras, como 'cuidado', 'trabajo afectivo' o 'subjetivación', esta actividad forma los sujetos humanos del capitalismo" (Ibid., 64). La reproducción social incluye la pléyade de dinámicas que constituyen y capacitan a los individuos de cara a ser funcionales al modo de producción capitalista. Dentro de estas dinámicas entrarían los trabajos que hemos denominado "trabajos de cuidados". Sin dicho trabajo, aunque muchas veces no remunerado ni institucionalizado públicamente, el sistema de producción capitalista no funcionaría. En este sentido, Fraser, califica este ámbito como condición de

posibilidad del sistema económico.¹⁸ Ámbito altamente desmercantilizado, lo que demostraría que el sistema de producción capitalista no se basa exclusivamente en una lógica mercantilista expansionista. Puede mercantilizar áreas sociales no mercantilizadas, pero en la mayoría de casos, opta por expropiar el trabajo de cuidados no remunerado, conceptualizados por los teóricos capitalistas como insumos del mercado; como dados de forma natural. Se oscurecen procesos de socialización, atención y responsabilidad, como mecanismos de expropiación que permite la explotación del trabajo por parte del capital.

El capitalismo también se aprovecha de la naturaleza como fuente de insumos, además de como “basurero para absorber los residuos de ésta” (Ibíd., 66). Utiliza los recursos naturales como recursos a libre disposición, sin importarle su reemplazo o la sostenibilidad de los mismos a largo plazo. Lo mismo puede decirse del poder público. Éste es funcional al sistema de producción. Sin la reglamentación del poder público, sea nacional, estatal o supranacional, no se podrían garantizar los derechos de propiedad ni la seguridad jurídica necesaria que garantizase los contratos empresariales y el intercambio en el mercado. El mercado es una creación por parte del poder público. Sin las garantías de éste, difícilmente se podría mantener la dinámica de expansión y explotación capitalista. Además, el poder público apacigua las luchas o resistencias anticapitalistas que va generando periódicamente el sistema de producción capitalista. Funciona como el instrumento que garantiza la abertura a nuevos mercados donde exportar las mercancías y permite garantizar el acceso a nuevos insumos materiales y naturales. Las diferentes formas que el Estado ha adoptado a lo largo de la modernidad han sido y siguen siendo funcionales al sistema de producción capitalista. Las transformaciones del mismo implican o suponen nuevas formaciones de poder público.

Enfatizando las condiciones de fondo que permiten la producción capitalista, Fraser no insinúa que dichas condiciones deban concebirse como externas a la propia dinámica del sistema económico, sino que éstas

¹⁸ Al respecto, Fraser sostiene que “el trabajo remunerado no podría existir en ausencia del trabajo doméstico, la crianza de los hijos, la educación afectiva y toda una serie de actividades que ayudan a producir nuevas generaciones de trabajadores y reponer las existencias, además de mantener los vínculos sociales y las interpretaciones compartidas” (Fraser 2014, 64).

son funcionales al mismo; funcionales, no en el sentido de que existan solo como condición de posibilidad del proceso productivo, sino como “órdenes sociales” redefinidos por la lógica de acumulación que en un momento determinado permiten y posibilitan la lógica de producción y expansión del capital. Dichas condiciones de fondo son funcionales, pero también se pueden tornar disfuncionales respecto al capitalismo. En este sentido, Fraser sostiene que “estos ideales ‘no económicos’ están, además, preñados de posibilidad para la crítica política” (Ibíd., 73). Cuando la contradicción entre la lógica productiva de acumulación y la reproducción, la naturaleza y el poder público se manifiesta, los valores y patrones normativos de dichos órdenes sociales pueden tornarse contra los objetivos de la lógica de acumulación. Dichos ordenes sociales “representan distintos principios normativos y ontológicos propios” (Ibíd., 70), que pueden en un momento determinado articular una crítica a los valores y principios normativos de la lógica de producción capitalista, tales como: “crecimiento, eficiencia, intercambio igual, decisión individual, libertad negativa y promoción meritocrática” (Ibíd., 70).

28

Las crisis y las contestaciones al sistema de producción capitalista pueden ser económicas (aumento de la contradicción entre el capital y trabajo que permite la explotación del segundo por el primero, a partir de la cual se impide una expansión del sistema y de los beneficios) o “no económicas”, como la inadaptación de la lógica de acumulación a los principios normativos y ontológicos, propios de la dinámica de la reproducción o trabajo de cuidados, de la naturaleza y del poder público. Estos ámbitos u órdenes sociales actuarían como “reservorios” de valores y normatividades que en un determinado momento histórico pueden servir a la lógica del capitalismo, pero que en otras se pueden tornar contra ella, convirtiéndose en la base para proyectos de reivindicación emancipadores y lucha anticapitalista.

La propuesta central de Fraser de entender el capitalismo como un orden social institucionalizado, permite valorar y analizar el capitalismo no como un tipo de economía, sino como una sociedad; la sociedad capitalista. Una sociedad que no genera una sola lógica de dominación, sino múltiples, “diferenciándose normativamente, abarcando una determinada pluralidad

de ontologías sociales distintas, pero interrelacionadas” (Ibíd., 71). El capitalismo genera divisiones estructurales o separaciones institucionales tales como: producción/reproducción, economía/organización política, y naturaleza/economía. Separaciones institucionales que permiten el funcionamiento mismo del sistema de producción capitalista. Estas divisiones institucionales no son estáticas, varían históricamente y de acuerdo con el “régimen de acumulación” (Ibíd., 71). Cuando se politizan dichas divisiones sociales, se desestabilizan, produciendo crisis y contestaciones al propio régimen de acumulación.

Así, a partir de la concepción ampliada del capitalismo de Fraser se puede conceptualizar lo que se ha llamado “crisis de los cuidados” como la expresión de la contradicción entre la dinámica y la normatividad de la producción y la reproducción. Fase de desajuste entre el nuevo régimen de acumulación neoliberal y el orden social reproductivo. Éste aún vive con los parámetros del anterior régimen de acumulación del capitalismo monopolista, fordista y regido por el Estado-nación. Dicho desajuste entre la lógica de la producción y la reproducción produce inestabilidad, lucha y conflicto que apuntan a la necesidad de una nueva forma de imbricación o articulación.

La ética del cuidado y la política del cuidado se presentan como una política de redefinición de los límites del orden social de la reproducción respecto a la dinámica de la producción capitalista. La politización del cuidado, las reivindicaciones críticas de nuevas ontologías sociales y políticas basadas en el cuidado conducirán a una redefinición del régimen de acumulación y del orden social institucionalizado que representa el capitalismo. Así, la crisis de los cuidados acontece como un epifenómeno del nuevo régimen de acumulación neoliberal. Una política feminista del cuidado debe mostrar los sesgos androcéntricos, la nueva división sexual del trabajo que abre el nuevo escenario del capitalismo neoliberal y el reforzamiento de la dominación patriarcal de los cuidados. Androcéntrico en el sentido ya apuntado por Gilligan y las teóricas de la ética del cuidado, porque refuerzan la ontología social individualista, competitiva, que olvida y menosprecia los cuidados, la atención y las responsabilidades hacia los otros. En cuanto a la nueva división sexual del trabajo, refuerza el rol

tradicional femenino del cuidar, permitiendo el acceso puntual, precario y parcial de las mujeres al mercado de trabajo. La ideología neoliberal ha aparecido de la mano de la articulación del neoconservadurismo, que robustece los valores tradicionales y defensores de los ideales de la familia nuclear burguesa, tan contrarios a la igual autonomía de los individuos.

En este sentido, algunas feministas alertan de las falsas soluciones o pseudo-soluciones frente a esta contradicción de la dinámica de la producción respecto a la reproducción social. La solución que pasa por el aumento de las prestaciones, permisos y servicios por parte del cuestionado Estado de Bienestar (Tobío *et al.* 2010, 165) es disfuncional respecto al nuevo régimen de acumulación neoliberal. Y como disfuncional, inaplicable. A la par que sexistas, en tanto que no rompe la dominación patriarcal tradicional de los cuidados.¹⁹ Por ello, algunas feministas hablan de “cierre reaccionario de la crisis de los cuidados” (Pérez Orozco 2006, 27).

30 Pero ¿en qué sentido son disfuncionales las soluciones que pasan por el aumento de las prestaciones, servicios y coberturas por parte del Estado de Bienestar? En primer lugar, el Estado de Bienestar es una formación de poder público no adaptado a las dinámicas de la transnacionalización del capital. Se trata de la articulación del poder público en el ámbito de un régimen de acumulación nacional, no globalizado. Por ello, cualquier desequilibrio entre derechos sociales y derechos de propiedad siempre se resuelve necesariamente a favor de los segundos, ya que la “exit opción” de las empresas transnacionales funciona como amenaza normalizadora y reforzadora de los derechos de propiedad.

En segundo lugar, la transnacionalización del capital, o el desembridamiento del mismo respecto del marco político del Estado-nación, aboca irremediamente a una escala perversa de reducción de la carga tributaria de las empresas, con el consiguiente aumento de las mismas

¹⁹ En este sentido, Amaia Pérez Orozco sostiene que: “sobre el papel que está jugando el estado en estos momentos de reorganización, cabe decir, en muy resumidas palabras, que no se está produciendo una redefinición de la estructura de derechos sociales y económicos que implique una ruptura con el modelo tradicional de reparto de los trabajos que delega los cuidados al ámbito de lo invisible, estructurando derechos en torno a la unidad familiar y estableciendo distintos grados de acceso a la ciudadanía. Las reivindicaciones feministas de individualización y universalización de los derechos son exactamente, eso, todavía reivindicaciones” (Pérez Orozco 2006, 21).

sobre las clases trabajadoras. Éste hecho conduce a una crisis fiscal del Estado de Bienestar, al mismo tiempo que una pérdida constate de salarios y poder adquisitivo de las clases asalariadas. En tercer lugar, esta pérdida de salario y poder adquisitivo de la clase asalariada rompe con la lógica del “salario familiar” que aportaba el “varón-sustentador” y que permitía que las mujeres se hicieran cargo de forma no remunerada de los trabajos de cuidados. Así, la tendencia a la baja de los salarios y la pérdida de poder adquisitivo de los mismos, empuja a las mujeres a la inserción en el mercado de trabajo, aún a expensas de trabajos mal remunerados, feminizados y precarios. Además, refuerza la “doble presencia” o “doble carga de trabajo”, es decir, trabajo remunerado y no remunerado de cuidados. En cuarto lugar, la constante aplicación ideológica de las políticas de austeridad, minan el potencial redistribuidor y proveedor de servicios, prestaciones y permisos por parte del Estado de Bienestar. En quinto lugar, muy ligada al cuarto motivo, el universalismo declarativo de las políticas públicas de bienestar, cada día es más restrictivo y menos declaradamente universal. Con lo cual, los grupos de población excluidos de los derechos de la ciudadanía social cada vez son más numerosos (inmigrantes, parados, estudiantes, etc.). Por todo ello, la solución a la necesidad de una nueva reestructuración de las relaciones de cuidado, no pasa por el Estado de bienestar nacional. Se requiere articular otra respuesta en múltiples niveles. Se abre paso a la necesidad de una nueva concepción de la ciudadanía, más allá del Estado-nación, que integre el cuidado como relación social central y desactive la dominación patriarcal tradicional de los mismos.

31

V. Modelos de ciudadanía y feminismo.

Los objetivos centrales de una política feminista de los cuidados son dos: mostrar la centralidad de los cuidados en la sociedad y luchar contra las formas de opresión de la mujer que las equipara como proveedoras exclusivas de cuidados; es decir, superar la estructura de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. La política feminista de los cuidados supone la politización de éstos en dos sentidos. En un primer sentido, implica entender los cuidados como relaciones sociales de poder, asimétricas, y que en muchos casos entrañan la subordinación de uno de los sujetos implicados en la relación del cuidar. En segundo lugar, implica que

las relaciones de cuidar no son naturales sino que son un constructo social e histórico, determinado tanto por mecanismos ideológicos o como por los recursos económicos diferenciales.

Uno de los principales problemas a los que ha de hacer frente una política feminista del cuidar estriba, según Joan Tronto en explicar por qué los individuos no reconocen el “desequilibrio que existe en el cuidados como consecuencia de un poder desigual, de una desigualdad económica, social, y de unos patrones de discriminación” (Tronto 2005, 243). Ella apunta a una serie de mecanismos psico-sociológicos y normativos que impiden focalizar la centralidad del cuidado como valor social. Entre los mecanismos psicológicos apunta a las concepciones diferentes en razón de género, clase y étnia de lo que se entiende por un “buen cuidado”, la irresponsabilidad privilegiada,²⁰ la ignorancia indiferente,²¹ y la preeminencia del cuidado competitivo mercantil.²² Para contrarrestarlos propone la ruptura con la ideología de los cuidados tradicional que se ha basado en la división entre los sujetos autónomos, capaces de proveer cuidados, y los sujetos dependientes, incapaces de proveer cuidados.²³ Además, propone conceptualizar el cuidado como valor público.

El análisis de Tronto, tanto el que propone el paso de la ética a la política del cuidar, como el que analiza los diferentes procesos psico-sociales, que refuerzan una organización sexista de los trabajos de

²⁰ Por “irresponsabilidad privilegiada”, Joan Tronto entiende el mecanismo psico-social por el cual individuos o grupos se sienten liberados o excusados de la responsabilidad de la provisión básica de cuidados porque tienen otro trabajo más importante que realizar (Tronto 2005, 240).

²¹ La “ignorancia indiferente” es el proceso psico-social por el cual una persona que cuida o asume sus responsabilidades del cuidado, se desentiende o se siente indiferente frente a las personas que no son tan capaces de cuidar ni de ser cuidados (Ibíd., 239).

²² Tronto insiste en que una visión liberal que privilegie el mercado como mecanismo de provisión de cuidados, valorará negativamente la provisión de los mismos en el hogar, y será indiferente a las desigualdades de oportunidades que la “provisión mercantil del cuidado” puede generar, tanto en el sujeto necesitado de cuidados como respecto al sujeto proveedor de los mismos (Ibíd., 238).

²³ División que se ha radicalizado con la concepción de los sujetos como individuos consumidores y la diferenciación de cuidados y servicios. Éstos hacen referencia a aquellas necesidades que pueden ser provistas por el mismo sujeto que tiene dichas necesidades, pero en cambio dicha necesidad es provista por otro sujeto. Este sería el caso de los varones, en la concepción tradicional de la masculinidad, que necesita una serie de cuidados, que puede proveerse el mismo, pero que le son provistos por su esposa, tales como: la comida, la vestimenta, etc.

cuidados es sumamente interesante. Ahora bien, su propuesta de articular una ciudadanía entorno al valor central del cuidado, si bien es también interesante, no se desarrolla. Una política feminista del cuidar requiere de la articulación de un potente concepto de ciudadanía capaz de reestructurar propositivamente la organización y distribución desigual y genérica de los cuidados. Una política feminista del cuidar democrática desactivará la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Los desarrollos de un modelo de ciudadanía desde la perspectiva feminista, crítica tanto con el liberalismo como con el comunitarismo, ayudaran a estructurar esta nueva forma de ciudadanía que requiere una política feminista del cuidar.

La ciudadanía ha sido conceptualizada por diversas tradiciones y en diferentes momentos históricos de forma diferencial. Extrayendo las principales características destacadas por unos y otros, se puede llegar a la conclusión sintética de que la ciudadanía es un concepto que hace referencia a derechos, a una comunidad de pertenencia y a mecanismos de participación en dicha comunidad. La interpretación de dichos elementos, así como la preeminencia de uno sobre otro determinará la tradición de la que se parte. La mayor parte de liberales entienden la ciudadanía como el estatuto legal que comporta una serie de derechos; derechos entendidos como derechos subjetivos que enmarcan el campo de la libertad negativa de los individuos en la sociedad, y los límites de la acción del Estado frente a los individuos. Los mecanismos de pertenencia a la comunidad, identificada siempre como el Estado, o los mecanismos de participación política, quedan en un segundo plano, ya que se parte de un concepto de sociedad como agregado de individuos con intereses privados y propios, y de la política como actividad instrumental. Es decir, la política reconoce a través del uso de los derechos la libertad negativa que permite a los individuos realizar sus propios intereses, sin menoscabo de los intereses de los demás individuos.

En contraposición a esta visión de la ciudadanía, se propone la concepción comunitarista, que entiende la ciudadanía como el estatus de membresía de un sujeto a una comunidad dada. Comunidad que se articula en torno a una concepción de bien común, previa al sujeto, socializado dentro de los parámetros de valor de dicha comunidad de origen. Los derechos que los individuos tengan en dicha concepción están

mediatizados por la comunidad previa. Los mecanismos de participación política en dicha comunidad se convierten en intrascendentes. La sociedad se considera como un todo, las partes de la cual no se pueden entender de forma aislada y fuera de la sociedad de la que forman parte. La política se convierte en la forma de reproducir los valores, concepciones y tradiciones de la comunidad. Frente a estas dos concepciones de la ciudadanía, se articuló en los años noventa una tercera versión de la ciudadanía; la versión cívico-republicana. Retomando el republicanismo clásico, griego y romano, y el del humanismo cívico renacentista, se construía una tercera opción, que entiende la ciudadanía como una forma de participación en una comunidad constituida históricamente. Los derechos y la comunidad son mecanismos que permiten la participación y constitución al mismo tiempo de los individuos en dicha comunidad, que limitan el poder, evitando caer en dominación arbitraria.²⁴

Paralelamente a dicha discusión en torno la ciudadanía entre liberales, comunitaristas y republicanos-cívicos, el feminismo se vio envuelto en su particular debate sobre la ciudadanía. En el feminismo, empero, la centralidad del debate se centró sobre los conceptos de diferencia e identidad. Así, se articularon propuestas de ciudadanía diferencial para las mujeres (Ruddick, S., Elshtain, J. B., Pateman, C., Young, I., entre otras) y propuestas feministas inclusivas-liberales que no proponían un tipo diferente de ciudadanía de las mujeres, sino expandir inclusivamente a través de nuevos derechos y mecanismos de compensación, la ciudadanía liberal (Nussbam, M.). Más allá de este debate, que se desarrolló principalmente en la década de los ochenta, se han desarrollado nuevas formas de entender la ciudadanía desde el feminismo. Destacaremos dos, por su potencialidad normativa y adaptabilidad a la política feminista del cuidar. Nos referimos a la propuesta de una "ciudadanía democrática radical" de Ch. Mouffe y la "ciudadanía multi-capas" de N. Yuval-Davis.

Para Mouffe, la ciudadanía es una identidad política, pero no una identidad cualquiera ni una superior a otras, sino una identidad que se articula

²⁴ No se hace referencia a autores concretos, ni se ahonda en la discusión ya que éste no es el objetivo de dicho apartado. Para una aproximación más extensa de dicha discusión véase: Peña 2000, 2010; Mouffe 1999; Sales 2007.

a partir de otras formas de identificación social. Epistemológicamente, Mouffe parte de una concepción postestructuralista de la identidad, el individuo y la sociedad. No existen identidades esenciales, ni estáticas ni fijas. El sujeto o agente social, tanto individual como colectivo, se estructura a partir de identificaciones que adopta de diferentes campos o discursos. Identificaciones nunca fijas ni definitivas, sino precarias y frágiles. Dichas identificaciones se estructuran en torno a la diferenciación entre “nosotros” y “ellos”. Esta distinción crea la comunidad política, y estructura la dinámica de lo político como dinámica “antagónica”. Es decir, conflictiva. Lo político se articula en torno a la relación “amigo-enemigo”, como relación conflictiva donde se pretende la eliminación del otro como enemigo. La política, como mecanismo de institucionalización del conflicto político, no trata de superar el conflicto, sino encauzarlo dentro de unos determinados principios que constituyen la comunidad política. La política al estabilizar el conflicto antagónico, convierte éste en agonal. Es decir, la relación básica de los agentes sociales, tanto individuales como colectivos se estructura como “amigo-adversario” (Mouffe 1999, 16). El adversario no será ya un enemigo a abatir, sino un adversario, cuya existencia esta justifica y legitimada. Dichos principios de la política que estabilizan el conflicto son los principios de la democracia moderna liberal pluralista de la libertad e igualdad. Principios que permiten la existencia de una pluralidad de agentes sociales dentro de la comunidad política.

35

La ciudadanía por tanto será una forma de identidad política dentro de la comunidad política antagónica, que interpreta de forma particular los principios de la libertad y la igualdad. Mouffe, sostiene que dichos principios que sustentan la democracia pluralista moderna son objeto de interpretaciones diferentes y legítimas dentro del ámbito de la comunidad política. Ésta ya no se entiende como una comunidad que se articula en torno a la idea de un bien común, como sostenían los comunitaristas, sino como mecanismos de estabilización de los conflictos a partir de valores éticos compartidos entre los diferentes agentes sociales.

Dentro de las diferentes concepciones legítimas de la ciudadanía, Mouffe apuesta por una concepción de la “ciudadanía democrática-radical”, entendida ésta como una identidad política que agrupa las diferentes luchas

de los movimientos por la extensión de la democracia a todas las relaciones sociales y contra toda forma de opresión. Esta ciudadanía democrático-radical debería esforzarse en crear “cadenas de equivalencia entre las diversas luchas por la igualdad” (Mouffe 1999, 24). No se trata de establecer simples lazos entre las distintas luchas contra las opresiones de género²⁵, raza, etnia, clase, ecológica, etc., sino de estructurar una nueva identidad política que modifique las identidades previas de estas fuerzas (Ibid., 102). La ciudadanía democrática-radical aparece como el esfuerzo por estructurar un “nosotros” democrático y emancipador, frente a las versiones que interpretan restrictivamente tanto los derechos, los mecanismos de participación, los ámbitos de interacción social de la ciudadanía y la lógica de la democracia. Propugna la expansión de la lógica democrática más allá de la esfera pública tradicional. Por ello, la concepción de la ciudadanía de Mouffe permite la reestructuración de la política del cuidar. En concreto, la interpretación democrático-radical de la ciudadanía permite articular una política feminista y democrática del cuidar que pueda subvertir la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados.

36

En otro sentido, la socióloga anglo-israelí Nira Yuval-Davis²⁶ ha desarrollado en las últimas décadas un interesante análisis deconstructivo y situacional de la ciudadanía desde la perspectiva feminista. En su última obra defiende que la “ética del cuidado” se ha convertido en uno de los principales proyectos políticos feministas de la pertenencia, junto con

²⁵ Para Mouffe, supone un craso error centrar la política feminista en una identidad femenina, previa y conceptualizada como esencial y a-histórica. La política feminista debe de articularse sobre una concepción postestructuralista de la identidad, donde la diferencia de género es una entre otras de las diferencias capaces de generar identificaciones políticas. De hecho, la diferencia de género no se debe convertir, según Mouffe, en una diferencia pertinente en una nueva concepción democrático-radical de la ciudadanía (Mouffe 1999, 109-13).

²⁶ Nira Yuval-Davis es profesora y directora del *Centro de migraciones, refugiados y pertenencia*, de la East London University. Una de sus más reconocidas publicaciones que la situaron en el panorama académico y como una intelectual socialista antirracista fue *Gender and Nation* (1997). Sus principales líneas de investigación han sido la construcción de los diferentes proyectos nacionales, el Estado-nación como concreción parcial de la comunidad nacional y la ciudadanía como proyecto de pertenencia diferente al nacional, siempre desde una perspectiva de género. En su reciente publicación *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations* (2011) continúa sus líneas de investigación, renovando y actualizando sus tesis sobre la relación entre los proyectos nacionales, estatales, de ciudadanía con las nuevas dinámicas sociales y políticas de la globalización, multiculturalismo y neoliberalismo.

otros como el cosmopolita, el nacionalista, el religioso y el de la ciudadanía, que aunque tengan menor fuerza en la política feminista transnacional, no dejan de ser importantes. Epistemológicamente, Yuval-Davis adopta la perspectiva de la “interseccionalidad” (Yuval-Davis 2011, 4).

Yuval-Davis acuña el concepto de “ciudadanía multi-capas”. Para ella la ciudadanía “es un constructo de múltiples niveles o capas (*multi-layered*) que se aplica a la pertenencia de la gente a una diversidad de colectividades (locales, étnicas, nacionales y transnacionales)” (Yuval-Davis 1997, 105). Dicho de otro modo, “es imposible entender la ciudadanía estatal sin analizar las ‘multiple-capas’ de estructuras de la ciudadanía de la gente que incluye, en una perspectiva interseccional, ciudadanía de comunidades políticas sub, trans y supra-estatales” (Yuval-Davis 2011, 6). Yuval-Davis no liga la ciudadanía como constructo político al Estado sino a la comunidad. La ciudadanía hace referencia a la relación entre el individuo y la comunidad, y ésta puede ser de muchos tipos, variando históricamente, y su valor e importancia dependerá de los grupos sociales y de los individuos que la conformen. Los individuos no sólo interactúan en una única comunidad. Por tanto, hay tantos tipos de ciudadanía como pertenencias a diferentes comunidades a las que puedan pertenecer los individuos y los grupos sociales. La ciudadanía de las mujeres no se puede analizar sólo en relación a la ciudadanía de los varones, sino también “con relación a la afiliación de las mujeres a grupos dominantes o subordinados, su etnia, origen y lugar de residencia urbana o rural” (Yuval-Davis 1997, 105). Además, en cuanto a la ciudadanía, debe considerarse el poder que el Estado al que se pertenece tiene en el Orden internacional.

La clave del concepto de ciudadanía radica en la “pertenencia” y la “comunidad”. Los mecanismos de pertenencia y exclusión, y los diferentes tipos de comunidad existente, producen una pluralidad y diversidad de ciudadanía, que pueden convivir en un mismo espacio físico, causando multitud de contradicciones, desigualdades y exclusiones sociales. No hay un único tipo de ciudadanía, sino ciudadanía múltiples en razón de la pertenencia a determinadas comunidades o colectividades diferentes por parte de los individuos. Para Yuval-Davis, no se debe caer en equívocos a la hora de entender la comunidad. Por comunidad, no

entiende el agregado de individuos que preconiza la concepción liberal de la ciudadanía, ni comparte la concepción comunitarista de comunidad como “comunidad de destino” que trasciende a los propios individuos que la constituyen.²⁷ Las comunidades no son realidades naturales dadas, sino que son “construcciones ideológicas y materiales, cuyas fronteras, estructuras y normas son el resultado constante de luchas y negociación, o desarrollos sociales más generales” (Ibíd., 111). Estas comunidades históricamente constituidas y variables a lo largo del tiempo disponen de elementos ideológicos que permiten la identificación de los individuos con dichas colectividades, diferenciándose de los que no pertenecen a ellos, y un conjunto de recursos materiales determinados. Se dan relaciones de poder intra-comunidades e inter-comunidades. En este sentido, Yuval-Davis insiste en la idea de que las “comunidades están posicionadas de manera diferente con relación al Estado” (Ibíd., 112), lo cual explicaría las diferencias de poder entre diferentes comunidades y la diferente situación en el estatus de ciudadanía de sus miembros respecto a otras comunidades.

38

La estrecha relación entre ciudadanía y pertenencia no significa que se reduzca la ciudadanía al hecho o estatus de pertenecer a una determinada colectividad, invisibilizando o despreciando otras dimensiones clásicas de la ciudadanía como los derechos y deberes que comporta o los mecanismos de participación en la misma comunidad política. Lo que quiere mostrar

²⁷ El énfasis en las diferentes formas de pertenencia para explicar las disparidades o diferentes formas de ciudadanía no conduce en el caso de Yuval-Davis de la defensa de políticas multiculturalistas, como las que se han desarrollado en Gran Bretaña y EE.UU. Éstas están relacionadas con las políticas de acción afirmativa orientadas al grupo, que en el caso de la ciudadanía feminista nos remite a las defensoras de la ciudadanía diferencial en razón de género. Según la autora, si la constitución de políticas de acción afirmativa está orientada al acceso privilegiado al empleo y el bienestar, puede ser efectiva. No obstante, se opone a las políticas de acción positiva encaminadas a la provisión grupal y diferencial, de necesidades culturales o étnicas. Estas pueden promover y fortalecer posiciones específicas de determinados miembros que son capaces de movilizar los intereses de grupo en pro de sus beneficios e intereses personales. El primer caso estamos ante las políticas y derechos sociales propias del Estado de Bienestar, que intenta proveer acceso diferencial al empleo y el bienestar de ciertos individuos, aunque estas colectividades sean constituidas de forma heterónoma y paternal, y por ello puede ser criticado aunque aceptado. En el segundo caso nos encontramos con las políticas multiculturalistas, que parten de una concepción estática y esencialista de comunidad, y en que la provisión diferencial de necesidades culturales o étnicas, no hacen más que reforzar el poder intra-comunal de determinados miembros en detrimento del de otros (Yuval-Davis 1997, 118). En este sentido la autora se muestra crítica con las políticas multiculturalistas de reconocimiento diferencial de necesidades y recursos en razón de diferencias culturales o étnicas.

la autora es que los derechos y la participación de la ciudadanía están mediatizados por la pertenencia de los individuos a determinadas comunidades, colectividades o grupos sociales, que al tener dispar poder entre ellos y diferentes concepciones de las relaciones sociales, conllevan una determinada interpretación de los derechos de ciudadanía.

Propone una nueva forma de política feminista acorde con la concepción de la ciudadanía multicapas; “las políticas transversales”. Para éstas, “las condiciones históricas específicas deben dictar la forma y la sustancia de las luchas feministas particulares. La cooperación y solidaridad entre feministas posicionadas de manera diferente en distintas sociedades y en la misma sociedad deben estar informadas por estas diferencias” (Ibíd., 182). Se trata de intentar fundar alianzas de solidaridad entre mujeres situadas en posiciones sociales diferentes y con diferentes niveles de pertenencia a colectividades múltiples, reconociendo y siendo conscientes de la diferencia, sin pretensiones de hablar o actuar en nombre de un sujeto único, la mujer o las mujeres.

En su reciente publicación, *The Politics of Belonging: Interseccional Contestations* (2011), Yuval-Davis continúa tanto con su enfoque como con la importancia que da a las múltiples y diferentes formas de pertenencia de los individuos a grupos y colectividades diversos. Se centra en el análisis de lo que ella llama “políticas de la pertenencia”. Por políticas de la pertenencia no se refiere sólo a las políticas de reproducción de la comunidad, a sus límites y la hegemonía política de los poderes que la constituyen, sino también a los movimientos o protestas de contestación a los mismos que señalan las contradicciones y antagonismos de las diferentes comunidades de pertenencia. Hacen referencia a las luchas que institucionalizan o determinan temporalmente quién pertenece a un determinado grupo y que supone pertenecer a dicho grupo o colectividad. Concebidas de esta manera, las políticas de pertenencia son dialógicas e incluyen las diferentes formas de contestación a determinadas formas de pertenencia o valores de determinadas comunidades. Enfatiza la dimensión participativa de la ciudadanía. En el momento actual, según Yuval-Davis, hay cinco principales proyectos políticos de pertenencia: la ciudadanía, el nacionalismo, la

religión, el cosmopolitismo y la "ética del cuidado".²⁸

La "ciudadanía", entendida como hace la autora como una ciudadanía multi-capas, es significativa e importante en la actualidad debido a las transformaciones que ha supuesto la globalización neoliberal, generando movilizaciones de la gente a favor o en contra de una determinada concepción de la ciudadanía y a favor de determinados criterios de pertenencia a la ciudadanía. Estos proyectos políticos pueden ser inclusivos o excluyentes. Contestaciones a los procesos de la globalización y el aumento de las corrientes migratorias transnacionales, que pueden ir en la línea de ampliar la ciudadanía más allá de la comunidad nacional incorporando a la ciudadanía y a sus derechos sociales y políticos a los inmigrantes, hasta reacciones conservadoras que embridan el concepto de ciudadanía con el de identidad nacional, limitando el estatus de ciudadanía a los pertenecientes a la comunidad nacional. Los cambios socio-políticos transnacionales abren las cuestiones de la pertenencia que implica la ciudadanía y reactivan diferentes proyectos políticos de pertenencia ciudadana.

40

VI. Ciudadanía desde la teoría democrática feminista de los cuidados.

Tanto Mouffe como Yuval-Davis conectan la teoría social con la teoría política. Ésta depende de sugerentes y originales posicionamientos

²⁸ Yuval-Davis entiende que la ética del cuidado se ha convertido en un proyecto feminista de pertenencia. Entendido como el proyecto de defensa de cómo la gente debe relacionarse y pertenecer el uno al otro. No se preocupa por la cuestión de los límites de dicha pertenencia (Yuval-Davis 2011, 7). En primer lugar, desde mi punto de vista, Yuval-Davis ha cometido un grave error desvinculando el "proyecto feminista de la ética del cuidado del proyecto de la ciudadanía". Una de las principales tesis que se defiende en este artículo es precisamente que el abordaje crítico-feminista de la distribución diferencial del cuidado, supone o produce una reconsideración del concepto clásico de ciudadanía, excluyente para las mujeres. En segundo lugar, ha tomado como ética del cuidado, una determinada concepción de la misma desvinculada del contexto social y político del que emergió la discusión y obviando los desarrollos posteriores del mismo. Recupera una versión muy cuestionable de la ética del cuidado que desarrolla Virginia Held. Para Davis siguiendo a Held, "el modelo social y político de cuidado desarrollado a través de la relación madre e hijo, garantiza la igualdad y el respeto mutuo entre las personas" (Yuval-Davis 2011, 7). Esta concepción que recuerda a la posición del pensamiento maternal del "feminismo social" de J. B. Elshatain. Ésta fue cuestionada acertadamente por M. Dietz, al mostrar que "las virtudes maternas no pueden ser políticas en el sentido que se requiere porque, como Elshatain misma reconoce, están conectadas con y emergen de una actividad que resulta especial, distintiva, que no puede compararse con ninguna otra. Debemos concluir, entonces, que esta actividad es diferente de la actividad de la ciudadanía" (Dietz 1994, 58).

epistemológicos muy similares. Las dos teóricas proponen dos concepciones de la ciudadanía y dos formas de acción política alternativas y emancipadoras, que permiten repensar un nuevo concepto de ciudadanía afin a la teoría feminista del cuidar, más allá de las propuestas liberales, comunitaristas y cívico-republicanas de la ciudadanía.

La teoría feminista del cuidado muestra que los cuidados son necesidades humanas, y como tales construidas socialmente y por tanto, variables. Todos los individuos necesitan tanto ser cuidados como proveer cuidados. La frontera entre autonomía y dependencia es lábil y contingente. Una diferenciación que provoca procesos de identificación, inestables y frágiles, desde la perspectiva del post-estructuralismo de Mouffe. Dichas identidades que se forjan a través de los procesos de cuidados son conflictivas. Entrañan relaciones de poder que no siempre se estructuran como relaciones amigo-enemigo, pero sí que puede llegar a serlo. La estabilización del conflicto antagonista se logra a través de la canalización de los principios de la democracia pluralista de la libertad y la igualdad. Las relaciones de poder que implica la provisión de los cuidados se ha de normativizar a través de los principios de la libertad y la igualdad de la democracia moderna.

Así, las relaciones de cuidado producen “comunidades de cuidado”,²⁹ donde la libertad y la igualdad han de garantizar la individualidad y la autonomía de los sujetos implicados en el cuidar; tanto del cuidador como del receptor del cuidado. Aparece la tan ansiada norma que permite delimitar los “buenos cuidados de los malos cuidados”. Se trata de defender un “cuidado democrático”; relación del cuidar en que las partes implicadas discuten y acuerdan las condiciones del cuidar, dentro del respeto de los límites de la individualidad y la autonomía de los sujetos implicados en la relación. La dominación patriarcal tradicional del cuidar se desactivaría democráticamente, superando la imputación mecánica y acrítica de los cuidados a las mujeres. Esto abriría el espacio a nuevos sujetos del cuidar, desgnerizando el cuidado y pudiendo aparecer “nuevas masculinidades”. Es decir, produciría la redefinición crítica de los roles tradicionales de

²⁹ “Comunidades” tanto en el sentido weberiano del término de organización política como en el sentido de comunidades de pertenencia que propone Yuval-Davis.

género y la distribución paritaria del cuidar.

Las comunidades de cuidados no deben identificarse sólo con la familia, ya que puede haber diferentes comunidades de cuidado, donde pueden interactuar los mismos sujetos, además de instituciones proveedoras como el Estado o el mercado. En este sentido, el cuidado visto desde una perspectiva feminista, casa con la concepción de la ciudadanía multicapas que propone Yuval-Davis. Los diferentes tipos de ciudadanía enmarcarían las diferentes comunidades de cuidado, garantizando o no la provisión de un buen cuidado. Éste ya no pasa solamente a través del Estado, sino de las diferentes comunidades de cuidado y ciudadanía, que van desde el ámbito local al ámbito transnacional.

La concepción multicapas de la ciudadanía y la de la comunidad de cuidados, entendida como comunidad política, permite abordar el reto de la reestructuración de la provisión y distribución de los cuidados en el nuevo orden internacional y la reestructuración neoliberal y globalizada del capitalismo. Se trataría de buscar y consolidar nuevas comunidades de cuidado y formas de ciudadanía local y transnacional que puedan garantizar la provisión de un buen cuidado, es decir, un cuidado democrático, a nivel de la comunidad de cuidados que implica la familia, el Estado y las comunidades de cuidado transnacional. La transnacionalización de comunidades de cuidado ha existido y sigue existiendo en la actualidad, tales como; las "cadenas de cuidado" (Hochschild 2008, 283) y regímenes de cuidado transnacionales, como en las nuevas formas de articulación transnacional de poder público de la UE.

Esta perspectiva permitiría superar dos de los escollos más importantes que tienen los estudiosos críticos sobre el cuidado: la privatización de los mismos y la invisibilización de la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Los cuidados se politizan y se visibiliza la lógica patriarcal tradicional que los domina. El campo de la política se expande, y aparece un proyecto emancipador, democrático y feminista de los cuidados. Los cuidados dejan de conceptualizarse sólo como cargas para pasar a ocupar un lugar central en el orden social y generador de "nuevas normatividades", capaces de hacer frente a la lógica capitalista, para la cual la dominación patriarcal tradicional de los cuidados ha sido muy útil como

mecanismo de expropiación. Dichas normatividades basadas en nuevas formas de relaciones democráticas del cuidar permitirían reestructurar contestaciones, tanto locales, estatales como transnacionales a la globalización capitalista transnacional. Es decir, convertirse en elementos críticos-emancipadores capaces de articular nuevas formas de ciudadanía transnacional democrático-radical, en la línea de Fraser y de Mouffe.

VII. Bibliografía.

- Amorós, Celia. (2008). El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas. En *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, Hannah. (1957). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Butler, Judith. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós; Barcelona.
- Carrasco, C.; Borderías, C.; Torns, T. (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Catarata: Madrid.
- Cowen, Ruth Schwartz. (1976). La revolución industrial en el hogar: Tecnología doméstica y cambio social en el s. xx. En C. Carrasco, C. Borderías, T. Torns (Eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas* (pp. 97-121). Catarata: Madrid.
- Dalla Costa, Mariarosa. (2006). La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguardia de la vida. En *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie ediciones.
- De Miguel Álvarez, Ana. (2005). La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género. *Cuadernos de trabajo social*, 18, 231-48.
- Dietz, Mary Golden. (1994). Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal. *Debate Feminista*, 10, 45-65.
- Durán Heras, María Ángeles. (2012). *El trabajo no remunerado en la economía*

global. Madrid: Fundación BBVA.

Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fraser, Nancy. (2008). *Escalas de la Justicia*. Barcelona: Herder.

----- . (2014). Tras la morada oculta de Marx. *New Left*, 86, 57-76.

Carbonero, M. A.; Valdivielso, J. (2011). *Dilemas de la Justicia en el s. XXI. Género y globalización de Nancy Fraser*. Palma de Mallorca: Edicions UIB.

Friedan, Betty. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.

Gilligan, Carol. (2003). *In a different voice*. Harvard: Harvard University Press.

Held, Virginia. (2014). The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan. *Journal of social philosophy*, 45, 107-15.

Hobbes, Thomas. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.

Hochschild, Arlie Russell. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Izquierdo, María José. (2003). El cuidado de los individuos y de los grupos: ¿quién cuida a quién? Organización social y género. En *Actas del Congreso Catalán de Salud Mental*.

Jónasdóttir, Anna G. (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid: Cátedra.

Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Muñoz Terrón, José María. (2012). Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción 'en una compleja red de sostenimiento de la vida'. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 47, 461-80.

Pateman, Carole. (1989). *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity Press.

Pérez Garzón, José Sisino. (2011). *Historia del feminismo*. Madrid: Catarata.

Pérez Orozco, Amaia. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37.

- Tobío, C.; Agullo, M. S.; Gómez, M. V.; Martín Palomo, M. T. (2010). *El cuidado de las personas. Un reto para el s. XXI*. Barcelona: Obra Social La Caixa.
- Tronto, Joan. (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12.
- (1993). *Moral Boundries. A political argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- (2010). Creating caring institutions: Politics, Plurality, and Pupose. *Ethics and Social Welfare*, 4, 158-71.
- (2005). Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad. En *Congreso Internacional Sare 2004: ¿Hacia qué modelo de ciudadanía?* (pp. 232-253). Bilbao: EMAKUNDE/ Instituto Vasco de la Mujer.
- (2013). *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Valcárcel, Amelia. (2007). Ética y feminismo. En *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética* (pp. 464-79). Madrid: Alianza editorial.
- Weber, Max. (2012). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Yuval-Davis, Nira. (2004). *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristan.
- (2011). *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. Denmark: FREIA (Feminist Research Center in Aalborg), Aalborg University.

El ejercicio performativo de la ciudadanía a partir de la teoría de Judith Butler.



The Performative Exercise of Citizenship from Judith Butler's Theory.

PAULA BEDIN

Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

bedinpaula@yahoo.com.ar

RESUMEN En el presente artículo se abordan los aportes de Judith Butler en torno al concepto de ciudadanía. Si bien Butler no ha desarrollado una teoría sistemática de la ciudadanía se sostiene que su concepción puede ser reconstruida a partir de su propuesta de ontología social y su interpretación de la contradicción performativa. Para probar esta afirmación, en primer lugar, se realiza dicha reconstrucción. En segundo lugar, se deriva de esta reconstrucción un modo original para pensar el ejercicio de la ciudadanía en los términos de la contradicción performativa. En tercer lugar, se evaluará la conveniencia de este punto de vista para comprender las demandas ciudadanas radicales en la actualidad. Como ejemplo se analizará la demanda de la legalización del aborto en Argentina. En la medida en que esta demanda incluye la realización de abortos medicamentosos, expresa el ejercicio de un derecho que las mujeres aún no poseen legalmente.

PALABRAS CLAVES Judith Butler, ciudadanía, ontología social, contradicción performativa, aborto.

--

ABSTRACT In the present paper I approach Judith Butler's theoretical contributions concerning the concept of citizenship. Butler has not developed a systematic theory of citizenship. Nevertheless, I affirm that

this theory can be reconstructed on the basis of her social ontology and her account of performative contradiction. In order to prove this statement, I undertake firstly the above mentioned reconstruction. Secondly I derive from the latter an original way of thinking the exercise of citizenship in terms of performative contradiction. Thirdly I assess the convenience of this point of view in order to understand radical citizen claims at present. As an example, I analyze the Argentinian demand of legalization of abortion. Insofar as this demand includes in some cases medicamentous abortion, it expresses the exercise of a right that women do not yet possess legally.

KEY WORDS Judith Butler, Citizenship, Social Ontology, Performative Contradiction, Abortion.



RECIBIDO 8/02/2014

APROBADO 15/05/2015



I. Introducción.¹

En el presente artículo se abordan los aportes teóricos recientes de Judith Butler en torno al concepto de ciudadanía. A pesar de que Butler no ha elaborado una teoría de la ciudadanía sistemática² y sus teorizaciones al respecto son más bien escasas, se sostendrá que su comprensión de la ciudadanía puede reconstruirse a partir de su propuesta de ontología social y su interpretación de la contradicción performativa.

Si bien Butler aborda la cuestión de la ciudadanía con mayor profundidad en sus textos más recientes, específicamente a partir de *¿Quién le canta al Estado-nación?* (Butler y Spivak 2009), de su teoría del sujeto presentada en textos anteriores pueden extraerse conceptos para reflexionar sobre la ciudadanía. Butler misma refiere a esta relación en *Deshacer el género* (2006, 90). Allí establece la conexión entre la pregunta sobre las condiciones de posibilidad que permiten sólo la emergencia de ciertos sujetos, por ejemplo los poseedores de un género coherente, y la de quiénes cuentan o no como ciudadanos.

No obstante, si bien en el presente artículo se abordan algunos aportes que desde la teoría del sujeto Butler pueden brindar sobre el concepto de ciudadanía, se enfatizará en las menciones explícitas de este concepto en sus textos más recientes. Para ello, es necesario tener en cuenta que en sus últimos aportes la tematización de las condiciones que hacen legibles a los sujetos se encuentra articulada con su propuesta de desestabilización de los marcos normativos que regular la inteligibilidad social.

Este análisis sobre los textos más recientes no pretende abonar a la idea de que existe un quiebre entre una primera Butler, que forma parte del "giro performativo", y una segunda que realiza un giro hacia la ética. Quizás

¹ Quiero agradecer a los/as evaluadores/as sus comentarios y sugerencias en tanto me han permitido mejorar el presente artículo sustancialmente.

² Se afirma que Butler no aporta una teoría sistemática de la ciudadanía porque, en sus aportes recientes, no propone una nueva conceptualización de la ciudadanía sino más bien una serie de críticas de cómo ha sido utilizada para fijar a determinadas poblaciones en la desposesión. Sus referencias hacen hincapié en una crítica a la ciudadanía en términos liberales como punto de partida para realizar una propuesta más práctica que teórica del ejercicio de la ciudadanía que consiste justamente en su desestabilización.

la misma Butler haya fomentado esta división de su obra³ al considerar que a partir de *Dar cuenta de sí mismo* (2009c) intentó matizar o modificar la centralidad que le otorgaba anteriormente a la capacidad de actuación para comenzar a darle mayor importancia luego a “cómo somos afectados por las normas, por los otros y las otras” (Burgos Díaz 2008, 408). En oposición a esta idea y de acuerdo con lo sostenido por Burgos Díaz (2008, 390), Loizidou (2007, 13) y Carver & Chambers (2008b, 12), los argumentos que ofrece Butler a partir de dicho texto sólo son reformulaciones de reflexiones ya presentadas en sus primeros trabajos, como la inevitabilidad del reconocimiento de los otros en la constitución de la subjetividad (Butler 1997), la precariedad de las identidades y la crítica a los esquemas de inteligibilidad que hacen una vida vivible (Butler 2001).

En “Ethical Ambivalence” (2000) Butler hace referencia justamente a su preocupación respecto de este tan mencionado “giro ético”, en la medida en que podría dar a entender un supuesto desplazamiento de sus ideas políticas. Ahora bien, si se tiene en cuenta que a partir de sus últimos aportes pueden extraerse formulaciones en torno al concepto de ciudadanía en relación a la precariedad, la conexión indisociable entre ética y política se muestra con mayor fuerza.

Asimismo, la continuidad de sus aportes tanto como la conexión indisociable de la ética y la política en toda su obra, puede ser vislumbrada a partir de la adscripción de Butler⁴ a la corriente que Oliver Marchart (2008) llamó “posfundacionalismo” y de la que también forman parte Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, entre otros. Por posfundacionalismo

3 Terrell Carver y Samuel Chambers (2008, 93) refieren, sobre este aspecto, a cómo fue publicitado el libro *Dar cuenta de sí mismo*. Relatan que en la publicidad se afirmaba que el libro era la primera incursión de Butler en la ética. Los autores sostienen que este dato podría no tener relevancia alguna si la autora del texto fuera poco conocida, pero en el caso de Butler vale asumir que estaba al tanto de cómo estaba siendo publicitado su libro y estaba de acuerdo con ello.

4 Asimismo, para ciertos autores la filosofía de Butler puede situarse dentro del posestructuralismo. Ella misma se posiciona en dicha corriente al afirmar: “Como Braidotti, he llegado a representar una versión del postestructuralismo feminista que mantiene compromisos paralelos a los suyos, pero que tiende a funcionar con textos diferentes y con problemáticas diferentes. El postestructuralismo no es monolítico; no es una teoría o un grupo de textos unitario, sino una amplia serie de trabajos que surgen como consecuencia de la obra de Ferdinand de Saussure, del Hegel francés, del existencialismo, de la fenomenología y de varias formas de formalismo lingüístico” (Butler 2006, 276-277).

dicho autor entiende la actitud de sostener un continuo replanteo o interrogación sobre ciertas figuras metafísicas fundacionales como el sujeto, la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento. En este sentido, el posfundacionalismo se diferencia tanto del fundacionalismo como del antifundacionalismo. El antifundacionalismo se relaciona con una concepción posmoderna ligada al "todo vale", puesto que no existe para ella fundamento alguno. El posfundacionalismo, contrariamente, no objeta todo fundamento, como el antifundacionalismo, sino que más bien intenta debilitar su estatus ontológico. Desde este debilitamiento ontológico del fundamento no se pretende eliminar o suponer la imposibilidad de todo fundamento último sino señalar su contingencia radical.

Al situar a Butler en esta corriente se puede entender el modo en que ha tematizado conceptos como sujeto, universal y más recientemente, ciudadanía, ya que no pretende rechazarlos de plano, sino trata de pensarlos nuevamente, interrogando sus fundamentos e intentando presentar una nueva ontología política. En este sentido, su giro ético en realidad debe ser interpretado como un retorno a la ontología que ya había desarrollado en *Sujetos del deseo* (2012) y en *El género en disputa* (2007). Sus textos tempranos no serán abordados aquí en profundidad sino que más bien serán tomados como base para profundizar en su crítica a las ontologías individualistas liberales y a la violencia estatal y en su posterior propuesta de ontología social basada en la interdependencia y la vulnerabilidad (Mattio 2010, 168).

De este modo, a través del presente artículo se realiza una reconstrucción de los aportes butlerianos al concepto de ciudadanía desde una perspectiva ético-política posfundacional, en relación con su propuesta de ontología social. Se sostendrá que a partir de esta concepción de ciudadanía puede afirmarse un tipo de ejercicio performativo y radical de la ciudadanía como herramienta útil para pensar ciertas demandas ciudadanas actuales. En este sentido, en el primer apartado, se desarrolla el modo en que Butler ha criticado los marcos liberales y los multiculturales al considerar que no explican las formaciones de sujeto actuales y, con ello, de la ciudadanía. A partir de estas críticas, en el tercer apartado, se presenta la concepción de ontología de Butler en relación a los conceptos de vulnerabilidad, precariedad, precaridad y performatividad.

En el cuarto apartado se menciona el ejemplo que la propia Butler utiliza para analizar cómo se ponen en juego la precaridad y la performatividad en el canto del himno nacional estadounidense en español por parte de inmigrantes ilegales.

Tomando como punto de partida ese análisis se describe un modo de ejercicio performativo de la ciudadanía a través de los conceptos de contradicción performativa y del ejercicio de la libertad. En este mismo apartado se aplican estos conceptos a la demanda ciudadana de las mujeres más importante en la Argentina actual, a saber, la legalización del aborto. Se sostiene que esta demanda posibilita ejemplificar dicho ejercicio performativo de la ciudadanía teniendo en cuenta el modo en que las mujeres reclaman la legalización del aborto. Esto es así porque al mismo tiempo que las mujeres demandan este derecho, lo ponen en práctica a través de la construcción de redes de información y contención para la realización de abortos medicamentosos.

Se concluirá afirmando que el ejercicio performativo de la ciudadanía es una herramienta conceptual útil a la hora de dar cuenta de esta doble estrategia utilizada por diferentes movimientos sociales en el reclamo de derechos ciudadanos: el ejercicio del derecho aún no concedido como punto de partida para el reclamo hacia el Estado.

II. Crítica de Butler a los marcos liberales y multiculturales.

La necesidad de una nueva propuesta ontológica postulada por Butler parte de la idea de que tanto el liberalismo como el multiculturalismo ya no tienen la capacidad de explicar las transformaciones actuales, sobre todo en relación a formaciones de sujeto. Ahora bien, su propuesta de ontología social, ¿entabla un diálogo con ambas tradiciones o las rechaza de plano para proponer vocabularios radicalmente nuevos y alternativos?

Por un lado, la actitud teórica de esta filósofa –cercana a uno de sus autores predilectos, como es Nietzsche– puede ser pensada como disidente de la propuesta teórica de ambas corrientes. Sin embargo, luego de una lectura más atenta, se puede advertir que Butler no pretende repudiar absolutamente los marcos liberales. Ella ha manifestado que adhiere a una idea de democracia radical entendida como expansión de los términos

liberales democráticos; una expansión que los torna más inclusivos y concretos (Butler 2004, 18). Asimismo, considera valiosos los esfuerzos de algunos teóricos del multiculturalismo para pensar nuevos modos de abordar conceptos centrales como el del sujeto y la ciudadanía. No obstante, para comprender su posición actual, es necesario tener en claro cuáles han sido las críticas que ha dirigido a ambas posiciones teóricas.

En los textos anteriores a *Marcos de guerra* (2010), las escasas críticas que Butler realiza al liberalismo clásico no pretenden brindar una refutación acabada a sus postulados sino más bien analizar de qué modo algunas nociones propias de dicha corriente se encuentran presentes en el sujeto político y en las demandas del movimiento feminista y en el movimiento el *gay* y lesbiano.

En *El género en disputa* pueden encontrarse las únicas y breves referencias explícitas al liberalismo clásico y al contractualismo de Locke y Rousseau (Butler 2007, 246). Ambos autores hacen su aparición en el contexto de la crítica de Butler a posiciones que sostienen que el contrato heterosexual se consagra y preserva a través de elecciones voluntarias. Esta idea, según Butler, no dista de aquellas que presuponen ambos filósofos contractualistas cuando sostienen que los sujetos pactan voluntariamente someterse a un contrato social. Contrariamente a esta idea, la autora postulará la necesidad de negar el modelo clásico liberal para advertir que las relaciones de poder moldean y limitan las opciones de la voluntad. De este modo, el poder no puede ser rechazado ni retirado voluntariamente sino que solamente puede ser reformulado. Por este motivo, el propósito normativo del movimiento *gay* y lésbico residirá en un replanteo subversivo y paródico del poder más que en una aspiración a trascenderlo totalmente (Ídem).

Asimismo, otra de las menciones que Butler hace al liberalismo en *El género en disputa* se encuentra en el contexto de la crítica al concepto de "mujer" como identidad común. Según Butler, el concepto de mujer adoptado por las feministas no dista de aquel sujeto que tiene su origen en la fábula fundacionalista del estado de naturaleza propia del liberalismo clásico. Esta corriente supone la existencia de un sujeto previo a la ley (y al pacto) que funciona como fundamento al brindarle legitimidad al

sistema jurídico que se inaugura luego del pacto. En palabras de Butler: “la invocación performativa de un ‘antes’ no histórico se convierte en la premisa fundacional que asegura una ontología presocial de individuos que aceptan libremente ser gobernados y, con ello, forman la legitimidad del contrato social” (Ibíd., 48).

El problema de entender el concepto de mujer a partir de una concepción liberal del sujeto reside en que esta visión piensa al sujeto del feminismo como una identidad común, universal y única. Para llegar a conformar esta identidad común se supone que todas las mujeres se identifican con una única caracterización de la mujer y padecen una misma y única opresión universal. En este sentido, el sujeto del feminismo encubre la misma operación de poder esencialista con la que se constituyó el individuo abstracto de la ciudadanía liberal. En otras palabras, la característica universal abstracta y homogénea de este sujeto pone en evidencia sus consecuencias coercitivas, expulsivas y reguladoras, heredadas del individuo abstracto liberal, a pesar de que se haya llevado a cabo con un objetivo emancipatorio. En este caso, la expulsión se lleva a cabo respecto de las mujeres que no se identifican con aquella identidad común que sirve como fundamento al sujeto del feminismo.

Como puede observarse, el vector que une ambas críticas butlerianas al liberalismo es su rechazo a las concepciones de sujeto entendido como fundamento fijo e incuestionable (Butler 1992). Para evitar recaer en nociones esencialistas del sujeto, Butler busca desplazar al individuo liberal para comenzar a prestarle mayor atención a las normas que constituyen y reconstituyen a los sujetos.

En *Marcos de guerra* presenta una continuidad con estas ideas al referirse nuevamente a la propuesta ontológica liberal de la identidad discreta como aquella que sólo permite el reconocimiento y emergencia de sujetos discretos, es decir, diferenciados o individuales. Butler extiende esta crítica al multiculturalismo expresando que ambos marcos presuponen los sujetos específicos a los cuales pretenden brindarle reconocimiento. En otras palabras, estos marcos multiculturales presuponen sujetos signados por una determinada identidad cultural, racial, étnica o religiosa a los cuales pretende representar en el marco de la ley. Para ello, desde este

tipo de marcos, se realiza la pregunta sobre qué tipo de reconocimiento cultural e institucional puede ser suficiente para dichos sujetos. Desde esta perspectiva, la pregunta crucial es cómo debemos disponer la vida política para que se pueda producir el reconocimiento y la representación. Sin embargo, para responderla será necesario tener en cuenta la ontología del sujeto, es decir, aquellos marcos normativos que operan previamente para producir la idea de un humano merecedor de reconocimiento (Butler 2010, 193). Contrariamente, tanto el liberalismo como el multiculturalismo no se preguntan sobre los marcos normativos que permiten o no la emergencia de determinados sujetos sino que simplemente los presuponen.

Respecto a las críticas que realiza a las propuestas multiculturales, específicamente en *Marcos de guerra*, se limita a señalar la necesidad de presentar modelos alternativos al tipo de multiculturalismo que posee como marco exclusivo de referencia el Estado-nación, que presupone comunidades y sujetos ya establecidos y al pluralismo como marco adecuado para pensar los sujetos sociales heterogéneos (Ibíd., 54).

No obstante, Butler aceptará que Tariq Modood, desde una posición multicultural, brinda una teoría para pensar el reconocimiento que desafía las nociones de sujeto e identidad. Su teoría se basa en pensar un tipo de ciudadanía dinámica y revisable que se sustenta en reivindicaciones basadas en el intercambio intersubjetivo. Aquí se presenta una noción de ciudadanía opuesta a una identidad monádica, es decir, se expone una ciudadanía plural. Dicha ciudadanía puede ser entendida como signada por conversaciones y renegociaciones que versan no sobre quién va a ser reconocido sino sobre qué es el reconocimiento, sobre los términos de la ciudadanía en sí mismos (Modood 2008, 49). Ser ciudadano no es sólo tener un derecho sino tener la posibilidad de debatir los términos del reconocimiento. Desde esta perspectiva, la ciudadanía se encuentra desarrollándose a través del intercambio con otros ciudadanos en asociaciones voluntarias, organizaciones comunales, en las iglesias, templos, etc. y no ya en relación con la ley y la política (Ídem). Esta noción de ciudadanía, sumada al multiculturalismo, le permite a Modood proponer una alianza coalicional entre las políticas sexuales y el multiculturalismo religioso, que asumen nociones de igualdad y diferencia, unidad y pluralidad. La pluralidad en

dichas coaliciones posibilitaría un “multidiálogo” entre las partes que componen la coalición cuyo objetivo sería modificar sus puntos de vista para poder coexistir con los otros, hibridar, realizar nuevos ajustes y conversaciones (Ibíd., 48).

El problema que Butler encuentra en esta teoría es que presta poca atención a los requisitos extralegales para llegar a ser ciudadano. Si el reconocimiento de los ciudadanos viene de la mano de un concepto de sujeto discreto, “el reconocimiento se convierte en parte de esa misma práctica de ordenar y regular a los sujetos según normas preestablecidas” (Butler 2010, 196). De este modo, el reconocimiento vuelve a consolidar la distinción entre, por ejemplo, el “sujeto sexual” y el “sujeto religioso”. Esta distinción vuelve discreto y reconocible al sujeto al excluir otras posibles formaciones del mismo. La emergencia del sujeto sólo se vuelve posible cuando se eliminan esas “dimensiones de uno mismo que no coinciden con las figuras discretas producidas por las normas del sujeto humano” (Ibíd., 199).

Este rechazo a la concepción discreta del sujeto no la conduce a Butler a impugnar todo tipo de diferenciación en tanto coincide con Laclau y Mouffe en una concepción diferencial y relacional de las identidades (Laclau & Mouffe 2006, 178). Esto quiere decir que no son posibles identidades autoconstituidas, cerradas sobre sí mismas, sino que es necesario determinar el todo de significación en el que se constituyen de forma diferencial. En otras palabras, cada identidad surge de su diferencia con todas las demás. No obstante, Butler señala que si la comprensión de las identidades está regulada por el marco del conflicto cultural, por ejemplo el de los *gays* contra los musulmanes, se termina por definir a las identidades como mutuamente en conflicto (musulmanes homofóbicos/*gays* antimusulmanes). Butler afirma que tal comprensión de los sujetos impide advertir las complejas realidades de las vidas *gays* y religiosas, pues la misma desatiende el hecho de que dichas formaciones poseen vínculos recíprocos. Para ello se vale de una serie de ejemplos de coaliciones y redes en los Estados Unidos y Europa que “desmentirían la necesidad de una oposición entre sexualidad y religión” (Butler 2010, 203).

A partir de estas críticas afirmará la necesidad de pensar no ya cómo repensamos el reconocimiento, para lograr una relación armónica y

recíproca entre minorías, sino más bien comprender que es posible que las coaliciones no se formen con sujetos ya establecidos y reconocibles como tales. Es decir, será necesario dejar de presuponer un marco de luchas identitarias entre sujetos preexistentes y cuyos conflictos se solucionarían sólo implementando herramientas adecuadas para unirlos. Éste será el punto de partida para realizar la pregunta que realmente importa: cómo el poder forma el campo a través del cual los sujetos se vuelven posibles (Ibíd., 225). Bajo este punto de vista, su propuesta de ontología social analiza los marcos a través de los cuales los sujetos se vuelven legibles o no y, a la vez, revela la vulnerabilidad y precariedad que los constituye desde un comienzo.

III. Vulnerabilidad, precariedad y precariedad: una nueva ontología social.

Butler ha abordado en sus últimas producciones la posibilidad de reanimar la idea de una comunidad⁵ desde un análisis de nuestra "exposición a la violencia y nuestra complicidad con ella, con nuestra vulnerabilidad a la pérdida y el trabajo de duelo que le sigue" (Butler 2009a, 45). En otras palabras, busca en la vulnerabilidad y la pérdida las condiciones sobre las que sienta sus bases una comunidad. Para ello su pregunta gira en torno a lo "humano", no para buscar una condición humana universal, sino para analizar qué cuenta como humano, qué vida cuenta como vida y qué vida vale la pena de ser vivida.

Cuando Butler habla de vulnerabilidad se está refiriendo al hecho de que desde el principio —esto es, previamente a la individuación— estamos entregados a los otros. Del mismo modo, vale aclarar que esta condición de ser siempre vulnerables a los otros no significa que todos padezcamos la misma vulnerabilidad.

La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, el atentado contra su santidad basta para movilizar las

⁵ Butler tendría una comprensión sombría de la comunidad en tanto dicha noción —constituida a través de una vulnerabilidad compartida e inevitable, aunque ambigua— implica no sólo la posibilidad del vínculo, el enriquecimiento y el afecto, sino también la de desapego, pérdida y duelo (Watkins 2008, 191).

fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que “valgan la pena” (Ibíd. a, 58).

Para estas vidas que no califican como tales no hay duelo alguno porque ya han sido negadas como vidas, pero su poder de persistir hace que no sólo sean negadas sino también eliminadas, es decir, negadas una y otra vez. Sobre estas vidas la violencia es ejercida sistemáticamente pero no hay registro de dicho daño porque se trata de vidas ya previamente negadas. Aquí el problema no consiste en que las muertes que produce dicha violencia sean poco notorias, sino que éstas no serán notadas en absoluto. Según Butler, en estos casos existe un discurso melancólico en el que no se expresa pérdida alguna, ni condición corporal común, ni una vulnerabilidad común que posibilite cierta comprensión, ni un quiebre de esa comunidad (Ibíd., 63).

Sin embargo, la autora enfatiza que a partir de esta común vulnerabilidad a la pérdida puede configurarse un tenue “nosotros”,⁶ en tanto la pérdida es vista como una experiencia común. En este sentido, todos los seres humanos están expuestos a la pérdida y es por esto que son constituidos políticamente en relación a la vulnerabilidad social de sus cuerpos (Ibíd., 46). La vulnerabilidad y la pérdida surgen como consecuencia de esta construcción social de los cuerpos. De esta manera, el duelo que se inicia a partir de la pérdida permite—contrariamente a aquellos que lo piensan como un acto privado y por ello despolitizado— elaborar de un modo complejo el sentido de una comunidad política.

En este mismo sentido, en *Marcos de guerra* Butler complejiza esta reflexión sobre la vulnerabilidad al introducir la distinción entre “precariedad” y “precaridad”. Ambos conceptos tienen como objetivo enfatizar la potencialidad política que se abre a partir de una ontología corporal que tenga en cuenta la vulnerabilidad y la interdependencia humanas.

⁶ Esta idea de Butler puede contraponerse con la presentada por Rorty (1996, 51) quien, desde una perspectiva ética etnocéntrica, propone construir el “nosotros” a partir de una comunidad específica que comparte ciertos valores y creencias. Según este autor, una concepción de “nosotros” más extendida supone la idea de una esencia humana que funciona como fundamento de legitimidad del sostenimiento de deberes y derechos válidos universalmente. Sin este supuesto, los humanos atribuyen derechos únicamente a aquellas personas con las cuales comparten ciertas creencias, es decir, las personas más cercanas.

Butler presentará entonces una concepción de la “precariedad” en términos existenciales y la vulnerabilidad que ello implica. Esta “precariedad” (*precariousness*) está estrechamente vinculada con la “precaridad” (*precarity*), siendo ésta una noción específicamente política. Mientras que la precariedad es una condición generalizada en relación a nuestra exposición y vulnerabilidad hacia los otros, la precaridad es una situación de exclusión en la que se encuentran poblaciones determinadas. Es por eso que la precaridad, a diferencia de la precariedad, puede ser revertida a partir de la subversión de las normas de inteligibilidad que establecen quiénes se encuentran dentro o fuera de los marcos, así como qué vida vale la pena de ser vivida y cuál no.

Según Butler, la precariedad indica que toda vida, por definición, es precaria en tanto puede ser eliminada por accidente o voluntariamente, por lo que su continuidad no se encuentra garantizada de modo alguno. Pero la precaridad refiere a “esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler 2010, 46). En este sentido, la precaridad expresa la condición inducida de precariedad que se maximiza en aquellas poblaciones más expuestas a la violencia estatal arbitraria.

El valor que este análisis sobre la precariedad tiene para Butler reside en que conduce a la postulación de una nueva ontología corporal, necesaria para repensar la precaridad, la vulnerabilidad, la interdependencia, la exposición, el deseo, etc. El objetivo de esta ontología es ampliar las reivindicaciones sociales y políticas en relación a derechos tales como los de protección y persistencia (Ibíd., 15), que Butler entiende como derechos ciudadanos. Aquí la ontología corporal está pensada como una ontología social y no como una serie de entes existentes fuera de un tipo de organización e interpretación política. La ontología corporal es una ontología social porque el cuerpo se encuentra expuesto, modelado por fuerzas sociales y atravesado por exigencias de sociabilidad que posibilitan su continuidad y prosperidad.

Profundizando todavía más en la noción de precariedad, Butler afirma que ésta no sólo se refiere a la finitud de la vida, en tanto señala que la vida

puede dañarse y perderse, sino que también requiere el cumplimiento de ciertas condiciones sociales y económicas para sostenerse como tal. La idea de precariedad implica la vida social; registra el hecho de que nuestra vida siempre se encuentra en las manos de los otros que, en la mayoría de los casos, son anónimos para nosotros.⁷ Por ese motivo la relación no es precisamente de amor, cariño sino de obligación hacia los otros que, al mismo tiempo que no podemos nombrarlos, constituyen un “nosotros”. En ese sentido, la precariedad está vinculada no sólo con este concepto existencial de finitud, sino también con ese anonimato que nos vincula tanto a “modos socialmente facilitados de morir” como “a modos socialmente condicionados de persistir y prosperar” (Ibíd., 31).

Al ser la precariedad una condición existencial común imposible de erradicar puede ser transformada, a diferencia de la precariedad. Es decir, el modo diferencial de distribuir la precariedad puede ser cuestionado cuando se busca transformar las condiciones sociales que hacen que una vida sea digna de ser vivida, y más aún, digna de ser llorada.

La distribución diferencial de precariedad encuentra su justificación en marcos ontológicos a través de los cuales se determina qué vidas podemos aprehender y cuáles no. Estos marcos son los encargados de generar ontologías específicas del sujeto, las cuales sustentan lo que cuenta como vida. En este sentido, los marcos, según Butler, establecen los límites de lo pensable (Butler 2011, 24) y con ello la posibilidad de aprehender o no el daño o la pérdida de la vida de los demás.

De este modo, los marcos operan a través de normas que determinan quién será considerado sujeto y qué vida cuenta como tal. Sin embargo, dichas normas no pueden ser pensadas de un modo determinista porque en su reiteración producen y cambian los términos mediante los cuales se reconoce. Esta “reproducibilidad” de los marcos trae consigo un riesgo

⁷ Esta idea respecto de que nuestra vida depende de otros anónimos es problemática si tenemos en cuenta que en las primeras etapas de nuestra vida dependemos de los seres más cercanos como familiares, amigos, etc. Pero si pensamos más allá de las personas cercanas por ejemplo en quienes construyen las casas que habitamos, conducen los transportes públicos de los que dependemos, elaboran la comida que consumimos, toman las decisiones en los parlamentos, en los operarios que construyeron toda la tecnología que utilizamos, etc., advertimos que la mayoría de los otros de los que depende nuestra vida son anónimos.

estructural para la identidad del marco como tal, pues, en esa iteración del marco se hace posible una ruptura política.

Para comprender más cabalmente la reiteración de los marcos y su posible ruptura, vale recordar el concepto de performatividad que Butler ya había introducido en textos anteriores. Allí Butler retoma el concepto austiniiano de performatividad y afirma que la realidad social se encuentra construida y realizada a través del lenguaje, expresado tanto en palabras como en gestos, comportamientos, etc. Así el lenguaje no sólo comunica sino que configura la realidad social, es decir, la realidad sólo será real en la “medida en que es actuada” (Butler 1990, 309) a través de la cita de convenciones, leyes, ideologías, etc., del pasado, es decir, repitiendo actos de habla ya realizados anteriormente.

La performatividad del lenguaje hace referencia a la capacidad de éste de producir lo que nombra al hacer referencia a la ley, a la norma aceptada. En este sentido, la performatividad es la repetición ritualizada de la ley, repetición que la confirma, actualiza e instauro. Por este motivo, a través de la performatividad, Butler explica no sólo cómo se van modelando comportamientos “normalizados” sino también como se van construyendo nuestros deseos y nuestros cuerpos en función de normas heterosexistas que regulan lo social. La conservación del género en el marco binario se encuentra garantizada por el poder de la repetición de la norma. Dicha repetición produce performativamente una determinada identidad de género al mismo tiempo que una especie de naturalización del género, es decir, crea la ilusión de que éste precede a la *performance*.

Sin embargo, la repetición de la norma (al igual que los marcos) puede fallar, permitiendo así la irrupción de individuos con géneros incoherentes, es decir, que no se identifican con “las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler 2007, 72). De este modo, se abre la posibilidad de transformación, de subversión, de las normas que nos determinan y regulan como sujetos. La transformación social entonces se logra cuando son rearticuladas las relaciones sociales cotidianas y se abren nuevos horizontes conceptuales.

IV. Performatividad, precaridad y sin-Estados: el performativo político y el ejercicio de la ciudadanía.

En "Performatividad, precaridad y políticas sexuales" Butler (2009b) expone la articulación entre la performatividad y la precaridad,⁸ mostrando su continuidad y el modo de pensarlas juntas. La importancia de vincular ambos conceptos es, para dicha autora, la apertura que implica la precaridad en relación a la performatividad en tanto la precaridad es un "rótulo que reúne a las mujeres, los *queers*, los transexuales, los pobres y las personas sin-Estado" (Butler 2009d, 335. Trad. modificada).⁹

Según Butler, mientras la performatividad era una explicación de la agencia, la precaridad se refiere a las condiciones que amenazan la vida, al mismo tiempo que la hacen escapar de nuestro control (Butler 2009b, 322). De este modo, la performatividad y la precaridad se encuentran relacionadas a la hora de pensar los distintos modos según los cuales los sujetos son reconocidos.

En otras palabras, los sujetos llegan a ser sujetos una vez que han cumplido con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento y que determinan si una persona puede ser reconocida o no. Pero justamente cuando no se cumplen estas normas "se pone en cuestión la viabilidad de la propia vida, de las condiciones de permanencia que cada uno posee" (Butler 2009b, 325. Trad. modificada.).¹⁰ En este punto lo que se debate es cómo los términos de reconocimiento condicionan por anticipado quién será reconocido como sujeto y quién no.

⁸ En este apartado aplicaré la distinción que Butler presenta en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Butler 2010), entre precaridad (*precarity*) y precariedad (*precariousness*) presentadas en el apartado anterior. Continuaré con esta distinción y la traducción realizada por Bernardo Moreno Carrillo en *Marcos de guerra*, cambiando la traducción realizada por Sergio López Martínez (2009 b) del artículo "Performativity, Precarity and sexual politics" quien traduce el término "precarity" por "precariedad". De este modo, me referiré a "precaridad" en lugar de "precariedad" a diferencia de cómo se utiliza en la traducción de López Martínez, puesto que Butler en el original utiliza la palabra *precarity* y no *precariousness*.

⁹ Original en inglés: "And in this way, precarity is rubric that brings together women, queers, transgender people, the poor, and the stateless" (Butler 2009d).

¹⁰ Original en inglés: "And so, non-compliance calls into question the viability of one's life, the ontological conditions of one's persistence" (Butler 2009d).

Así pues, la precaridad y la performatividad se vinculan, ya que “la performatividad de género está completamente relacionada con quién puede ser leído o entendido como ser viviente y quién vive o trata de vivir al otro lado de los modos de inteligibilidad establecidos” (Ídem). Esto es así porque la performatividad da cuenta de quién puede ser producido como sujeto reconocible, como un sujeto que se encuentra viviendo y cuya vida vale la pena proteger. Por el contrario, la precaridad o la vida precaria es aquella no calificada como reconocible, que no vale la pena ser sostenida ni llorada; no es una vida legible o digna.

No obstante, la exclusión de los marcos de inteligibilidad no es permanente sino que los excluidos pueden valerse de distintos tipos de ejercicio performativo que les permitan emerger en el espacio de lo público. Su tarea será la de desestabilizar los marcos que regulan la emergencia de sujetos legibles al tener en cuenta que en su reiteración, como ya se ha dicho, fallan. Para explicar mejor esta relación entre performatividad, precaridad y la desestabilización de los marcos, Butler utiliza como ejemplo la demanda de ciudadanía de los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos.

El análisis de esta demanda es realizado por Butler en una conferencia que brinda junto a Spivak y que en español fue publicada bajo el nombre *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia* (Butler & Spivak 2009). En este texto presenta conceptos desde los cuales piensa la resistencia fuera de los términos del poder estatal: la “construcción de un nosotros”, el “ejercicio de la libertad” y la “contradicción performativa”.

En ella relata una marcha de residentes ilegales en California que se realizó en la primavera del 2006. La marcha se dio en el contexto del debate que venía llevando adelante el Congreso de los Estados Unidos sobre el otorgamiento de una residencia legal, es decir, de ciudadanía estadounidense, a inmigrantes ilegales. Quienes participaron en la marcha, a modo de reclamo, cantaron el himno nacional de este país en español y luego el himno nacional de México. Esta simple acción, según Butler, abrió el debate sobre la pluralidad de la nación, es decir, la problemática relacionada con la pregunta de quiénes componen ese “nosotros”, a quién le pertenece ese himno (Ibíd., 84). El canto del himno en español tuvo su impacto en las nociones de pluralismo e igualdad de los estadounidenses, es decir, en los parámetros de

lo que se considera un ciudadano de dicho país.

George W. Bush afirmó, en relación a este episodio, que el himno sólo se cantaba en inglés. Con esa única frase aseveraba que la nación se construye sobre una mayoría lingüística y que éste es un criterio que determina la pertenencia. Desde esta perspectiva, se toma al lenguaje y a la pertenencia como prerequisite para la ciudadanía. En oposición a esta forma de concebir la ciudadanía, Butler señalará que en el acto de cantar el himno en español, los inmigrantes desafiaron el criterio lingüístico de pertenencia al instalar en el corazón mismo de la nación la necesidad de una traducción. Asimismo, a través del canto pusieron en crisis la construcción de un “nosotros” al “declarar abiertamente la igualdad del ‘nosotros’” (Ibíd., 85). Es decir, los inmigrantes ilegales también afirmaron ser parte de ese “nosotros” igualitario a pesar de no poseer el reconocimiento por parte del Estado.

Más aún, según Butler, al cantar el himno nacional los inmigrantes también pusieron en crisis ciertas normas de exclusión a través de las cuales se intenta determinar quién puede ejercer la libertad. Siguiendo una idea de libertad que Butler le atribuye a Arendt (1998), afirma que la libertad no es algo que se posea individualmente ni por naturaleza, tal y como se sostiene desde la ontología del individualismo liberal, sino que más bien se ejerce a través de este tipo de actos colectivos. El ejercicio de la libertad incluye lo que Butler llama “contradicción performativa” en tanto aquellos que no son libres de reunirse ni emerger en el espacio público, finalmente son, en algún sentido, libres de hacerlo. En este punto es que Butler presenta un concepto fundamental para pensar más allá de los límites estatales el ejercicio de la ciudadanía: el concepto de contradicción performativa (Butler & Spivak 2009, 89).

Ya en *Lenguaje, poder e identidad* (Butler 2004c), la autora había introducido su comprensión de la contradicción performativa en referencia a la demanda de cumplimiento de la universalidad de los derechos por parte de quienes estaban excluidos de éstos. Es decir, los excluidos activan una contradicción performativa al señalar, a través del lenguaje universalista de los derechos, su supuesta inclusión a la vez que su exclusión de hecho. En

este caso la contradicción no perjudica a quien la comete¹¹ sino que expone los límites de la universalidad al mismo tiempo que plantea el desafío de revisar y elaborar los “estándares históricos de universalidad” para tornarlos más amplios e inclusivos (Ibíd., 151). En este mismo sentido, en “Rescencificación de lo universal” (Butler 2004a) dirá que esta contradicción, a la manera hegeliana, no es autocancelatoria sino que más bien da lugar a especulaciones antagonistas en torno a cuál es el campo apropiado para el reclamo de universalidad, es decir, quién y cómo puede ser expresado. Desde este punto de vista, la contradicción performativa señala ese “aún no” de la universalidad, es decir, su no totalización o su irrealización. Justamente, quienes se encuentran excluidos serán aquellos que marquen, a través de la contradicción performativa, los límites contingentes del universal (Ibíd., 46). El modo de desplazar el límite que determina lo incluido y lo excluido de lo universal será entonces a través de la utilización de la contradicción performativa a la hora de reclamar derechos de ciudadanía.

Volviendo a *Quién le canta al Estado-Nación*, Butler continúa esta idea cuando afirma que dicha contradicción no marca un *impasse* sino que implica nuevas formas de insurgencia. El canto en la calle, desde esta perspectiva, no sólo es una expresión de libertad y un deseo de emancipación sino también, y más primordialmente, “una puesta en escena de la calle que representa la libertad de reunión justo en el momento y en el lugar donde está prohibido por ley de modo explícito” (Butler & Spivak 2009, 87).

En este sentido, esta contradicción es un tipo de performativo político en la cual la reivindicación se lleva a cabo desestabilizando, cuestionando, desafiando justamente la ley que debe ser respetada. Los inmigrantes ilegales no poseen ningún tipo de derecho de libertad de expresión aunque de hecho estén expresando libremente su demanda de libertad de expresión. De este modo, el derecho se está ejerciendo a pesar de que no se lo “tenga” legalmente (Ibíd., 88).

¹¹ Vale aclarar en este punto que la contradicción performativa en la teoría de Butler puede pensarse como opuesta al modo en que la ha presentado Karl-Otto Apel (1991). En Butler la contradicción performativa no es pensada como aquello que atenta contra una fundamentación universal de la ética o de una comunidad ideal de comunicación sino todo lo contrario, la entiende, más bien, como una acción ciudadana que va de la mano con la construcción de un “nosotros”, de un nuevo tipo de comunidad, en términos radicales.

De esta posición puede deducirse una propuesta de ejercicio performativo de la ciudadanía en el cual se pongan en juego demandas radicales. Es decir, un tipo de ejercicio radical de la ciudadanía que no circunscribe el reclamo a la demanda de inclusión a un tipo de ciudadanía dentro de los criterios estatales, sino que piensa actos que exceden esta concepción. Justamente, la elaboración de las demandas por fuera de los criterios estatales es el parámetro a través del cual Butler determina qué considera una política radical.

En “Universales en disputa” (Butler 2004b) Butler deja en claro qué tipo de políticas de los movimientos sociales considera radicales. Allí afirma que existen demandas de determinados movimientos que apuntan a legitimar al Estado a partir de una elaboración de los discursos y del poder que no tiende a neutralizar sus procesos legitimadores sino a reforzar sus mecanismos de regulación. Como ejemplo se refiere a ciertos sectores del movimiento lesbiano y *gay* que reclaman al Estado un trato igualitario respecto a los heterosexuales, como por ejemplo, la incorporación al ejército o la posibilidad de casarse. No obstante, otro sector del mismo movimiento pretende romper con la regulación del Estado sobre las prácticas sexuales de los ciudadanos. A partir del análisis de estos sectores sostiene que existen universales en competencia dentro de los movimientos sociales en los cuales conviven demandas radicales bien distintas de aquellas que reafirmarían el estatus privilegiado del Estado (Ibíd., 180). Desde esta perspectiva, aquellas demandas ciudadanas que no apunten a cuestionar ciertas regulaciones por parte del Estado sino sólo aceptar acriticamente sus mecanismos de regulación, no serán consideradas radicales.

Es por este motivo que el canto del himno nacional estadounidense en español es un modo de política radical en tanto el reclamo desestabiliza los criterios estatales a través de los cuales se regula la emergencia de los sujetos, los ciudadanos y el ejercicio de la libertad en el espacio público. Esta desestabilización sucede cuando los inmigrantes ejercen su libertad, cometiendo una contradicción performativa, la cual señala el límite contingente de los derechos de ciudadanía.

Este ejemplo de ejercicio de ciudadanía conduce a Butler a afirmar que una vez que se comienza a considerar que los actos políticos pueden estar

sustentados en una contradicción performativa se advierte la tesis opuesta, según la cual “no puede haber una política de cambio radical sin contradicción performativa” (Butler & Spivak 2009, 89). En conclusión, el ejercicio de la libertad y la afirmación de la igualdad, ante una autoridad que excluye e impide a ciertas personas dicho ejercicio, revelan que tanto la igualdad como la libertad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes.

V. El ejercicio performativo de la ciudadanía y la demanda de aborto legal en Argentina.

Otro de los ejemplos de los que Butler se vale para explicar este ejercicio performativo de un derecho que aún no se posee será la toma de edificios por parte de los movimientos “okupa”. A partir de la toma de los edificios, estos movimientos reclaman el derecho a la residencia aunque al mismo tiempo lo están ejerciendo a pesar de no haber sido otorgado. En sus propias palabras:

Nos lo volvemos a preguntar: ¿qué significa reivindicar derechos cuando no se tiene ninguno? Significa traducir al lenguaje dominante, pero no para ratificar su poder, sino para ponerlo en evidencia y resistir a su violencia diaria y para encontrar el lenguaje a través del cual reivindicar los derechos a los que uno no tiene todavía derecho. Es como los movimientos okupa [*squatter movements*], cuando entran en los edificios para establecer las bases que les permitan reivindicar derechos de residencia. A veces no es una cuestión de tener primero poder y después ser capaz de actuar, a veces es una cuestión de actuar, y al actuar se reclaman las bases del poder que hace falta (Butler 2009b, 332).

Como la cita lo indica, Butler traslada su análisis de la demanda de ciudadanía de inmigrantes ilegales al movimiento okupa. Siguiendo la propia motivación de Butler para pensar diversas demandas por derechos ciudadanos, se aplicarán a continuación las mismas herramientas conceptuales a la demanda de despenalización y legalización del aborto por parte del movimiento feminista en Argentina.

De igual modo y teniendo en cuenta que para Butler toda política radical requiere de una contradicción performativa, es decir, de la realización de aquellos derechos que aún no se poseen como base para sostener el reclamo

de otorgamiento de derechos por parte del Estado, se puede afirmar que gran parte¹² del movimiento feminista argentino está llevando adelante una política radical en torno a la demanda de la legalización del aborto.

Ya desde los años sesenta algunas demandas del movimiento feminista en Argentina contenían reclamos por la legalización del aborto (Barrancos 2007, 316). Sin embargo, desde los noventa ha sido un reclamo constante y vehemente del movimiento. A pesar de que se estima que se producen un número aproximado de 500.000 abortos por año¹³ aún no ha sido otorgado este derecho. Tampoco es actualmente probable su otorgamiento en tanto persiste una creencia generalizada en la clase política en torno a que manifestarse a favor de la legalización del aborto implica perder votos (Pecheny 2006).

La demanda por la despenalización y legalización del aborto posee como objetivo lograr que aquellas mujeres que hayan decidido no llevar adelante un embarazo puedan acceder a dicha práctica de modo gratuito y seguro en los hospitales públicos. Frente a la sistemática negativa de siquiera tratar el tema en los parlamentos, dejando que todos los proyectos presentados pierdan estado parlamentario por la falta de tratamiento (Brown 2014), el movimiento feminista ha ido redoblando la apuesta año tras año. La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Seguro, Legal y Gratuito ha sido fundamental en este proceso ya que a partir del año 2005 realiza una alianza federal que articula y recupera todas las luchas feministas que se han dado para alcanzar el derecho al aborto.¹⁴

El impacto de esta campaña ha sido importantísimo en Argentina, no sólo porque logró realizar un sinnúmero de actividades bajo la consigna "educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto

¹² Se afirma que "gran parte" del movimiento feminista lleva adelante una política radical como la describe Butler en sus textos más recientes, y no todo el movimiento feminista, porque existen agrupaciones trotskistas que no están de acuerdo con el uso del Misoprostol pues lo consideran una estrategia que desvía la atención del reclamo de legalización del aborto hacia el Estado. Para más detalles sobre esta posición, véase: <http://www.mas.org.ar/?p=42> (30/01/2015).

¹³ Según los datos de la Campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Véase: <http://abortolegalseguroygratuito.blogspot.com.ar> (25/3/2015)

¹⁴ Para profundizar sobre la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Seguro, Legal y Gratuito véase: http://www.abortolegal.com.ar/?page_id=2 (25/3/2015)

legal para no morir”, sino también porque motivó el comienzo de redes de contención, acompañamiento y ayuda a las mujeres que deciden interrumpir el embarazo a través del uso del Misoprostol.¹⁵ En ese sentido y en términos butlerianos, parte del movimiento feminista ha decidido actuar para que esa acción sea la base concreta para la demanda hacia el Estado. Es decir, el movimiento feminista ha desarrollado mecanismos para que el aborto pueda llevarse a cabo del modo más “seguro” posible, a pesar que el derecho al aborto aún no se ha conseguido.

Hace apenas unos años comenzaron a emerger redes feministas de contención, ayuda e información para aquellas mujeres que deciden abortar con Misoprostol. En el año 2010 irrumpe el primer libro, *Todo lo que querés saber de cómo hacer un aborto con pastillas* (Lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto, 2012), que brinda números telefónicos (*Línea aborto*) e información detallada sobre cómo llevar adelante este tipo de abortos con Misoprostol. En 2012 se crea en Argentina *Socorristas en red (feministas que abortamos)*, con el mismo objetivo: no sólo brindar apoyo y conocimiento para abortar de manera segura con Misoprostol, sino también debatiendo y forjando nuevas subjetividades desprejuiciadas en torno al aborto y aquellos destinos que se les imponen a las mujeres. Dichas feministas conciben la autonomía sobre el propio cuerpo dentro de un marco relacional y desde allí su contención ayuda a minimizar los impactos de esa distribución diferencial de la vulnerabilidad, nuevamente en términos butlerianos.

Este tipo de ejercicio de la ciudadanía se vincula con lo que Butler llamó contradicciones performativas puesto que continúan reclamando al

¹⁵ El misoprostol es un análogo sintético de la prostaglandina E₁ ampliamente utilizado para el tratamiento de la úlcera gastroduodenal y para disminuir el riesgo de gastropatía producida por la ingesta continua de anti-inflamatorios no esteroides. Por su capacidad de generar contracciones uterinas comenzó a ser utilizado para una variedad de indicaciones en ginecología y obstetricia incluyendo maduración cervical, inducción del parto, tratamiento de la muerte fetal intrauterina, tratamiento de la hemorragia postparto, tratamiento del aborto incompleto e interrupción del embarazo. El misoprostol, particularmente en contextos de escasos recursos materiales y humanos tiene un enorme potencial para reducir la morbi-mortalidad materna. Zamberlin, Nina (2009) “Misoprostol para el tratamiento de abortos incompletos en el contexto argentino”, disponible en: http://clacaidigital.info:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/24/InformeFinal_Miso_Argentina.pdf?sequence=1 (1/5/2015)

Estado la legalización del aborto, en gran medida, a través de la Campaña Nacional, pero al mismo tiempo ejercen el derecho que aún no poseen y lo utilizan como plataforma para continuar reclamando al Estado. En las palabras de las *Socorristas en Red*:

Colectivizamos saberes expropiando poder a la hegemonía médica y armamos redes amigables en ámbitos de la salud pública (especialmente) y privada, extendiendo las complicidades con los abortos que están siendo aquí y ahora pese a las leyes restrictivas y conservadoras que rigen en nuestro país y en Latinoamérica y el Caribe (*Socorristas en Red* 2014, 1).

Más adelante agregan:

Conseguir el derecho al aborto legal es una urgencia, hasta tanto arranquemos ese derecho: acá estamos, con las patas metidas en los abortos, convirtiéndonos en parteras de unos feminismos *otros* que no dejan de reconocerse en prácticas feministas que nos antecedieron (*Ibid.*, 3).

Como se puede leer en las citas anteriores, los abortos ocurren a pesar de no encontrarse legalizados ni llevados adelante por el Estado. Asimismo, las mujeres practican abortos y se ayudan entre ellas para que se realice del modo más seguro posible, sin abandonar el reclamo de aborto legal. En ese sentido, podría afirmarse que el uso de Misoprostol es justamente el modo que tienen las mujeres de ejercer radicalmente y performativamente la ciudadanía, en tanto realizan el derecho que aún no ha sido otorgado por el Estado. Cuando una mujer dice, "yo aborté"¹⁶ o "abortamos aquí y ahora", hace un uso performativo del lenguaje a través del cual afirma que el derecho se ha ejercido por otros medios, que ya hubo un cierto ejercicio de la libertad. Se ha cometido una ilegalidad actual como modo de reclamo de una legalidad futura (Butler & Spivak 2009, 30). El poder de esta enunciación reside en sacar la demanda de ese espacio clandestino y estigmatizado hacia el espacio público; o, mejor aún, politizar esa clandestinidad. Esta emergencia en el espacio público permite cuestionar el modo instrumental en el que se determina qué es público y qué es privado, quién goza de ciudadanía y quién

¹⁶ Para ver los testimonios de esta campaña: <http://anterior.rimaweb.com.ar/aborto/index.html> (30/01/2015).

no, a través de regular qué sujetos o demandas pueden emerger y cuáles no. Este ejercicio de la ciudadanía se encontraría entonces cuestionando el modo en el que el Estado instrumentaliza el concepto de ciudadanía para producir y fijar cierta parte de la población en la desposesión¹⁷ (Ibíd., 71).

VI. Conclusión: en torno al concepto de ciudadanía.

A modo de conclusión se podría afirmar que si bien Butler no brinda una teoría sistemática sobre la ciudadanía y sus referencias a este concepto son escasas, a través de sus conceptos de contradicción performativa y de ejercicio de la libertad pueden extraerse algunas claves para advertir su forma de entenderla. Sus aportes más relevantes entonces serán sobre todo su advertencia sobre el modo en que la ciudadanía ha sido instrumentalizada para regular la emergencia de ciertos discursos y sujetos en el espacio de lo público. Estas mismas ideas, como se ha sostenido a través de los apartados de este artículo, también permiten pensar un ejercicio performativo de la ciudadanía como herramienta conceptual útil para pensar reclamos ciudadanos actuales y radicales, en el sentido de que propone modos de realizar demandas ciudadanas dirigidas a desestabilizar los marcos reguladores de lo social.

Dichas nociones brindan un marco para comprender distintas demandas radicales de ciudadanía en la actualidad. La utilizada por Butler en los ejemplos descritos en este artículo gira en torno al derecho a la residencia o, más pertinentemente, a la ciudadanía estadounidense por parte de inmigrantes ilegales. A partir de los conceptos que utiliza para analizar este caso, se ha considerado el reclamo por la legalización del aborto en la Argentina.

La radicalidad de las demandas abordadas se encuentra en la posibilidad de ejercer los derechos ciudadanos incluso cuando éstos no han sido otorgados por el Estado. Éste es un modo de ejercer la ciudadanía fuera de los marcos estatales, al mismo tiempo que se intenta mostrar cómo a través de este concepto se pretende fijar a ciertas poblaciones en la

¹⁷ Butler propondrá un concepto de desposesión que refiere a cómo estamos expuestos a los otros al ser seres relacionales e interdependientes. Esta desposesión es la que permite un segundo sentido de la desposesión en tanto al ser seres relacionales y dependientes podemos ser desposeídos de nuestras tierras, ciudadanía y ser objeto de violencia legal (Butler & Athanasiou 2013, 3).

desposesión. De este modo, no cualquier demanda ciudadana cuenta como radical sino aquella que tiende a cuestionar, desestabilizar o ir más allá de los límites estatales. También Butler insta a que los reclamos por ciudadanía no sean únicamente dirigidos hacia el Estado sino que también impliquen cierto ejercicio de la libertad que se pone en juego al ejercer los derechos que no han sido otorgados aún.

Por todo lo desarrollado hasta aquí se puede afirmar que el ejercicio performativo de la ciudadanía señala los límites de la supuesta universalidad de dicho concepto al mismo tiempo que su contingencia, es decir, la posibilidad de transformarlos. En otras palabras, permitiría una transformación de los marcos reguladores de la inteligibilidad social al señalar los márgenes porosos y contingentes entre las vidas que valen la pena ser vividas y aquellas que no cuentan como tales. En este sentido, el ejercicio performativo de la ciudadanía, a través de la contradicción performativa y el ejercicio de la libertad, es indispensable para el futuro de las luchas políticas cuyo objetivo es cuestionar el modo en que se pretende determinar quién cuenta como sujeto y quién no.

VII. Bibliografía.

- Apel, Karl-Otto. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Athanasiou, Athena; Butler, Judith. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.
- Austin, John L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Barrancos, Dora. (2007). *Mujeres en la sociedad Argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bhatt, Chetan. (2008). The Times of Movements: A Response. *British Journal of Sociology*, 59 (1): 25-33.
- Burgos Díaz, Elvira. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado Libros.

- Butler, Judith. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista Año 9, 8*, 296-314.
- . (1992). Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del postmodernismo. *La Ventana*, (13): 7-41.
- . (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- . (2000). Ethical Ambivalence. En M. Garber, B. Hanssen, R. L. Walkowitz (Eds.). *The Turn to Ethics*, (15-28). New York: Routledge.
- . (2011). *Violencia de estado, guerra y resistencia*. Buenos Aires: Katz.
- . (2004a). Re-escenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau, S. Zizek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (17-48). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2004b). Universales en competencia. En J. Butler, E. Laclau, S. Zizek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (141-184). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- . (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (A. Muñoz, Trad.). Barcelona: Paidós.
- . (2009a). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- . (2009b, septiembre-diciembre). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3): 321-336.
- . (2009c). *Dar cuenta de sí mismo, Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2009d, septiembre-diciembre). Performativity, Precarity and Sexual politics. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3): I-XIII.
- . (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.

- (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2014). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia [PDF]. *Conferencia Plenaria de Judith Butler en el XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas celebrada del 24 al 27 de Junio*, Universidad de Alcalá. Recuperado de: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf>. Accedido: 22/2/ 2015.
- Butler, Judith; Spivak, Gayatri C. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Brown, Josefina L. (2014). Antes y después de la campaña nacional por el derecho al aborto Cambios y continuidades en el debate parlamentario [PDF]. *Actas 1 Jornadas de Género y Diversidad Sexual (GEDIS)*, La Plata, (1-9). Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/43137/Documento_completo.pdf?sequence=1. Accedido: 17/7/2015.
- Carver, Terrell; Chambers Samuel A. (2008b). *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*. New York: Routledge.
- Carver, T.; Chambers, S. A. (Eds.) (2008a). *Judith Butler's precarious politics: critical encounters*, New York: Routledge.
- Coole, Diana. (2008a) Butler's Phenomenological Existentialism. En T. Carver, S. Chambers (Eds.). *Judith Butler's precarious politics: critical encounters*, (11-27). New York: Routledge.
- Critchley Simon; Marchart Oliver (Comps.). (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guterman, David S.; Rushing, Sara L. (2008). Sovereignty and suffering. Towards an ethics of grief in a post-9/11 world. En T. Carver, S. Chambers (Eds.). *Judith Butler's precarious politics: critical encounters*, (127-142). New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, (E. Laclau, Trad.). Buenos

Aires: Fondo de cultura económica.

Lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto (Comp.). (2012). *Todo lo que querés saber sobre cómo hacer un aborto con pastillas*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Levin, Silvia. (2010). *Derechos al revés. ¿Salud sexual y salud reproductiva sin libertad?* Buenos Aires: Espacio editorial.

Loizidou, Elena. (2007). *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Routledge, Hose Book.

Marchart, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. (M. D. Álvarez, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mattio, Eduardo. (2010, julio-diciembre). Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler. *Pensamento Plural*, (07): 159-72.

Modood, Tariq. (2008). A basis for and Two Obstacles in the way of a Multiculturalist Tradition. *British Journal of Sociology*, 59 (1): 47-52.

Pecheny, Mario. (2006). Yo no soy *progre*, soy peronista: ¿por qué es tan difícil discutir políticamente sobre aborto?. En C. Cáceres, G. Careaga, T. Frasca, M. Pecheny (Comps.). *Sexualidad, estigma y derechos humanos. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina*, (251-270). Lima.

Rorty, Richard. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Buenos Aires: Paidós.

Socorristas en Red. (2014, marzo 10). En lucha por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito: ponemos el cuerpo a los abortos en clave feminista [PDF]. Neuquén, Argentina. Recuperado de <http://socorristasenred.blogspot.com.ar>. Accedido: 21/2/2015.

Watkins Robert E. (2008). Vulnerability, vengeance, and community. Butler's political thought and Eastwood's *Mystic River*. En T. Carver, S. Chambers (Eds.). *Judith Butler's precarious politics: critical encounters*, (188-203). New York: Routledge.

White, Stephen K. (2000). *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak*

Ontology in Political Theory. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Zamberlin, Nina. (2009). Misoprostol para el tratamiento de abortos incompletos en el contexto argentino [PDF]. Recuperado de: http://clacaidigital.info:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/24/InformeFinal_Miso_Argentina.pdf?sequence=1. Accedido: 1/5/2015.

Historia, tiempo y política en la filosofía de Cornelius Castoriadis.



History, Time and Politics in the Philosophy of Cornelius Castoriadis.

LILIANA PONCE

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

--

lponce@live.fr

RESUMEN Cornelius Castoriadis (1922-1997) es un pensador radical que reflexiona sobre los supuestos onto-epistemológicos que se ponen en juego al momento de analizar el campo histórico-social en el que se inscriben las prácticas humanas. En este artículo, intentaremos indagar la relación que se teje, en su pensamiento, entre historia, tiempo y política. En primer lugar, trataremos de comprender la significación atribuida por Castoriadis a la invención de la democracia ateniense en su relación con la política y la filosofía. En segundo lugar, haremos referencia a la relación que es posible establecer entre imaginación política e historia en vistas a interpretar el sentido atribuido a la temporalidad. Finalmente, intentaremos analizar las derivaciones de su postura onto-epistemológica al momento de resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en los albores del pensamiento occidental y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo moderno. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta ontología social y política que pretende “pensar de otro modo” la historia, el tiempo y la actividad política como “modos de ser” y “modos de estar” propios del hombre.

PALABRAS CLAVES Filosofía política, Temporalidad, Historia,

Castoriadis.

--

ABSTRACT Cornelius Castoriadis (1922-1997) is a radical thinker that reflects on the onto-epistemological presuppositions put into play every time that one considers the historical-social as an area where human practices are developed. In this paper, we will try to explore the relationship between history, time and politics in his works. Firstly, we will try to understand the importance of the invention of Athenian democracy and its link between politics and philosophy. Secondly, we will make reference to the relationship that is possible to establish between political imagination and history in order to interpret the meaning of the temporality in the historical-social domain. Finally, we will try to analyze the implications of his onto-epistemological posture for understanding the new meaning of the project of individual and social autonomy reprised with different modalities in Greece and in Western Europe. We believe that the originality of the thinking of Castoriadis consists in linking the analysis of the socio-historical coordinates and a social-political ontology, which aims to “think otherwise” history, time and political activity as the essential possibilities of human beings.

KEY WORDS Political philosophy, Temporality, History, Castoriadis.



RECIBIDO 15/10/2013

APROBADO 23/02/2015



I. Introducción.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es un pensador radical que reflexiona sobre los supuestos onto-epistemológicos que se ponen en juego al momento de analizar el campo histórico-social en el que se inscriben las prácticas humanas. A pesar de la riqueza del análisis filosófico realizado a lo largo de toda su obra (desde *La institución imaginaria de la sociedad*, 1975; hasta sus últimos escritos donde analiza los principales componentes de la sociedad neoliberal), en Argentina sus principales contribuciones solo se han constituido en una fuente conceptual para llevar adelante el análisis de diversas instituciones: hospitales, escuelas e incluso para resignificar los conceptos de las investigaciones psicoanalíticas post-lacanianas (Urribarri 1999, Franco 2003, Fernández 2006, Cristiano 2009). Podríamos decir que tampoco existen líneas de investigación que tengan en cuenta los presupuestos lógicos y epistemológicos que explican la dimensión de lo “histórico-social” como “dominio del hombre”. En este artículo, intentaremos indagar la relación que se teje, en su pensamiento, entre historia, tiempo y política. En primer lugar, trataremos de comprender la significación atribuida por Castoriadis a la invención de la democracia ateniense en su relación con la política y la filosofía. En segundo lugar, haremos referencia a la relación que es posible establecer entre imaginación política e historia en vistas a interpretar el sentido atribuido a la temporalidad. Finalmente, intentaremos anudar los supuestos onto-gnoseológicos que se ponen en juego al momento de resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en los albores del pensamiento occidental y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo moderno. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta “ontología social y política” que pretende “pensar de otro modo” la historia, el tiempo y la actividad política como “modos de ser” y “modos de estar” propios del hombre.

79

II. Política y filosofía. Revisitando la Grecia clásica.

Según Castoriadis, la invención de la política va de la mano de la invención de la democracia. En *La polis griega y la invención de la democracia* (1982), Castoriadis plantea que, junto con la política como forma específica

de la acción humana (en griego *praxis*, diferenciada de la *techné*) surge, a la par, la filosofía. Según él, la filosofía y la política co-significan en el universo de significaciones imaginarias sociales “inventadas” por los griegos (Castoriadis 1982, 353). La filosofía aparece como “interrogación indefinida” frente a las representaciones ya instituidas de la comunidad, mientras que la política surge a modo de proyecto de institución de la ley (*nomos*) como entidad artificial emanada del seno de la comunidad en vistas a regular las relaciones entre los hombres. Entre “la política” y las instituciones de poder explícito, Castoriadis marca una distancia que es necesario colmar a partir de la inscripción de la palabra (*logos*) en el espacio público.

En primer lugar, es necesario señalar la posición metodológica de Castoriadis (2004). Según él, el proyecto de reinterpretación de la Grecia clásica es, en cierto modo, una reinención. De allí que intentará aprehender el “objeto histórico” que es la Grecia clásica proponiendo un “esquema imaginario” que le dará a este objeto su “unidad polifónica” y lo hará aparecer como un “mundo de significaciones” inmensamente complejo. Si nos preguntamos: ¿cuál es la significación de la democracia ateniense? Castoriadis responde que lo que está implicado en la *praxis* democrática es que los hombres se posicionan como autores de sus leyes y por ende, como responsables de lo que sucede en la ciudad. Esto significa que “los atenienses” reconocen el hecho de que no hay fuente extra-social, divina o trascendente que diga lo que es el derecho, la ley, lo que es bueno o justo para la ciudad. Este “modo de ser” “a la intemperie” de los griegos (o mejor dicho, de los atenienses) va de la mano de la institución/creación de nuevas figuras/formas del vivir juntos: la democracia y la política, pero también del hacer: la poesía (desde los poemas homéricos hasta la tragedia), la matemática (desde los pitagóricos hasta Euclides) y la filosofía (desde los presocráticos hasta Aristóteles).

De modo que la “creación” de la democracia significa el nacimiento de “la política” como dominio propio de la acción humana (podríamos decir, parafraseando a Aristóteles, que los animales actúan, pero ellos no hacen política). ¿Qué es entonces lo que debemos entender por “política”? Si entendemos por “política” las intrigas de la corte, las maniobras de ciertos grupos para gestionar el poder que existe, las luchas de los grupos sociales

que defienden sus intereses y sus posiciones, esto ha existido siempre y en todas partes (entre los chinos, los indios, incluso entre los aztecas, por ejemplo, dice Castoriadis, 1989). Sin embargo, para Castoriadis, la "política" debe ser entendida como la "actividad colectiva" cuyo objetivo es "la institución de la sociedad como tal", es decir, la acción instituyente donde la discusión se da alrededor de la "ciudad justa", de la "ciudad buena", una discusión en torno a las instituciones donde "lo justo" y "lo bueno" puedan encarnarse. La respuesta "democrática" de los griegos ha sido: solo el pueblo (la *polis*, la comunidad política) puede decidir cuáles son las mejores leyes. El pueblo y no los dioses, Dios, o los "libros sagrados". La creación de la democracia significa entonces que la comunidad política, esto es, el conjunto de ciudadanos libres, reconoce su responsabilidad frente a la ley. No se trata de consultar los libros sagrados ni de escuchar a un profeta, ni siquiera se trata de consultar al oráculo de Delfos:

Se consulta al oráculo de Delfos para saber cuáles son las acciones que es necesario o no emprender: organizar una expedición, construir una ciudad, elegir dónde edificarla, etc. Pero jamás se ha tenido la idea de preguntarle qué ley establecer [...] (Castoriadis 2004, 56).

81

Por su parte, el nacimiento de la filosofía significa interrogarse sobre las "representaciones instituidas de la tribu", esto es, sobre las representaciones socialmente admitidas en la vida cotidiana. La filosofía es la interrogación/puesta en cuestión indefinida de las representaciones heredadas acerca del mundo, los otros hombres y nosotros mismos (Castoriadis 1994). En este sentido, la creación de la filosofía no tiene nada que ver con "la cuestión del ser", sino con la "posibilidad" de poner en cuestión las significaciones imaginarias instituidas acerca de la verdad. La creación de la filosofía y de la política son entonces expresiones de la "autonomía" que surge como proyecto, de una autonomía que no tiene nada que ver con el concepto kantiano de "autonomía de la voluntad":

No se trata... de descubrir en una razón inmutable una ley que se daría de una vez y para siempre, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no permanecer fascinados por esta interrogación, sino de hacer y de instituir (por ende, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, al

mismo tiempo como individual y como social (Castoriadis 1988a, 131).

La creación de la filosofía implica entonces la ruptura de la clausura de la representación instituida del mundo. Según Castoriadis, el pensamiento griego ha podido poner en cuestión la dimensión más importante de la sociedad: las representaciones y las normas de la ciudad. Los griegos han podido crear un pensamiento donde “la verdad” aparece como el movimiento interminable del pensamiento que pone constantemente a prueba sus límites y se vuelve sobre sí mismo. De este modo, la política y la filosofía hacen del pensamiento una actividad inscrita en un espacio público que se crea junto con el movimiento del pensamiento y de la acción política. De allí que la creación de la política sea posible cuando los hombres se preguntan: ¿qué leyes debemos tener? ¿cuáles son las más justas? Mientras que la creación de la filosofía significa que los hombres se preguntan: ¿qué es verdad? (Castoriadis 1982, 353).

Del mismo modo que en la actividad política griega la institución existente de la sociedad se encuentra por primera vez puesta en cuestión y modificada, Grecia es la primera sociedad que se interroga explícitamente acerca de la representación colectiva instituida del mundo, es decir, que se libra a la filosofía (Ibid., 283).

Por último, cabe señalar que para Castoriadis la invención de la política y de la filosofía en Grecia encuentra su pre-condición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, es decir, en la institución imaginaria de la sociedad. Si son los hombres los que hacen las leyes y están en el origen de la representación, esto significa que en el comienzo está el “caos”, el vacío, nada. Si el universo social no está perfectamente ordenado y son las leyes de la ciudad las que organizan las relaciones humanas, y estas pueden ser cambiadas en el seno de la comunidad, eso significa que más allá del “orden instituido” por la comunidad política no hay “naturaleza” humana o divina que garantice la justicia de la ley ni certifique la verdad de las representaciones. El “proyecto de autonomía” significa entonces:

La creación de la filosofía y de la política por los griegos es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, nosotros debemos hacer nuestro nomos. Si queremos ser libres, nadie puede decirnos lo que debemos

pensar. Pero: libres ¿cómo y hasta dónde? (Castoriadis 1988b, 129).

Estas son las preguntas de la verdadera política y, por así decir, de la "verdadera filosofía". Castoriadis subraya la relación intrínseca que existe entre "filosofía" y "política", ya que ambas aparecen como la capacidad de interrogarse sobre "el orden instituido" (el orden instituido de las representaciones y el orden instituido de las leyes de la ciudad). Con esta idea del "nacimiento histórico" de la filosofía y de la política, lo que hace es remarcar el carácter "arbitrario" o "convencional" no solamente de las instituciones históricas, sino también del pensamiento en tanto esquema de operación lógica y científica.

III. Una conceptualización sobre la historia.

Así, de la invención de la política y de la filosofía, Castoriadis recupera el carácter histórico de las formas del vivir-pensar-actuar juntos. Historia significa movimiento, desarrollo, pero no como simple cambio material del contenido, sino desarrollo y al mismo tiempo conmoción (*bouleversement*) continua de formas, categorías, relaciones y leyes.

Para Castoriadis, la historia no admite axiomatización. Esto no significa que la historia emerge en una "nada de condiciones". Por el contrario, se puede (y se debe) ceñir la aparición de un fenómeno nuevo (la demostración matemática rigurosa, la tragedia, la democracia ateniense, la Revolución Francesa) en la red de condiciones que han rodeado su nacimiento, mostrar que lo que se da era una "respuesta" a un problema planteado por una sociedad dada. Cualquiera haya sido su radicalidad, un acontecimiento nunca constituye un "nuevo absoluto", está siempre apoyado sobre lo que estaba ya allí, un acontecimiento torna voluntaria o involuntariamente un montón de elementos existentes en "otra cosa", pero está limitado por esas condiciones preexistentes. Esto quiere decir que "lo nuevo" aparece en "esta" historia (Castoriadis 2009).

Esto significa que no todo es posible: la realidad "definida" es determinante y determinada. "Lo nuevo" solo puede ser verdaderamente "nuevo" si tiene sentido en relación con lo que "ya existe", ya que en otro caso no sería nuevo: sería inaprensible, innombrable, irreal. Pero lo nuevo es nuevo en tanto no solo hace aparecer un nuevo sentido, sino que le da

“otro sentido” a lo que ya estaba allí, a lo que hasta el momento se podía pensar que tenía un sentido determinado, definido, cerrado.

La historia no puede entonces ser pensada según un esquema determinista porque ella pertenece al dominio de la creación. Esto significa que los comportamientos de los individuos, grupos, clases, que permanecen en el interior de un sistema social dado, hacen aparecer constantemente nuevas variantes. Los acontecimientos se vuelven “efectivamente posibles” en la historia desde el momento en que se vuelven “reales”. El sentido de los acontecimientos no puede ser deducido de las condiciones anteriores, debe ser producido o creado. La aparición de “lo nuevo” se anuda siempre a lo que “tiene sentido” o “da sentido” a lo que preexiste, “lo nuevo” hace aparecer a “lo viejo” “de otro modo”.

Como tal, el nuevo *eidos*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. Como forma, como *eidos*, no es productible o deducible de “lo que estaba allí”. Eso no significa que es creación *in nihilo* o *cum nihilo*. De este modo, los hombres crean el mundo del sentido y de la significación, o de la institución, bajo ciertas condiciones - presente diciéndoles el sentido del mundo y de su vida, etc. Pero no hay manera de derivar de estas condiciones ni este nivel de ser, el mundo histórico-social, ni sus contenidos particulares. La polis griega es creada bajo ciertas condiciones y “con” ciertos medios, en un ambiente definido, por seres humanos definidos, después de un formidable pasado incorporado, entre otras cosas, en la mitología y en el lenguaje griego, y así, ad infinitum. Pero no está ni causada ni determinada por estos elementos. Lo que existe, o una parte de ello, condiciona la nueva forma, pero ni la causa ni la determina (Castoriadis 1988a, 267-8).

Esta idea de creación histórica se opone así a la perspectiva según la cual la historia despliega indefinidamente, desarrolla (en el sentido literal del término, des-enrolla) aquello que estaba contenido en ella en el origen. Que este desarrollo tenga lugar según un esquema determinista de causas necesarias y suficientes, o según un esquema “dialéctico” de momentos que son negados uno detrás del otro en un sentido necesario y determinado no cambia la perspectiva. Por el contrario, Castoriadis rechaza esta perspectiva, pero no por ello va a tratar de “demostrar” la verdad de la idea de creación (Ibíd.).

Esto significa que lo que se desarrolla en la historia no es la imagen en miniatura de un orden racional que existe en alguna parte y que contiene de entrada el equivalente inmaterial de todo real posible. La historia es la constitución de un mundo que no encuentra su precedente o su antecedente en ninguna parte; ni siquiera en las etapas ya recorridas. Esta constitución no se realiza en la nada o en el vacío, se despliega en un mundo que soporta los dos sentidos del término: desde el momento en que NIEGA su presente, debe apoyarse sobre él; tanto en lo que lo rodea como en ella misma. Ella encuentra sus propias condiciones de posibilidad como algo que la supera y que no puede producir, elucidar o describir íntegramente. La historia no puede conocerse más que como constituyente (=instituyente), pero debe reconocer que ella se encuentra ya constituida en cuanto constituyente, que no puede constituir cualquier cosa y no importa cómo, que el orden que ella instituye siempre tiene una relación con el orden preinstituido en el mundo y en ella misma (Castoriadis 2009).

En una primera aproximación, de lo que se trata es de considerar la historia como "apertura de posibles". Sin embargo, para que esta aproximación no permanezca siendo demasiado "kantiana" es necesario, en una segunda etapa, tener en cuenta los límites de considerar "los posibles" como dados de una vez por todas. La transformación continua de las posibilidades es justamente una característica de la acción (=praxis). Esto significa que no hay "estructuras" en la historia que predeterminen el orden del movimiento, de la institución y de la vida real. El tiempo histórico-social es justamente lo que nos muestra que el presente histórico es la "irrupción" de la sociedad "instituyente" en la sociedad "instituida", creación de "otra sociedad instituida" por la "sociedad instituyente" (Castoriadis 1975, 301).

La temporalidad inherente a los asuntos humanos tiene que ver entonces con la emergencia de "lo nuevo" (en el sentido de "lo otro"). Mientras que los fenómenos naturales están sujetos a una especie de "invariabilidad" en cuanto "repetición de lo mismo", el mundo histórico se caracteriza por su esencial temporalidad, entendida como alteridad/alteración de las formas ya instituidas de ser y de actuar.

IV. Historia y temporalidad.

El tiempo histórico es el tiempo del hacer. Frente a las “filosofías de la historia” (Hegel o Marx, por ejemplo), en las que las posibilidades inherentes a la acción humana parecen estar planteadas de antemano, la conceptualización castoriadiana de la historia como aquello que queda “por hacer” implica la adopción de una postura donde las posibilidades de ser/hacer esto, aquello o “lo otro” van a la par de la posición de “nuevas posibilidades”. Esto significa que no hay “condiciones *a priori*” de posibilidad en la historia. Para Castoriadis, sujetar la historia a una mirada puramente teórica es una inversión de la posición del problema. Pues la historia es creación continua de sus condiciones de posibilidad. El proyecto de autonomía tiene sentido justamente como “creación de nuevos posibles”.

El tiempo no es solamente el exceso del ser sobre toda determinación que pudiéramos concebir y suministrarle. El tiempo es el exceso del ser sobre sí mismo, aquello por lo cual el ser es siempre esencialmente “por ser” (Castoriadis 1983, 376).

86

El presente no es resultado del pasado, por lo cual no puede ser aprehendido a partir de las consideraciones de un sistema de causas planteadas de una vez y para siempre. En el sistema de categorías históricas “lo que es” aparece constantemente extendido o transformado por el desarrollo histórico que modifica constantemente la perspectiva lógica desde la cual es visto el pasado. La relación entre el presente y el pasado expresa el proyecto histórico de una época o de un grupo humano en el marco de una época. No hay “objetividad” en la historia, una objetividad que sería perturbada por el condicionamiento o la situación del sujeto trascendental. La tentación de comprender la historia, sea por la vía de la objetividad del mundo o de la subjetividad de la conciencia trascendental forma parte de un proyecto de comprensión que supone que hay una “verdad” de la situación histórica o social, individual o colectiva. Del mismo modo, el tiempo histórico-social debe ser comprendido “más allá” de la distinción entre tiempo “objetivo” (tiempo del mundo) y tiempo “subjetivo” (tiempo de la conciencia trascendental). Castoriadis (1975; 1988c) propone pensar el tiempo social en términos de la diferencia entre “tiempo identitario” y “tiempo imaginario”, ambos subjetivos y objetivos a la vez, esto es,

individuales y sociales.

El tiempo identitario es el tiempo de las marcas, de los puntos de inflexión, de los escalonamientos, aquel que porta divisiones numéricas. Este es el tiempo en el que es posible la fragmentación en partes, por decirlo así, "idénticas". En toda sociedad, según Castoriadis, hay un tiempo identitario cuya columna vertebral es el "tiempo calendario" que establece marcas y puntos de duración comunes y públicos, que puede ser medido y que se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia (Ibíd., 260). El tiempo imaginario es aquel que rompe la homogeneidad de los fenómenos periódicos, aquel que inviste de significaciones la serie numérica del tiempo calendario. Es el tiempo significativo o el tiempo de los hechos significativos de la comunidad. Para Castoriadis, el tiempo social es siempre, y esto es lo más importante, tiempo imaginario. El tiempo nunca es instituido como un puro médium o un simple receptáculo que permite la coordinación externa de las actividades. El tiempo siempre está dotado de significación. Esto se manifiesta en las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversarios, etc.), en la instauración de puntos-límite esencialmente imaginarios para el tiempo tomado como un todo, en la significancia imaginaria en la que el tiempo en su conjunto es investido por cada sociedad (Ibíd., 260-1).

Estas dos dimensiones de la temporalidad (tiempo identitario/tiempo imaginario) se encuentran ligadas en la espesa trama que es la sociedad. Esto significa que el tiempo es instituido para cada sociedad, en la que existe, así como una institución social del espacio, del mundo, de la naturaleza, de los otros hombres y de nosotros mismos, una institución social del tiempo. Y si bien el tiempo imaginario se inscribe sobre la base identitaria del primer estrato natural de lo dado (Castoriadis 1975), cada sociedad crea su propio tiempo imaginario, consustancial a su "ser-así". El tiempo imaginario califica la temporalidad cuantificada del tiempo identitario.

El tiempo identitario se crea apoyándose sobre el tiempo cósmico, es decir, sobre la existencia, entre los datos del primer estrato natural, de recurrencias equivalentes. Estas equivalencias deben ser distinguidas porque pueden serlo. Para que el tiempo identitario social sea creado y

organizado en detalle, es necesario que el primer estrato natural exhiba lo que puede ser construido como recurrencias equivalentes. Al mismo tiempo que se instituye el tiempo identitario, es instituido un tiempo propio para cada sociedad: la dimensión imaginaria cualifica, llena de significaciones el “tiempo usual”, cotidiano, y a menudo rompe los mencionados caracteres identitarios. Y este es el tiempo a considerar, ya que es consustancial a los aspectos más decisivos de la institución global de la sociedad y de sus significaciones imaginarias: el tiempo imaginario es una pura creación de la sociedad considerada (Castoriadis 1988b, 263).

Se puede llegar entonces a estas conclusiones: El mundo debe contener el equivalente de una dimensión identitaria. Y así como las vacas y los toros no pueden engendrar más que terneros, los astros vuelven periódicamente, sean estos considerados como dioses, como luminarias o como masas de hidrógeno y de helio. Eso depende de las significaciones imaginarias instituidas. A su vez, el mundo debe ser tolerante o “indiferente” frente a esas significaciones: debe poder darles lugar, sin impedir o favorecer ninguna de ellas. Esto significa que el mundo tiene que estar privado de sentido para que los hombres puedan y deban dotarlos de una variedad de significaciones heterogéneas: “no es sino porque no hay ninguna voz que truene detrás de las nubes, y no hay lenguaje del ser, que la historia ha sido posible” (Castoriadis 1988c, 263-4).

De allí que la historia es el dominio donde los hombres no pueden sobrevivir más que constituyendo/instituyendo un “sentido” a esta vida, invistiendo de significaciones al mundo que los rodea, a los objetos que allí pertenecen y sobre todo a sus propios actos, compromisos y conductas. De este modo, el tiempo del hacer es “instituido” cada vez como conteniendo “singularidades no determinables” al comienzo, como “posibilidades” de aparición de lo irregular, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia. En este sentido: el tiempo del hacer es más próximo al tiempo de la “temporalidad verdadera”, aquella que hace “ser” y “aparecer” “lo otro” (Castoriadis 1975; 2009).

Por lo tanto, la alteridad y el tiempo son solidarios, nunca son exteriores a “lo que es” en cada caso, “otro”. Así como un tiempo vacío no es nada, la alteridad pura (algo así como “el puro ser” o “la pura nada”) no

es más que una abstracción vacía. Cada figura del ser-otro introduce su propia temporalidad. Cada sociedad instituye su propia temporalidad. La temporalidad es justamente el ser-cada vez-otro de las formas históricas donde la alteridad es siempre alteridad de algo con relación a otra cosa.

Y este modo de “pensar la historia” trae como resultado la posición de una “temporalidad” donde el tiempo, más que “ser”, está. Si hay historia, hay tiempo. ¿Qué queremos decir con esto? A nuestro entender, la temporalidad de la que habla Castoriadis está situada más allá tanto del “tiempo del mundo” como sucesión continua del pasado-presente-futuro; como de la conciencia como percepción del presente que sirve para definir el pasado y el futuro. El presente es entonces emergencia de “nuevas posibilidades” que redefinen las condiciones del pasado y las condiciones del futuro. Sin embargo, estas redefiniciones no hacen posible la “anticipación”. De este modo, la temporalidad atraviesa la existencia humana como creación de nuevas significaciones, de nuevos sentidos y de nuevos modos de ser, de representar y de actuar. El carácter histórico-práctico de las instituciones muestra que “la imaginación humana” deviene fundamental cuando de lo que se trata es de “hacer la historia”.

89

El pasado, el presente y el futuro expresan una cierta relación (del individuo y de la comunidad) con eso que “pertenece al tiempo” (Castoriadis 1988c; 2009). El presente, lejos de ser el resultado de un pasado cuyas causas podrían ser captadas a partir de las “condiciones dadas” al comienzo, es una especie de “momento” donde “lo que es” es “haber sido” y “estar por ser”. De la misma manera que el presente no es un resultado, el futuro no puede ser anticipado como si se tratase de un “presente por venir” de un “pasado ya dado” en este “ahora”.

Esto significa que el “antes” y el “después” son co-determinados por el movimiento continuo de un presente que es transformación de los significados de las “condiciones dadas”. Así, el presente no es la expresión exterior (la encarnación) de un pasado (aunque sea superado), sino el reconocimiento y la asunción de lo que del pasado habita en el presente y de lo que se instaura como futuro, como por-venir.

Las modalidades temporales adquieren entonces una dimensión

histórico-práctica enraizada en el imaginario del individuo y de la colectividad de cada época considerada. La inscripción de “lo que ha sido” y de lo que “está por ser”, de lo que “se ha hecho” y de lo que “queda por hacer” depende de la perspectiva que se tome respecto de la historia, perspectiva que es, al mismo tiempo, individual y social. Y esto en la medida en que los individuos, “fragmentos ambulantes de la institución de su sociedad”, reconocen y asumen las condiciones “dadas” sea como “resistencia de posibilidades” (de una manera heterónoma), sea como “apertura de posibilidades” (de una manera autónoma). De modo que la historia puede ser “vívida” como “limitación de las posibilidades de ser” o como posibilidad de “creación de nuevos posibles”. En el primer caso, “el pasado” condiciona y, en cierto sentido “domina” la acción presente, mientras que, en el segundo, el presente es actualización de una de las posibilidades, porque la significación de “lo dado” es recuperada y retomada continuamente. Lo que “ahora” es posible, no está inscripto en un suelo ontológico de “posibilidades cerradas”, porque “este ahora” es un “retomar” continuo de “lo dado”, que tiene en cuenta su “pesadez”, su resistencia, sus leyes o sus propias “estructuras” (Castoriadis 2009).

Modos diferentes de institución efectiva del tiempo histórico-social por sociedades diferentes, es decir, modalidades diferentes según las cuales sociedades diferentes se representan y hacen su auto-alteración incesante... (Castoriadis 1975, 257)

De este modo, la representación “imaginaria” del presente, del pasado y del porvenir, hace posible (o clausura) la emergencia de “lo nuevo” en cuanto “lo otro”, de aquello que es del orden de “lo histórico” y cuya esencia es “la actividad humana en todas sus manifestaciones” (Castoriadis 2009). La creación de “nuevas posibilidades” de ser, de pensar o de actuar, es “historia”, una historia cuyas “razones” son planteadas siempre *a posteriori*. No hay entonces “condiciones *a priori*” para “hacer la historia”, condiciones que ya han sido dadas de una vez y para siempre. Hay historia. La aparición de lo nuevo pertenece al orden del “acontecer”, de aquello que llega sin ser esperado porque si llegara aquello que ya “era posible”, no habría nada nuevo: no habría “historia”.

V. A modo de conclusión.

El tiempo identitario de la "ontología heredada" nos propone una imagen de la historia como simple "hacer" conforme a una regla preestablecida, mientras que el tiempo efectivo de la historia "por hacer" significa que lo que "hay que hacer" es aquello que está "por hacerse" y que no se deriva de ninguna forma social ya instituida. No hay ninguna "implicación lógica", ninguna "causa final" que determine de antemano el curso del devenir histórico. Al final del proceso histórico, nada nos espera, nada nos garantiza las prácticas de hoy, nada nos confirma la adecuación a un "destino" preestablecido para nuestro hacer social.

La emergencia de "lo nuevo", es decir, de "lo otro" muestra que este "otro" es la condición misma de su propio aparecer. La explicación "causal" de los hechos históricos y la búsqueda de sus "condiciones de posibilidad" no es posible *a priori*, sino siempre *a posteriori*. En este sentido, lo propio del acontecimiento no es provenir de sus "condiciones *a priori*" de posibilidad, sino de ser, él mismo, la apertura de un "horizonte de posibilidades".

Además, en la medida en que el tiempo adviene por medio de las "actividades" del hacer histórico-social, es posible distinguir, según Castoriadis, dos modos de ser y dos modos del hacer: el hacer de las sociedades heterónomas, donde todo pasa "como si" nada nuevo pudiera advenir y el hacer de las sociedades autónomas donde el tiempo adviene como "institución de lo nuevo", de lo que no estaba previsto ni esperado, como institución de "lo otro" en cuanto aquello que no se deja deducir de "lo que es". La historia se vuelve un "proceso continuo de apertura hacia lo por-venir". Cabe aclarar que la distinción autonomía/heteronomía es central en la obra de Castoriadis y admite un análisis más profundo que no es posible realizar aquí por razones de espacio y porque no es el eje de nuestra cuestión. Al respecto, pueden consultarse las obras críticas de Vibert (2010), Prat (2008), Caumières (2007), Ansart-Dourlen (2005), David (2000), Honneth (1989), Gagnon (1982), entre otros.

Puede decirse entonces que mientras que las "filosofías de la historia" han intentado "pensar la historia" en vistas a hacer de los procesos históricos algo predecible y esperable, la filosofía de Cornelius Castoriadis pretende

“pensar de otro modo” todo aquello que tiene que ver con las “posibilidades esenciales del ser humano”. Según Castoriadis, la invención de la política, de la democracia, de la filosofía, incluso del “proyecto revolucionario”, son “creaciones” que expresan la dimensión histórico-práctica de la existencia humana. Por lo tanto, encontramos en la obra de Castoriadis un concepto de historia (una manera de “pensar la historia”) donde lo que está en juego es el estar-abierto, la apertura a lo por-venir, la invitación a “hacer la historia” resignificando “lo dado” y haciendo en ella (=creando) instituciones inesperadas, imprevisibles y, en cierto modo, “imposibles”.

VI. Bibliografía.

Ansart-Dourlen, M. (2005, julio). Castoriadis. Autonomie et hétéronomie individuelles et collectives., *Les fonctions de la vie imaginaire, Les cahiers psychologie politique*, 7. Recuperado de <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1111>. Accedido: 24/1/2013.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.

----- (1982-83). La polis grecque et la création de la démocratie. En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986.

----- (1983). Institution de la société et religion. En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986.

----- (1988a). Pouvoir, politique et autonomie. En *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.

----- (1988b, febrero). De l'autonomie en politique. L'individu privatisé, propos recueillis par Robert Redeker. *Le Monde diplomatique*, 23.

----- (1988c). Temps et création. En *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.

----- (1989). Une leçon de démocratie. *Videoconferencia ofrecida a Chris Marker*. Recuperado de <http://babordages.fr/?p=1548>. Accedido: 26/9/2013.

----- (1994). Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique. En *Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe IV*.

Paris: Seuil, 1999.

----- (2004). *Ce qui fait la Grèce. Tome 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II*. E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay (Eds.). Paris: Éditions du Seuil.

----- (2009). *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Paris: Seuil.

Caumières. (2007). *Castoriadis. Le projet d'autonomie*. Paris: Michalon.

Cristiano, J. (2009). Imaginario instituyente y teoría de la sociedad. *Revista Española de Sociología*, 11, 101-20.

David, G. (2000). *Castoriadis, le projet d'autonomie*. Paris, Michalon.

Descombes, Vincent. (1989). Un renouveau philosophique. En G. Busino, et al., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz.

Fernández, A. (2006). Las lógicas colectivas. Imaginarios cuerpos y multiplicidades. En *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. México: UAM-X.

Franco, Y. (2003). *MAGMA. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, política, filosofía*. Buenos Aires: Biblos.

Gagnon, Gabriel. (1982, octubre). A la recherche de l'autonomie: Cornélius Castoriadis. *Revue Sociologie et sociétés*, 14 (2): 113-8.

Honneth, A. (1989). Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornélius Castoriadis. En G. Busino et al., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*. Genova: Librairie Droz.

Poirier, N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. Paris: Éditions Payot et Rivages.

Prat, J. L. (2008). *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*. Paris: Editions du Sandre.

Urribarri, F. (1999). Las ideas psicoanalíticas de Castoriadis. *Zona Erógena*, 39.

Vibert, S. (2010), *Le nomos* comme auto-institution collective. Le 'germe grec' de l'autonomie démocratique chez Castoriadis. *Castoriadis et les Grecs. Cahiers Castoriadis*, 5, 27-71.

~

94

~

Entre el reconocimiento del otro y la formación por medio del trabajo. Derecho y mercado en el Fichte de fines del siglo XVIII.

*Between the Recognition of the Other and the Formation Through Labour.
Right and Market in the Fichte of the End of the 18th Century.*

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR
Universidad Pedagógica Provincial, CONICET (Argentina)

--
harreseigor@gmail.com

RESUMEN Johann Gottlieb Fichte ha desarrollado una teoría de la propiedad orientada a garantizar el derecho a la existencia de los ciudadanos de un Estado justo. Este derecho es entendido en la teoría fichteana como una condición indispensable de la autoconciencia, en la medida en que consiste en la atribución a sí mismo de la capacidad de actuar en el mundo sensible.

Dado que Fichte desconfía del mercado en orden a la garantía del derecho a la existencia, diseña una economía planificada estatalmente. En este contexto, Fichte determina tres clases sociales: los productores, los artesanos y los hombres de negocios. Pero finalmente se pierde la relación original de reconocimiento mutuo, que el derecho debería proteger.

PALABRAS CLAVES Fichte, Derecho, Reconocimiento, Existencia, Estado.

ABSTRACT Johann Gottlieb Fichte has developed a theory of property, which is meant to guarantee the right of citizens of a just state to existence. Right is understood in the Fichtean theory as an unavoidable condition of self-consciousness, insofar as it consists in the self-attribution of the capability to act in the sensible world.

As Fichte mistrusts the free market economy in order to guarantee the right to existence, he designs an economy planned by the state. From this background Fichte determines three social classes: the producers, the craftsmen and the businessmen. However, finally the original relationship of mutual recognition gets lost, a relationship which right was meant to protect.

KEY WORDS Fichte, Right, Recognition, Existence, State.



RECIBIDO 28/11/2013

APROBADO 8/01/2015



I. La formación de la subjetividad a partir de relaciones de reconocimiento recíproco.

Fichte emprende en su *Grundlage des Naturrechts* la tarea de explicar la constitución de la autoconciencia a partir del reconocimiento del otro, empresa que resultó sumamente original para su época.¹ La autoconciencia es una relación que el Yo establece consigo mismo, por medio de la que se atribuye a sí mismo la autoría de acciones en el mundo sensible (Fichte 1796/7, 17).² Esta atribución tiene lugar en el momento en que el Yo se pone el objetivo de realizar una determinada acción (*Zwecksetzung*). En el concepto de esta meta el Yo necesariamente se comprende a sí mismo como el origen absoluto de la misma.

Ahora bien, esta tesis adquirirá plausibilidad recién luego de que pueda establecerse la condición de posibilidad de la autoconciencia del Yo, entendida de este modo. Pero la acción que produce el Yo es el conocimiento de objetos en el mundo sensible. En este punto de su investigación Fichte se ve frente a una aporía, dado que no puede explicarse el Yo a partir del objeto conocido, porque este último es puesto por el Yo en su actividad originaria absolutamente libre. Por otro lado, el objeto tampoco puede explicarse a partir de la actividad del Yo, porque el Yo es finito y sólo puede ser pensado como poniendo o conociendo objetos en el mundo (Ibíd., 18-9). Es decir que el Yo es intencional y no puede ser aislado del objeto al que se dirige en cada momento, en razón de su actividad tética. En ambos caminos posibles Fichte constata que termina presuponiendo aquello que busca demostrar, es decir que la autoconciencia ya está en acción (Ibíd., 30).

La única salida que encuentra Fichte a este dilema sin salida es la explicación de la actividad del Yo a partir de un esquema que se aparte de la estructura intencional sujeto-objeto (Stolzenberg 1995, 80). Este modelo alternativo es el de una relación intersubjetiva entre el Yo y un alter ego, quien no puede limitar de ninguna manera a la libertad originaria del Yo.

¹ Este trabajo sólo tiene en cuenta los textos de Fichte de 1796 y 1800, dejando de lado a la *Rechtslehre* de 1812, en la que Fichte vuelve a ocuparse de las cuestiones jurídico-económicas con algunas aportaciones y matizaciones relevantes.

² Al respecto puede verse Stolzenberg (1995, 75); Clarke (2009, 368); Kloc-Kontolowicz (2007, 257); Neuhofer (1994, 163); Neuhofer (2001, 40-5).

Si el otro coaccionara al Yo, entonces el Yo entraría en la misma relación de dependencia con el otro que originó la aporía que Fichte busca superar.

Por lo tanto, el otro no debe limitar la actividad del Yo (como de hecho lo hace el objeto de conocimiento) sino promoverla. Pero si el otro debe dar origen a la actividad del Yo, sólo le queda la opción de exhortarlo a que se autodetermine a la acción libre. Esta exhortación (*Aufforderung*) entonces es un llamado energético del otro al Yo para que despierte a sus propias capacidades de acción y las ponga en movimiento (Fichte 1796/7, 33). Si el otro no puede coaccionar al Yo, entonces debe dejarlo libre para que responda o no a su invitación (Crone 2005, 142).

La exhortación misma contiene en su estructura pragmática el supuesto de que el otro es capaz de comportarse como un ser libre y racional. Dicho de otro modo, en la medida en que se dirige al Yo, el otro lo está reconociendo como tal. Pero este reconocimiento no tiene efecto alguno sobre el Yo si no cumple con una condición adicional. Esto implica que el otro debe dejar una esfera de acciones posibles para el Yo, entre las cuales él pueda elegir la que quiera realizar. Para que esto ocurra, el otro debe delimitar su esfera de acciones con la del Yo, dejando a cada uno el mismo conjunto de oportunidad.

Esta es la tarea del principio del derecho, sin el que no puede realizarse la relación de mutuo reconocimiento entre los Yoes (Fichte 1796/7, 52). De este modo, el derecho es la mediación que permite a cada Yo formarse a sí mismo en su relación con el otro, en el contexto de una dinámica de interacción recíproca. Pero el derecho presupone a su vez que el yo puede conservarse a sí mismo en la existencia (*Selbsterhaltung*), porque el Yo no puede proponerse ninguna acción si no puede anticipar que al menos él mismo va a existir en el momento en que concrete sus objetivos. Por otro lado, la autoconservación del Yo puede ser garantizada únicamente en el marco de una teoría de la propiedad y del trabajo, de la que me ocuparé a continuación.

II. El derecho de propiedad como garantía del derecho a la existencia.

El derecho a la existencia presupone un Estado que vela por el interés común, el que está expresado en el contrato de propiedad. Este último

contrato es una parte fundamental del contrato social, porque prohíbe a cada ciudadano interferir en la esfera de acciones legítimas de los demás. Pero el conjunto de alternativas disponibles para el agente constituye el cuerpo mismo (*Leib*), por lo que el contrato de propiedad debe respetar la integridad de este último. Esta garantía de la integridad corporal no puede dejarse librada al azar. Fichte considera que el libre mercado justamente deja a la deriva a los sujetos, quienes están a merced de la suerte ciega de la compra y venta de las mercancías, por lo que su subsistencia misma corre peligro.³

Para que el derecho garantice el reconocimiento mutuo entre los sujetos es necesario entonces que cada uno pueda vivir de su trabajo.⁴ De allí que la unidad de distribución de la propiedad es la profesión u oficio que cada ciudadano desempeña en el contexto de una división del trabajo planificada desde el Estado.⁵ Ahora bien, si el Estado garantiza a los ciudadanos que puedan vivir de su trabajo, debe darles las condiciones para ello. Por ejemplo, no puede garantizarse a un ciudadano que podrá vivir de su trabajo de sastre si no se hace posible que los demás compren los productos de su trabajo (Ibíd., 213).

Para efectivizar este derecho fundamental del contrato de ciudadanía, Fichte diseña una estructura de la división del trabajo en torno a tres clases sociales: los productores (*Die Producenten*), los artesanos (*Künstler*) y los hombres de negocios (*Kaufmänner*). En *Der geschlossene Handelstaat* Fichte delinea estos estamentos a partir de una serie de pactos que sostendrían mutuamente, consistentes en la renuncia de cada uno a la esfera de

³ A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII se discutió ampliamente acerca de la deseabilidad de poner frenos a la comercialización libre de bienes necesarios para la vida, a fin de asegurar la subsistencia de los ciudadanos. Ya Tomás de Aquino había planteado el derecho primordial del ciudadano a la existencia, lo que legitimaba incluso el robo en caso de necesidad. Adam Smith, en *The Wealth of Nations*, sostenía que debía liberarse el comercio de este tipo de bienes, de modo tal que se incrementara tanto la producción de los mismos que ya nadie pase necesidad. Según Adam Smith, la desigualdad producida por esta liberalización del mercado se justifica por la cantidad total de riqueza y de bienes producidos. Ver al respecto: Nakhimovsky (2011, 139).

⁴ “[...] Jederman soll von seiner Arbeit leben können”; Fichte (1796/7, 212). En este punto puede verse claramente la influencia de Babeuf (Léon 1924, 102).

⁵ Por esta razón Batscha afirma con razón que en Fichte no hay ciudadanos “abstractos”, sino que vienen definidos con un status social de acuerdo con el rol que juegan en la división social del trabajo (Batscha, 1981, 276-7).

actividad de los demás. La clase fundamental es la de los productores, porque provee las condiciones de posibilidad de la autoconservación de los demás ciudadanos.⁶ Si hay pocos productores, entonces no debe sobredimensionarse la clase de los artesanos, sino que los ciudadanos deberán pasar a engrosar las filas de los productores. De este modo, sólo una vez que se hayan satisfecho las necesidades básicas en orden a la autoconservación y a una existencia agradable, tendrá sentido satisfacer ciertos lujos o bienes superfluos (Fichte 1800, 403-11). Veamos cada uno de estos estamentos por separado, para poder entender el funcionamiento del mercado laboral en el *Grundlage des Naturrechts* y en *Der geschlossene Handelstaat*.

Los productores tienen como función la obtención de la materia prima directamente de la naturaleza, sin la que sería imposible garantizar el derecho a la subsistencia de ningún ciudadano.⁷ Son quienes se dedican profesionalmente a la agricultura, transformando la tierra según reglas para que produzca una cantidad suficiente de alimentos, de modo tal de poder guardar incluso para tiempos de sequías o inundaciones. Por lo tanto, el suelo debe pertenecer al agricultor como propiedad, si bien en tanto que es un medio para el cumplimiento de su oficio (Fichte 1796/7, 217-8). Dado que Fichte considera que la tala de bosques pertenece a la rama productiva propia de la agricultura, reclama también para el leñador la propiedad del suelo donde crecen los árboles que corta (Ibid., 220). En cambio, el pescador deberá compartir la propiedad del río donde trabaja con quienes desempeñan también otros oficios en el mismo lugar (como quienes lo navegan, cultivan en sus orillas, etc.), siempre y cuando su actividad no se

6 La fisiocracia ejerció una influencia en la Alemania de la época, proveniente de Francia. Según esta teoría, el comercio no crea riqueza, sino que hace circular la ya existente. Por otro lado, sólo la tierra produce riqueza donde antes no había nada, es decir que produce mucho más que lo que la mera semilla representa en un principio. Para asegurar la libre circulación de las materias primas, la fisiocracia abogaba entonces por la limitación de las funciones del Estado en materia económica. En este sentido, la fisiocracia se opuso al cameralismo vigente y fue luego apoyada por Adam Smith. Sin embargo, Adam Smith rechazó la tesis de que la tierra es la fuente de toda riqueza, diciendo que esta última está constituida por la actividad del hombre, que produce la riqueza por medio de la división social del trabajo (Léon 1924, 65-6).

7 Fichte toma de los fisiócratas la idea de que la economía debe basarse en la agricultura, porque es la única actividad productora de valor, cosa que no ocurre con el mero intercambio de mercancías manufacturadas en el mercado (Hammacher 2004, 202).

vea perjudicada (Ibíd., 228-9).

A diferencia de los productores, quienes tienen el fundamento de su actividad en las leyes y los mecanismos de la naturaleza, los artesanos tienen el fundamento de su actividad en ellos mismos, porque transforman la materia prima según el concepto de lo que quieren elaborar a partir de ella (Ibíd., 232). Dado que el trabajo de los artesanos es más sofisticado, requiere de la formación de corporaciones (*Zünfte*) para controlar la calidad del mismo, así como del ingreso de nuevos miembros a la actividad, de acuerdo con las necesidades y las plazas vacantes. Fichte está entonces contra la liberalización de las corporaciones y la libre competencia de los artesanos en el mercado (Ibíd., 233). Por lo tanto, es el Estado en última instancia quien controla y regula en detalle el funcionamiento de las corporaciones.⁸

Dada la necesidad que tienen los productores del trabajo de los artesanos y viceversa, el Estado debe regular los contratos entre ambos, sobre todo atendiendo a las asimetrías que pueden llegar a darse entre ellos. Por ejemplo, pueden darse asimetrías en razón de que los bienes que los productores tienen para ofrecer son más necesarios para mantenerse en vida que los de los artesanos. En razón de esto, el Estado puede disponer de almacenes propios (*Magazinen*) para que los productores vendan sus materias primas de acuerdo con los precios regulados por el Estado.⁹ El estamento de los comerciantes tiene la función de controlar que estos intercambios tengan algún efecto distorsivo sobre la formación de precios o la existencia de stocks (Fichte 1800, 412).

Si bien el Estado regula en detalle toda la vida económica, es decir tanto el mercado de trabajo como el de consumo, debe quedar necesariamente algún espacio de libertad y de privacidad inalienable para el sujeto, porque el contrato de propiedad y el contrato social en general buscan preservar justamente la libertad de acción de los ciudadanos (Fichte

⁸ Para la oposición de Fichte al liberalismo de mercado, ver Rickert 1922/3, 175-7.

⁹ En este sentido, Federico II promovió la agricultura, porque para consideraba que el trabajo del suelo es la fuente de toda riqueza. Por eso el rey favoreció el almacenamiento de los excedentes de las cosechas en almacenes para cubrir las necesidades alimentarias de la población en épocas de escasez y para mantener relativamente constante el precio del pan (Léon 1924, 63-4).

1796/7, 195). Esto es posible si se distribuye entre los ciudadanos una cantidad determinada de dinero para que lo usen discrecionalmente, según sus fines particulares e individuales (Ibíd., 241). Esta distribución tendrá lugar necesariamente una vez que se haya distribuido entre los ciudadanos lo que ellos necesitan para satisfacer sus necesidades vitales.¹⁰

El valor y el precio de las mercancías es el tiempo durante el cual se podría vivir de ellas. Para determinar el valor de todas las mercancías, Fichte busca algo que garantice la mera subsistencia, la alimentación; es decir algo que todos tengan que poseer para vivir. Como consecuencia de su investigación, Fichte concluye que todos los pueblos durante siglos se han acostumbrado al consumo del pan. Por lo tanto, el producto con el que se elabora el pan, es decir el trigo, el centeno, etc., tendrá un valor absoluto (Fichte 1800, 415-6).

La materia prima tiene un precio que se estima según la cantidad de grano que habría podido ser producido mediante el esfuerzo aplicado al cultivo del mismo y a la tierra donde ha crecido. El artesano lo compra según este valor y luego lo manufactura. Finalmente, el comerciante lo obtiene del artesano por un precio que consiste en la suma del precio de las materias primas utilizadas más el salario por el trabajo realizado por el artesano. Sin embargo, Fichte prevé la elaboración de productos que, más allá de que sean indispensables para una alimentación básica, tengan la finalidad de servir para una alimentación agradable. La producción de este tipo de alimentos será permitida sólo cuando se produzca una cantidad suficiente de alimentos para asegurar la subsistencia de todos los ciudadanos (Ibíd., 416-7).

El precio de los alimentos que se orienten a una alimentación agradable se estimará en base a la cantidad de productos alimenticios necesarios para la vida que hubieran sido producidos mediante el empleo de la misma fuerza, el mismo territorio y el mismo tiempo que se han utilizado para la producción del alimento en cuestión (Ibíd., 417).

El Estado debe garantizar entonces que todos los ciudadanos puedan satisfacer sus necesidades básicas, es decir que puedan conservarse en la

¹⁰ En este punto Fichte se separa claramente del socialismo colectivista, con el que se lo ha querido identificar (Renaut 1986, 437-8).

existencia, y además llevar una vida agradable (*ein angenehmes Leben*).¹¹ Esto significa que cada ciudadano debe obtener el tipo de fuerza y de bienestar que necesita para su propia profesión. Por ejemplo, el campesino realiza un trabajo mecánico y, por lo tanto, puede vivir con una cierta cantidad de productos vegetales; por otro lado, él tampoco necesita ropa buena y limpia, porque la estropearía inmediatamente al dedicarse al cultivo de la tierra. El artesano que realiza un trabajo manual sentado en una habitación necesita un tipo de alimentación que lo sacie un poco más. El científico o el artista, en cambio, que debe ejercitar su espíritu en la imaginación y la invención, necesita una alimentación más variada y más reconfortante y un medio ambiente que refleje la pureza y la nobleza que deben reinar en su interior (Fichte 1800, 417-8).

Sin embargo, a todos los ciudadanos les "[...] conviene disfrutar de lo mejor que le ofrece la tierra de su país y vestir ropa digna de un hombre libre el día de descanso, en el que entra en una existencia completamente humana".¹² Con este criterio en mente, Fichte propone un sistema de intercambio que permite dar a cada uno lo suyo, no según el azar ciego del mercado, sino sólo en base a lo que marca la justicia. De acuerdo con este sistema, el comerciante tiene que pagar al productor y al artesano la cantidad de dinero necesaria para que puedan vivir con holgura de acuerdo con su profesión. Luego el comerciante venderá la mercancía a otro ciudadano, quien deberá pagarle la cantidad de grano necesaria para que el comerciante pueda vivir de modo agradable mientras comercia. Cada uno de los miembros de esta cadena debe recibir entonces la cantidad de grano

¹¹ Fichte sostiene en *Der geschlossene Handlestaat* que todos los ciudadanos tienen derecho a la vida más agradable posible. Por otro lado, Rousseau había criticado duramente la creación artificial de necesidades humanas y la necesidad de una vida lujosa consiguiente, provocadas por el desarrollo de la ciencia y la técnica (Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*). En el *Emilio* Rousseau intenta restaurar la armonía entre nuestros deseos y nuestras facultades, para recobrar el equilibrio entre nuestras necesidades y nuestras habilidades y posibilidades efectivas de satisfacerlas. De este modo, el *Emilio* apunta a que el individuo pueda restringir sus necesidades a lo necesario para su supervivencia, eliminando las necesidades infinitas que ha creado su imaginación y la civilización (Nakhimovsky 2011, 150-1).

¹² Cito por la traducción española en: Fichte (1991, 40). "*Aber auch dem ersteren gebührt es, dass er an seinem Ruhetage, an welchem er in eine durchaus menschliche Existenz eintritt, das Bessere, welches der Boden seines Landes gewährt, mitgeniesse, und eine des freien Menschen würdige Kleidung trage*" (Fichte 1800, 418).

necesaria para vivir y luego canjear el sobrante para poder llevar una vida agradable (Fichte 1800, 418-9).

Fichte admite que podría objetarse lo siguiente contra su propuesta. Podría darse un Estado en el cual los habitantes tuvieran su propia parcela de campo y la cultivaran, se construyeran ellos mismos los utensilios necesarios para su vida y luego comerciaran lo indispensable con los demás. Se trataría de un Estado justo pero que a la vez no se ajustaría al esquema distributivo fichteano. Fichte contraargumenta afirmando que, si bien es verdad que un tal Estado sería conforme a derecho, se trataría de una sociedad bastante atrasada. Sin embargo, en las sociedades actuales, que han asistido a un considerable progreso de la ciencia y la tecnología, un Estado que no se ajustara a estos adelantos, sería efectivamente un Estado injusto, porque no proveería a la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos según las capacidades existentes (Ibíd., 421-2).

Fichte fundamenta la necesidad de la división del trabajo por medio del siguiente argumento. Las fuerzas humanas son limitadas y deben transformar la naturaleza por medio de la destreza y la práctica, que permiten que el hombre, con un esfuerzo menor, multiplique su fuerza de trabajo. Por ejemplo, gracias a la palanca o a la polea se puede multiplicar la fuerza de un grupo de individuos que pueden, de este modo, levantar un peso mucho mayor del que podrían levantar sólo con la ayuda de sus brazos. Pero la destreza y la práctica se adquieren por el ejercicio continuado, gracias a que uno dedica toda su vida a una única actividad y orienta todas sus fuerzas y toda su reflexión a ello. Esta es la razón por la que hay que dividir el trabajo necesario para la vida humana en distintos sectores.¹³

Debe limitarse todo lo posible que los extranjeros influyan sobre la planificación centralizada estatalmente, porque esto podría romper el equilibrio de los intercambios entre los estamentos sociales. El motivo de esto consiste en que el extranjero no está sometido a la ley del Estado que planifica la economía y por lo tanto no puede controlarse el modo en que produce y comercializa las mercancías. Si se permitiera a cada ciudadano

¹³ Acerca de la necesidad de la división del trabajo, ver Fichte 1800, 423-4. Fichte retoma la tesis de Adam Smith de que la división del trabajo es fundamental, porque permite a la sociedad lograr el máximo de bienestar con el mínimo de esfuerzo (Léon 1924, 81).

comerciar libremente con ciudadanos extranjeros, quienes a su vez también lo hicieran con los habitantes de sus propios países, entonces podría ocurrir que algunos de ellos no pudieran vivir de su trabajo. El derecho a la existencia está garantizado por el Estado en la medida en que cada ciudadano se compromete a no ejercer el oficio de los demás y los demás hacen lo mismo. Pero si en otro país alguien ejerce un oficio y vende sus productos a los ciudadanos de otros países, entonces quienes ejerzan el mismo oficio en los otros países se verán imposibilitados de vender sus productos. Por lo tanto, sólo el Estado podrá comerciar con los otros Estados, en caso de necesidad inevitable (Fichte 1800, 419-21).

Pero el precio de las mercancías deberá ser calculado tomando en cuenta no sólo la cantidad necesaria para el bienestar de los productores, los artesanos y los comerciantes que participen en la producción y el intercambio de los bienes, sino que también deberá ser incluido en ellas un impuesto para subvenir a las necesidades de los funcionarios públicos, los maestros, los gobernantes, etc. De este modo, deberá tolerarse que disminuya el total de mercancías producido, a fin de que un grupo de los ciudadanos no se dedique ya a producir materias primas, manufacturarlas o intercambiarlas, sino que se concentren exclusivamente en las tareas de la educación, la administración pública, el gobierno, etc. (Ibíd., 424-7).

Fichte considera que podrían implementarse diversos mecanismos para el logro de estos objetivos, ya sea cobrando directamente los impuestos a los productores, artesanos y comerciantes; o que se les cobre a los dos primeros la contribución al comerciante, que les será devuelta mediante el aumento del precio de compra; o que se cobren todos los impuestos al agricultor, para luego devolvérselos mediante la suba del precio de sus productos; o puede fijarse el precio de las mercancías, para después descontar lo que se entrega al Estado de la suma de las mercancías introducidas en el comercio público (Ibíd., 427).

El sistema propuesto por Fichte presupone que la cantidad de artículos de consumo y de objetos manufacturados que entran en el mercado público, así como la relación de los mismos entre sí, es siempre la misma y aumenta de vez en cuando proporcionalmente (Ibíd., 428). A fin de dar estabilidad al sistema económico que defiende, Fichte debe resolver el problema de la

baja posible del rendimiento de la agricultura, debido a las inclemencias del tiempo o a causas vinculadas con un funcionamiento deficiente de los ciclos naturales que pudiera afectar seriamente a las cosechas (tales como sequías, inundaciones, etc.). En estos casos, dice Fichte, el bajo rendimiento en épocas de malas cosechas debe ser equilibrado con el alto rendimiento en tiempos de bonanza, de modo tal de poder garantizar siempre la subsistencia a todos los ciudadanos, independientemente de los caprichos de la naturaleza. De este modo, el Estado debe calcular la porción que distribuirá a cada uno de los ciudadanos tomando en cuenta no la cosecha de un año, sino más bien haciendo un promedio de las correspondientes a los últimos cinco años (Ibíd., 428-9).

El mecanismo para equilibrar los buenos y malos años de cosechas podría consistir en que los productores deban notificar al Estado si se ha producido un excedente en sus cosechas. El Estado no podrá pagarles en efectivo este excedente, porque esto incrementaría la circulación monetaria, con todas las consecuencias inevitables que esto conlleva. A lo sumo podrá extenderle al productor un recibo de este excedente en calidad de garantía (Ibíd., 429).

Este mecanismo puede servir no sólo para compensar años de malas cosechas, sino también para compensar a aquellas regiones que han tenido malas cosechas por medio del excedente de otras regiones. De este modo, cada productor sabe que el Estado se encargará de ayudarlo si tiene malas cosechas, por lo cual entregará gustoso el excedente que pudiera haber obtenido (Ibíd., 429-31) No se podrá usar el grano como moneda de cambio, porque si no debería haber más cantidad de grano circulando que aquella cantidad que es utilizada para consumo de los ciudadanos, dado que el comercio sirve a otras finalidades diferentes de la de la alimentación básica. Por lo tanto, sería indispensable introducir alguna forma de dinero.

Luego podría objetarse, admite Fichte, que el Estado no puede fijar los precios por la fuerza, porque quien tiene el dinero puede ocultarlo para utilizarlo cuando mejor le convenga y el control sobre los propietarios de las mercancías es demasiado costoso para el Estado y suele ser ineficiente y odioso (Ibíd., 431-3).

Fichte responde a esta objeción con el argumento siguiente. En primer lugar, los ciudadanos de alguna o de otra manera le pagarán al Estado por el usufructo de los diferentes bienes, porque utilizarán exclusivamente una moneda nacional, dado que no pueden tener relaciones comerciales con los ciudadanos de otros Estados. Es decir que el dinero utilizado representará o simbolizará algo como expresión de la voluntad del Estado. Por lo tanto, en un Estado comercial cerrado es indiferente que haya mucho o poco dinero en curso, porque la suma total de dinero en circulación deberá siempre representar la suma total de las mercancías existentes en el comercio público. Es decir que, por ejemplo, la décima parte de la moneda circulante equivaldrá a la décima parte de la cantidad total de mercancías, independientemente de que reciba el nombre de diez, cien o mil táleros. Por eso la riqueza de un hombre no depende de la cantidad de piezas de moneda que posea, sino más bien de la mayor fracción de la totalidad del dinero en circulación (Ibíd., 431-4).

De acuerdo con esto, los precios deberán ser fijados por ley mediante la estimación de por medio de qué parte de la representación en curso de todo valor será pagada una cosa. El cálculo puede hacerse a partir de la cantidad de trigo producida en un año y luego dividir esa cantidad en una serie determinada de partes. Por ejemplo, si se ha cosechado un volumen de un millón de granos, se debe poner en circulación un millón de táleros. Si cada tálero vale un grano, entonces podrá establecerse el valor de cada mercancía de acuerdo con el criterio establecido por Fichte anteriormente. Mientras la proporción del valor de las mercancías en curso y del dinero en curso permanezca siendo la misma, los precios no podrán modificarse (Ibíd., 434-436). Si los ciudadanos ahorran para su vejez o para dar un mejor nivel de vida a sus hijos, el Estado deberá tomar nota de este dinero faltante y computarlo como ausente de la circulación, es decir no tomarlo en cuenta a la hora de fijar los precios de las mercancías (Ibíd., 437-439).

De este modo, Fichte ha diseñado un sistema que garantice el derecho a la existencia de todos los ciudadanos. Con ello ha quedado garantizada también entonces la capacidad de agencia en el mundo sensible. Una vez que se ha logrado esto, el yo podrá atribuirse a sí mismo la capacidad de actuar libremente. Sin embargo, como vimos en la primera sección, el yo no

puede acceder por sí mismo a la autoconciencia, sino que debe hacerlo por medio del reconocimiento del otro, que oficiaría de espejo, devolviéndole al Yo una imagen realista y ajustada de sus propias capacidades.

Ahora bien, esta relación de mutuo reconocimiento consiste en que los Yoes se formen mutuamente en su humanidad. Se trata entonces de una relación intersubjetiva que tiene ante todo un efecto pedagógico sobre la subjetividad de cada uno. La pregunta que queda pendiente entonces es en qué medida la división social del trabajo diseñada por Fichte constituye una mediación efectiva de esta relación de mutua interpelación.

III. La economía fichteana como una patología de la libertad legal.

A partir de lo que hemos argumentado hasta aquí puede concluirse que el esquema previsto por Fichte para garantizar el derecho a la existencia obtura la relación de reconocimiento que debería proteger. Es decir que la comunidad legal que está a la base del principio del derecho (*Rechtssatz*) colapsa en la determinación del derecho de propiedad. La idea inicial de una comunidad de sujetos que interactúan libremente queda convertida finalmente en una máquina que funciona coactivamente, a partir del miedo de los sujetos a perder su existencia biológica.

Considero que esta contradicción en la que cae la teoría fichteana puede ser explicada en términos de una "patología de la libertad legal", concepto acuñado por Axel Honneth (2011, 157-72). La libertad legal, dentro de esta teoría, tiene la función de garantizar al individuo un campo de acción, protegido por el Estado, para la protección de sus preferencias e intenciones (Ibíd., 129). Pero esto será posible, desde la óptica de Honneth, únicamente si el Estado le garantiza al sujeto un conjunto de objetos y prerrogativas para su uso exclusivo, de modo tal de que pueda explorar y llevar a cabo su individualidad (Ibíd., 135).

Como puntualiza Honneth, la función de la libertad legal consiste en proteger al sujeto de los ataques de los demás, para que pueda actuar libremente. Presupone entonces que los otros son un peligro posible para su plan de vida y que, por lo tanto, la desconfianza que generan hace imposible el diálogo y la comunicación que están a la base de la formación intersubjetiva de la identidad (Ibíd., 154-5). Por lo tanto, el derecho presupone una esfera

comunicativa previa, que él mismo no puede producir, y que se ha visto interrumpida por el reclamo de derechos (Ibíd., 156).

Pero la libertad legal puede adquirir formas patológicas cuando coloniza otros ámbitos de la vida social, llevando a los sujetos a pensarse a sí mismos exclusivamente como necesitados de protección frente a los ataques posibles de los demás. De este modo, el sujeto demora permanentemente los compromisos relativos a la acción y corta la posibilidad de generar espacios de comunicación con los demás (Ibíd., 159-60).¹⁴

Justamente esto es lo que ocurre con la teoría de Fichte, orientada más que nada a evitar la desaparición física de los sujetos. Este peligro hace que se suspenda la relación de reconocimiento recíproco para que cada sujeto quede protegido frente a quienes puedan poner su vida en peligro. De este modo, el mercado termina colonizado por la lógica legal, perdiendo dinamismo y vitalidad pero, sobre todo, abandonando su función pedagógica, que consistiría en la formación de cada uno por medio de los intercambios comerciales con los demás.

IV. Bibliografía.

Batscha, Z. (1981). *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Clarke, J. A. (2009). Fichte and Hegel on Recognition. *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (2): 365-385.

Crone, K. (2005). *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur "Wissenschaftslehre nova methodo"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fichte, J. G. (1796/7). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. En *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*. (Tomo III). Hrsg. v. I. Hermann Fichte (Ed.). Berlín: Walter de Gruyter, 1971.

¹⁴ Honneth pone como ejemplo de las patologías de la relación legal a la película *Kramer vs. Kramer*, la historia de un matrimonio que entra en crisis y termina en divorcio, con la consecuente lucha por la tenencia de su hijo común. El padre desarrolla una relación con su hijo en términos de lo que el juez espera que haga para que le dé la tenencia (2011, 164-5).

- (1800). *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*. En *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*. (Tomo III). Hrsg. v. I. Hermann Fichte (Ed.). Berlín: Walter de Gruyter.
- (1991). *El Estado comercial cerrado*. (J. F. Barrio, estudio preliminar, traducción y notas). Madrid: Tecnos.
- Hammacher, K. (2004). *Gemeinnutzen und Vertragstheorie in Fichtes Rechtsphilosophie*. En C. De Pascale, E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Zöller (Eds.), *Fichte und die Aufklärung*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *G. W. Hegel: Werke in 20 Bänden*. (Tomo VII). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 110 Kloc-Kontolowicz, J. (2007). *Gegenseitige Anerkennung als Grundlage des Rechtsstaates: Kant und Fichte*. En Ch. Asmuth, *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit-Interpersonalität-Anerkennung*. (Verlag, Trans.). Bielefeld.
- Léon, X. (1924). *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806)*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Nakhimovsky, I. (2011). *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Neuhoser, F. (1994). *Fichte and the Relationship between Right and Morality*. En D. Breazale, T. Rockmore (Eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press International.
- (2001). *The Efficacy of the Rational Being (First Proposition: § 1)*. En J. Ch. Merle (Eds.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*,

Klassiker Auslegen, Band 24. Berlín: Akademie Verlag.

Renaut, A. (1986). *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: Presses Universitaires de France.

Rickert, H. (1922/3), Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie Heft, 11*, 175-7.

Stolzenberg, J. (1995). Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins. En W. Högrefe, *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Merleau-Ponty y la cuestión política de la república. Debates sobre un legado.



*Merleau-Ponty and the Political Question of the Republic.
Discussions on a Legacy.*

LEONARDO DANIEL EIFF

Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina)

--

leoieiff@yahoo.com.ar

RESUMEN A lo largo de las últimas décadas el desarrollo de los estudios y los debates acerca de la "República" ha suscitado la recuperación de ciertas lecturas y ciertos autores analizados, ahora, en clave republicana. Sin embargo, en general, este conjunto de debates no se ha detenido en el pensamiento político de Merleau-Ponty. Este artículo se propone destacar la relevancia política del pensamiento de Merleau-Ponty, focalizándose en un rasgo singular del llamado "debate republicano": aquel que busca una convergencia, o por lo menos un diálogo, con la tradición socialista. En la puesta en sentido de ese diálogo radica la singularidad política de Merleau-Ponty, singularidad que nos permitirá iluminar de otra manera la cuestión de la república en los tiempos que corren. Por otra parte, nos proponemos discutir con una de las pocas lecturas (Peillon 2003) que se hacen eco del pensamiento político de Merleau-Ponty y lo incorporan al denominado "socialismo republicano". El objetivo de esta discusión, y del artículo, será teórico-político: ¿Qué noción de "lo político" se pone en sentido en las diversas concepciones de la república? y ¿por qué el aporte de Merleau-Ponty puede tornarse crucial para la recreación de esta problemática, más allá del contexto específico en el que se produjo?

PALABRAS CLAVES República, Socialismo, Tradición, Crítica.

ABSTRACT Throughout the last decades, the development of studies and debates on the "Republic" has contributed to the restoration of a number of texts and analysed authors - this time under the auspices of the republican eye. However, by and large, this group of debates did not come to a halt at the political perspective of Merleau-Ponty. This paper intends to highlight the political relevancy of Merleau-Ponty's oeuvre by focusing on a specific aspect of the so-called "republican debate": the one that seeks a point of convergence or, at least, a dialogue with the socialist tradition. The political uniqueness of Merleau-Ponty is based on the sense-making construction process of such dialogue. This uniqueness permits to reconsider the "republic issue" of these days. On the other hand, we intend to discuss with one of the few texts (Peillon 2003) which reflects upon the political perspective of Merleau-Ponty following the so-called "republican socialism". The objective of both this discussion and this paper will delve into political theory: what notion of "the political" emerges out of the different concepts surrounding the republic? And why can the contribution of Merleau-Ponty be of great interest to re-create this problematic issue beyond the specificities of the particular context where this problematic issue first emerged?

KEY WORDS Republic, Socialism, Tradition, Criticism.



RECIBIDO 28/02/2014

APROBADO 30/10/2014



*Dis-moi quelle est ton interprétation de Machiavel et je te dirai
quelle est ta conception de la politique*

Miguel Abensour, *Pour una philosophie politique critique*

*Mais il faudra bien un jour qu'un esprit critique entreprenne
de mesurer l'effet-Furet sur l'intelligentsia française dans la
dernière partie du ving-tième siècle, effet institutionnel, effet
intellectuel, effet politique*

Miguel Abensour, *Lettre d'un "revoltiste" à Marcel Gauchet
converti à la politique normale*

I. Introducción: la república en el horizonte epocal del "fin de la revolución". El contexto francés y su efecto dentro de las izquierdas.

A partir de la década del 70, con la "crisis del marxismo", la desafección casi general de la izquierda intelectual respecto al soviétismo, expresión acabada de la dominación totalitaria ejercida en nombre del socialismo, propició lo que comenzó a llamarse "el retorno de lo político". Redescubrimiento de las "cosas políticas", de los "asuntos públicos", que puso en primer plano a la filosofía política. Sin embargo, en un ensayo reciente (Abensour 2009, 11-46), Miguel Abensour realiza un balance amargo de esa experiencia: la primacía de "lo político" supuso, finalmente, el abandono de la cuestión de la emancipación (auténtico reverso de la crítica de la dominación). No era la apuesta, continúa Abensour, original de los renovadores de la filosofía política; por el contrario, para estos se trataba de religar "lo político" con la aventura emancipatoria más allá de la narración marxista clásica. No obstante, con el correr de las últimas décadas del siglo xx, la furia anti-utópica logró divorciar el pensamiento de "lo político" de la filosofía de la emancipación, y, con ello, se obturó la posibilidad de reflexionar críticamente sobre las nuevas (y las viejas) formas de dominación. Este suceso disparó la querrela entre el retorno de la filosofía política y el retorno de "lo político".

Así, por ejemplo, Claude Lefort (que, según Abensour, siempre desconfió de la "decencia" de la filosofía política) no se privó, promediando

los años 80, de convocar a la restauración de la filosofía política (Lefort 1986, 17). El diagnóstico lefortiano sugería que el exitoso despliegue del marxismo había sepultado la interrogación filosófico-política. No obstante, el desarrollo y la consolidación casi simultánea del totalitarismo inauguró la ocasión de la restauración: la interrogación en espejo de la democracia y el totalitarismo es la llave contemporánea para restañar la *gnosis* de la filosofía política. Una década después, Jacques Rancière responde: la llamada restauración de la filosofía política no es más que un nuevo intento por reponer la tradición platónica que niega el escándalo político (Rancière 1996). Se trata de dos racionalidades: la racionalidad política del litigio democrático y la racionalidad filosófico-política que iguala “lo político” con el orden policial. La filosofía política suprime “lo político” porque niega la contingencia y el conflicto y afirma, por el contrario, la existencia de un fundamento (*arkhé*) que distribuye tareas, “soluciona” los litigios y garantiza el ordenamiento jerárquico de las partes. Como se ve, estamos frente a una relación antagónica: el modelo consensual o el del desacuerdo político. En rigor: el retorno de la filosofía política no implica una vuelta de la política; acaso sea lo opuesto. Por eso, Abensour ensaya una distinción entre el retorno de la “filosofía política” –como ejercicio legítimo del pensar, hasta como *mainstream* académico– y el retorno de las “cuestiones políticas” –irrupciones del conflicto, invenciones de la acción pública–. Sin embargo, ¿toda filosofía política es denunciabile como incautación de la potencia política? La política de los filósofos, ¿es siempre un conjuro antidemocrático, proscriptor de la igualdad? Abensour sugiere matizar: los trabajos de Lefort no pueden incluirse en la crítica al “restauracionismo” emprendida por Rancière; no obstante, la crítica, en líneas generales, es justa: “la filosofía política restaurada apenas parece impulsar su reflexión más allá de lo que los administradores del Estado pueden argumentar sobre la democracia y la ley” (Ibíd., 5-6).

La señalada querella, que, al parecer se condensa en el plano teórico, puede, sin embargo, abordarse desde una mirada histórico-contextual, cuyo eje, por lo menos en Francia, lo constituye una serie de respuestas ideológico-políticas a los acontecimientos de Mayo de 1968. Las mismas ligan el retorno de la filosofía política con la restauración de

la República, es decir, de la tradición y valores del republicanismo francés, a partir de una crítica sin atenuantes de la “política revolucionaria” y de los desbordes “anti-republicanos” del mayo francés. Serge Audier ha producido una precisa semblanza de las pulsiones intelectuales y de las imbricaciones políticas del llamado “pensamiento anti-68”, que, en el caso de la República, de sus debates y legados, se resume en lo siguiente: “*L’État républicain contre le désordre libertaire de mai 68: tel est le slogan qui pourrait résumer certains discours contemporains qui se veulent les héritiers de la tradition républicaine française*” (Audier 2009, 281). Audier reconstruye los resortes de una vulgata intelectual, cuyo emblema son los escritos de Régis Debray, que se propone movilizar la tradición republicana frente al nihilismo individualista *soixante-huitarde*; el resultado es la convergencia entre la República y la restauración conservadora de los años 80. Es decir: la República como garante de un orden amenazado por el legado subversivo del 68. En este sentido, y más allá de la pluralización de la memoria sobre los acontecimientos de mayo, la corriente intelectual que analiza Audier logra, en el marco del fin del horizonte epocal abierto por las revoluciones modernas y bajo el velo de los valores cívicos de la República, una hegemonía sobre los discursos de la filosofía política que se solapa con la hegemonía neo-conservadora —esto más allá de Francia—, suscitando un enfoque sobre la política y “lo político” que, al mismo tiempo que exalta a la “República”, la imbrica con la tradición liberal-conservadora de la modernidad —que se define por el rechazo *a priori* de la revolución o de cualquier promesa emancipatoria— y traza una frontera frente a los restos dispersos del pensamiento político socialista.

En rigor, se trata de lo que Abensour llamó el mortal “efecto Furet” dentro del campo intelectual francés (2008, 13). El magisterio histórico de François Furet permitió aunar la crítica de la perspectiva revolucionaria —desde la historiografía progresista sobre la Revolución Francesa hasta el comunismo en todas sus variantes, para acabar impugnando cualquier intento de pensar un orden político-democrático alternativo al vigente— con la restauración de los valores republicanos, extraviados durante el período en el que el marxismo ejerció su dominación ideológica, que se fusionan con un elogio de la moderación y de la “política normal”. Según

Abensour el “efecto Furet” arrastró a cierta filosofía política, personificada por Marcel Gauchet (que también es una figura central de la corriente intelectual analizada por Audier), hacia una aceptación de lo existente que se nutre de la siguiente convicción: todo intento de ligar “lo político” con la emancipación acaba en la cerrazón ideológica, el terror, la dictadura policial o el totalitarismo. Así, si la Revolución, pensada como constelación única e indivisible, acaba en la destrucción de la democracia, cualquier concepción de la democracia, de la política y los derechos que se insubordine frente a las certezas del Estado republicano de derecho enciende las alarmas de los que creen haber superado la ilusión insurgente abrazando la racionalidad pacificadora de la República; en cambio, aquellos que conciben la anterior posibilidad –interrumpir la amalgama entre democracia y Estado– tienden a pluralizar la memoria de las revoluciones, buscando otro entramado para la República y su inherente politicidad. Este es el cogollo de la polémica entre Marcel Gauchet y Miguel Abensour.

Ahora bien, el exitoso trabajo de ideologización del republicanismo supuso un serio desafío para las izquierdas políticas e intelectuales, porque, como vimos, el éxito del mismo radicó en la eficaz destrucción de la memoria plural de las revoluciones, en la denuncia del desconocimiento socialista de los valores de la República y en la expulsión de Marx y el marxismo del terreno de lo político-democrático. En el contexto de la crisis del marxismo, entendida como “experiencia abismal” (Palti 2005, 18), el laboratorio teórico de las izquierdas procuró reinterpretar el legado republicano. En efecto, el trabajo pionero de Claude Nicolet *L'idée républicaine en France* (1994) fue una especie de salvaguarda que permitió intentar reencauzar la discusión en un sentido progresista. El libro de Nicolet esboza una historia crítica de la idea republicana que, más allá de sus tesis centrales,¹ alienta un republicanismo emancipado del igualitarismo jacobino (como se sabe, la herencia jacobina dominó el imaginario republicano de las izquierdas

¹ La principal descansa en el descubrimiento de la profunda ligazón entre el republicanismo francés y el positivismo, que, sin negar la herencia de las luces, define la idea republicana en Francia y sus resortes cruciales: el laicismo, la centralidad de la educación, las nociones de progreso y desarrollo y la discursividad cívica de los cuadros dirigentes. Dicha tesis ha sido puesta en cuestión por Jean-Fabien Spitz en *Le moment républicain en France* (2005). Este texto trabaja cuestiones muy interesantes acerca de la articulación republicana entre la libertad individual y la existencia colectiva del Estado, que, lamentablemente, no podremos abordar aquí.

durante el siglo XIX y XX), pero, al mismo tiempo, promotor de una alianza entre República y progreso social. En rigor, el libro funcionó —dentro de los cuadros intelectuales de la izquierda socialista (Audier 2009, 283)— como una cobertura intelectual para ensayar un programa de renovación filosófica y política de las izquierdas, y de la idea misma de socialismo, que puede resumirse en dos propuestas: 1) salir del esquema jacobino-marxista —con su igualitarismo colectivista y sus dilemas entre reforma y revolución—; 2) encontrar una fórmula política que reconcilie a la tradición socialista con la idea republicana.

En este trabajo vamos a problematizar una de las vertientes de este programa que lleva el previsible nombre de “socialismo republicano” y es sintetizado en un libro de Vincent Peillon. También veremos cómo Serge Audier, sagaz en su crítica del conservadurismo que tiñó las proclamas republicanas de los últimos años, reproduce, influido por Raymond Aron, ciertos tópicos liberales del socialismo democrático. El libro de Peillon nos interesa por dos razones: primero porque sintetiza la discusión que ensayamos alrededor de la querrela de la filosofía política, las consecuencias del “efecto Furet” y el exitoso trabajo de ideologización del republicanismo; segundo porque Peillon convoca en defensa de sus hipótesis el nombre de Maurice Merleau-Ponty, que, nos parece, llevó adelante un intento de renovación teórico-político de las izquierdas tan crítico de la herencia jacobino-marxista como de las posibles derivaciones liberales de la ideología republicana. En realidad, el texto de Peillon condensa, en el primer caso, la eficaz penetración ideológica del liberalismo-conservador, a través de un engañoso “retorno de la política”, que socava la edificación del reclamado “socialismo republicano”. En el segundo caso, la obra política de Merleau-Ponty es interpretada de una manera peculiar a fin de construir un precursor en la crítica del marxismo y en la búsqueda de un socialismo pulido de sus ademanes insurgentes y perfectamente compatible con el liberalismo democrático, que cuadra los límites de los regímenes democráticos a comienzos del siglo XXI. Sin embargo, el objetivo central de este artículo no es el análisis del libro de Peillon, sino una lectura teórico-política del pensamiento político de Merleau-Ponty orientada a recrear el debate republicano teniendo en cuenta el contexto que, en principio,

lo suscitó. Merleau-Ponty no pensó explícitamente la República, ni la tradición republicana francesa, pero, acaso gracias a ello, logró desandar una noción de “lo político”, como efecto de la contingencia y el conflicto, que permitió, si leemos con atención, inyectar una original politicidad a “la idea de República en Francia”. Pero no solo en ella, ya que la filosofía de lo político merleau-pontyana repone una experiencia de la democracia en diálogo con el socialismo, problematizando, sin necesidad de abandonar, el horizonte abierto por Marx, extremadamente sugerente para pensar la democracia, la politicidad republicana, en las sociedades contemporáneas. En consecuencia, el presente trabajo pretende destrabar el nudo que ata al pensamiento acerca de “lo político” a una concepción de la República que se confunde con la defensa del Estado de derecho y con una imprecisa promoción del progreso social.

II. ¿Por qué Merleau-Ponty no leyó a Pierre Leroux? Un debate sobre legados, interrupciones y ausencias.

120 Vincent Peillon –filósofo, militante del Partido Socialista Francés y ex Ministro de Educación, entre junio de 2012 y mayo 2014, del actual gobierno socialista– trabaja desde hace décadas en la compleja relación entre socialismo y democracia dentro de la tradición política francesa. Relación compleja porque el pensamiento socialista, gobernado desde 1905 por el ideario marxista, ha olvidado su anclaje democrático y republicano en pos de un proyecto de revolución que el transcurrir del siglo xx reveló como inviable. Restañar dicha relación a partir de una crítica del socialismo marxista y de una reconsideración del socialismo republicano, que se desplegó con fuerza durante el siglo xix, es, podemos afirmar, el programa intelectual que define el esfuerzo conceptual y político de Peillon. El texto del autor que vamos a considerar –*Pierre Leroux et le socialisme Républicain* (Peillon 2003)– parte de esta premisa: es imprescindible recuperar la tradición republicana y democrática del socialismo sepultada por el marxismo, que, desde 1905 –cuando triunfó la interpretación marxista del itinerario socialista–, propició una confusión teórica y política letal para el socialismo francés. El objetivo: aprovechar el llamado “retorno de lo político” en cuanto reverso de la crisis terminal del marxismo, para recrear, actualizar, potenciar y dar otro sentido a la palabra y la acción socialista.

La confusión marxista a la que alude Peillon supone un lugar muy transitado: la filosofía proletaria de la historia reniega de “lo político” y pone en manos de la historia el venturoso futuro de la humanidad. Además, esa desatención para con “lo político”, que se replica en el menosprecio de la democracia y la república, incuba una verdad despótica, porque la historia, ya escrita, solo puede ser leída por los marxistas, únicos sujetos de la historia. En suma, detrás del llamado a la acción —hay que transformar el mundo antes que interpretarlo— se esconde una despolitización, cuyo emblema es la certeza acerca del rumbo de la historia y acerca de los sujetos seleccionados por ella para cumplir su cometido. En cambio, dirá Peillon, el socialismo republicano, el de Pierre Leroux, supone una filosofía de la historia que incorpora el hecho político: el *lien* social y su traducción político-institucional: la República. Así, para esta última tradición, el socialismo, en cuanto cumplimiento del liberalismo, se solapa con la democracia y hace de la República la forma política para la vida en común. Los lazos indisolubles entre la “república”, la “democracia” y el “socialismo”, antes que el escalonamiento progresivo sugerido por el marxismo, es el legado crucial de la filosofía política de Pierre Leroux; por eso la lectura de su obra es clave para emancipar al socialismo contemporáneo del lastre marxista, que encierra, una y otra vez, a la propuesta socialista en el dilema entre reforma o revolución.

121

De todas maneras, para evitar un pasaje demasiado brusco entre el siglo XIX y los años posteriores al desplome del socialismo real, Peillon busca antecedentes en el largo transcurrir del siglo XX: el de Merleau-Ponty es el que nos interesa. Las críticas merleau-pontyanas al marxismo y al comunismo y su apuesta *mendesiste*² por un nuevo socialismo indican

² Pierre Mendès France (1907-1982) fue un destacado político francés de origen radical que ejerció la Presidencia de Gobierno por un período breve, entre junio de 1954 y febrero de 1955. Sin embargo, el ímpetu de su acción, su afán transformador, le granjeó una serie de apoyos en la opinión pública que paulatinamente hizo de Mendès France un hombre de Estado, que, lamentablemente, no pudo llevar adelante su acción de gobierno (Roussel 2007). El compromiso *mendesiste* de Merleau-Ponty sucede entre los años 1955 y 1961, cuando se creyó posible la constitución de una nueva izquierda alrededor de la figura prestigiosa del político francés. No obstante, la consolidación de la V República gaullista y la conquista de Mitterrand de la dirección política de la oposición de izquierda al gaullismo hicieron naufragar el proyecto *mendesiste*; Mendès France devino hombre de consulta, mito político del estadista incomprendido. Pero Merleau-Ponty no alcanzó a ver este proceso que combinó el alejamiento de la disputa por el poder con la hagiografía, murió en 1961.

para Peillon dos cosas: por un lado la indispensable crítica del marxismo si se pretende liberar otro sentido para el socialismo, y, por el otro lado, la enorme dificultad para iluminar ese otro sentido, debido a la exitosa conquista marxista del socialismo francés, que rescribió su historia a partir de la distinción entre utopía y ciencia. Merleau-Ponty, políticamente interesado en pensar la democracia, descubre el hiato entre el socialismo y el marxismo, pero, atrapado por el relato marxista de la modernidad, no logra edificar otra historia, y así el socialismo en un nuevo sentido queda trunco. En resumen: el nuevo socialismo emergía de la crítica política y filosófica del marxismo, pero se detenía en el lado negativo, ya que la ausencia de una lectura, por parte de Merleau-Ponty, del socialismo republicano de Pierre Leroux impidió el nacimiento de ese otro sentido. Peillon se arroga la tarea de completar el propósito implícito de Merleau-Ponty: la flamante constelación socialista es la del *socialisme Républicain*. Y para ello, como estamos sugiriendo, produce una singular lectura del "sentido político" de la obra del fenomenólogo francés.

122

Esta lectura, sin embargo, se sustenta en un trabajo anterior, que sintetiza filosóficamente la interpretación del pensamiento de Merleau-Ponty que propone Peillon (1994). Allí encontramos la tesis que afirma la división de la obra de Merleau-Ponty en dos momentos claramente delimitados y su explicación a partir de la ruptura del filósofo francés con el marxismo. Sostiene el autor en referencia a la imbricación entre fenomenología y marxismo en el primer Merleau-Ponty: "*le prolétariat va jouer dans l'histoire le rôle que joue au niveau de la conscience perceptive le corps comme troisième genre d'être*" (Peillon 1994, 155). En rigor, si por un lado, en el terreno del conocimiento perceptivo, el cuerpo supera la dicotomía sujeto-objeto, por el otro, y en el terreno de la historia, el proletariado supera la dicotomía entre la contingencia y la necesidad. El cuerpo y el proletariado son formas de ir más allá de las encerronas de la tradición filosófica moderna y de sembrar el camino de una racionalidad al nivel de la experiencia.³ Sea. Pero Peillon, desde un enfoque estrictamente filosófico,

³ Como se sabe, la filosofía de Merleau-Ponty indaga la figura del cuerpo a fin de superar, críticamente, el dualismo antropológico moderno, cuya consecuencia, el cuerpo-objeto, soslayaba la experiencia vivida del cuerpo propio y reponía, una y otra vez, la dicotomía sujeto / objeto. El cuerpo propio rompe con el dualismo. En los textos de la inmediata posguerra, Merleau-Ponty consideraba

va ir revelando cómo la pretendida inauguración de un nuevo horizonte a partir de esos seres de "tercer género" acaba en la constitución de una versión más del sujeto moderno. Es decir, la idea de una "locura esencial en la conciencia" (Ibíd., 29), del cuerpo como ser ambiguo, de la contingencia histórica, desemboca en la edificación de un sujeto como origen del sentido, que hace del cuerpo el sitio privilegiado del conocimiento y del proletariado el actor que conoce y orienta el devenir histórico. El existencialismo, como condensación de la fenomenología y el marxismo, aporta una teoría de la conciencia que se erige en la espectadora principal del mundo, ella lo alumbra y le da sentido. Así, Peillon reproduce el argumento de los dos Merleau-Ponty combatiendo entre sí (Barbaras 1991): uno puja por el surgimiento de una filosofía que vaya más allá de la conciencia, y el otro hace las veces de guardián filosófico evitando los desbordes de la anterior interrogación, al mismo tiempo que la ubica dentro de los márgenes de la metafísica de la conciencia y la historia. La resolución de este dilema se da con la aparición de los últimos escritos merleau-pontyanos, que lograrían derrotar a ese guardián interior y así habilitar la emergencia de esa "otra" filosofía que es, por un lado, la profundización de las nociones de ambigüedad y contingencia, y, por el otro, la ruptura con la perspectiva fenomenológica, marxista y existencialista. En este ensayo, Peillon tiene el mérito de prestarle suma atención a la sucesión de escritos políticos de Merleau-Ponty y darle a la relación con el marxismo el sitio que se merece (Peillon 1994, 188). No obstante, consideramos que termina enfocando erróneamente la cuestión cuando reincide en la tesis de la bifurcación del trayecto merleau-pontyano, agregándole en la cuestión específicamente política una segunda partición: la de la filosofía y la política. Se trata de una lectura del prólogo a *Signes* que en principio consideramos apresurada, pero además nos permite confirmar lo que sospechábamos: Peillon no se interroga por el lugar de "lo político" en la obra merleau-pontyana. Las alusiones a la centralidad de los escritos políticos acaban siendo un instrumento para justificar la hipótesis de un pasaje de la metafísica (el existencialismo, el marxismo) a un pensar del ser.

123

Sin embargo, podría decirse que esa no interrogación por el lugar

que, con la noción marxista de proletariado, acontecía algo similar: superación del dualismo sujeto / objeto.

de “lo político” se salda con el texto sobre el socialismo republicano; allí aparece un Merleau-Ponty volcado a la cuestión política del socialismo. Por otra parte, el otro sentido, y su imbricación con la permanencia significativa del término, mentado por Merleau-Ponty, sugiere una filosofía política de nuevo cuño (Peillon 2003, 25), que el filósofo, lamentablemente, apenas llegó a esbozar. Este supuesto estado larval le permite a Peillon ensayar una interpretación del giro democrático y antimarxista de Merleau-Ponty a partir de la cercanía del filósofo con el grupo político liderado por Pierre Mendès France y de la lectura de una intervención merleau-pontyana a propósito de los desafíos del socialismo en el siglo xx (Merleau-Ponty 2001, 241-46). Merleau-Ponty sugiere en esa intervención que el socialismo que se propone restañar Mendès France debe superar al mismo tiempo el reformismo tradicional del socialismo doctrinal y las garantías filosóficas de la dictadura del proletariado. Problemática compleja, a la que nuestro autor le dedica vibrantes reflexiones, que, sin embargo, Peillon se apresura por resumir en dos ideas: “*l'idée d'une collaboration des classes plutôt que d'une lutte des classes; celle aussi du refus des avants-gardes, qui s'accompagne du refus de la violence et de la nécessaire conversion del prolétariat à la démocratie*” (Peillon 2003, 19). En esta cita yace la clave para comenzar una discusión con Peillon, que, si por un lado sitúa correctamente en la relación con el marxismo la cifra de “lo político” en la obra de Merleau-Ponty, por el otro instrumentaliza las reflexiones merleau-pontyanas a fin de empujarlas hacia una supuesta “socialdemocratización” de su pensamiento, que es más la expresión de deseos de una franja del socialismo francés contemporáneo que la consecuencia evidente de la intrincada relación de Merleau-Ponty con el marxismo y, sobre todo, el resultado acabado de su pensamiento acerca de “lo político”.

En este sentido, sería provechoso inaugurar la discusión con Peillon ensayando nuestra propia lectura de la conferencia de Merleau-Ponty, dentro del contexto de la producción política de nuestro autor hacia finales de los años 50, para inteligir cómo, si bien compartimos algunos aspectos de la interpretación de marras, estos no nos obligan a concluir que Merleau-Ponty se inclina por la colaboración entre las clases y por la simple conversión del proletariado a la democracia.

La intervención es de diciembre de 1959 y la motiva el debate acerca de la adscripción del *Centre d'action démocratique* al Partido Socialista Autónomo (Kesler 2001, 66-9). Merleau-Ponty preside la sesión deliberativa. Desde el comienzo, el filósofo sitúa la cuestión en un amplio espectro: la decisión de ingresar de Mendès France y su grupo al Partido Socialista Autónomo supone una resignificación de las relaciones entre la democracia y el socialismo. Por eso, el título de su comunicación, recuperado en los *Cahiers de la République*, publicación *mendesiste* de la época (Brehier 2001, 86-90), es "El porvenir del socialismo" (Merleau-Ponty 2001, 241-6). Se trata de una insinuación que ansía interrogar la fuerza de un nombre y su capacidad para movilizar la acción política: ¿cómo pensar el socialismo una vez abandonada la ideología de la dictadura del proletariado y desechadas las maniobras parlamentarias del socialismo tradicional (la SFIO)? La pregunta involucra a Mendès France, que ahora se dice "socialista", porque "si le mot socialisme était confisque par ces deux acceptions-là [...] la décision qu'il vient de prendre met dans une vive lumière un autre sens que le socialisme acquiert dans le contexte de notre présent" (Ibid., 243). El político francés, que nunca hizo suyo el lenguaje marxista de la revolución ni el lenguaje marxista del socialismo doctrinal y reformista, ahora, a partir de la crisis de esos lenguajes, adopta ese nombre porque, cree Merleau-Ponty, entrevé la posibilidad de su recreación. Pero ¿cómo transcurre la paradoja que revela la crisis de un concepto y su simultánea atracción? Según Merleau, desde la posguerra, tras la derrota del fascismo, el juego político parece inclinarse hacia la izquierda: el Frente Popular está al orden del día. No obstante, las ideologías que abastecen los lenguajes y las acciones de la izquierda no están en consonancia con el desafío de "los tiempos modernos"; la caída de la IV República en Francia y el traumático intento de desestalinización del comunismo es una muestra palmaria de ello. La debacle de la IV República demostró que la práctica parlamentaria era incapaz de luchar contra los grupos de presión (los colonos de Argelia, la facción colonialista del ejército, el gaullismo y el comunismo, cuando actuaban bajo esa lógica, y las clásicas acciones de las corporaciones económicas) y, por el contrario, terminaba mimetizándose con algunos de esos grupos, transformando el parlamento en una mera caja de resonancia de las facciones enfrentadas, por consiguiente, esterilizaba cualquier intento de acción pública. La conclusión llegaba a raíz

de un análisis del impacto demoledor del problema argelino —aún presente y muy candente para fines de 1959— en el funcionamiento del régimen parlamentario francés y matizaba la apuesta realizada cuatro años antes, en *Les aventures de la dialectique*, por una revitalización de la institución parlamentaria (Merleau-Ponty 1955, 313); ahora la revitalización se inserta en un cambio de la vida política, entendida como una dialéctica entre la acción pública y la opinión popular, en relación a la sociedad industrial en ciernes y no se confunde con una práctica institucional específica. Por otra parte, el complejo proceso de desestalinización astilla la ideología monolítica del comunismo y alienta una apertura en la discusión sobre el porvenir del socialismo: el discurso de Khrushchev en el xx Congreso del partido soviético, el aplastamiento sangriento de la revolución húngara (el ejército de “la patria del proletariado” reprime al proletariado húngaro en nombre del proletariado y el socialismo), las insinuaciones de cambio en la Polonia de Gomulka, el policentrismo alentado por el líder comunista italiano Palmiro Togliatti, el reconocimiento de la Yugoslavia de Tito, críticas al pasado stalinista que no saben hasta dónde llegar o críticas stalinistas al stalinismo; sucesos que denotan una sensación generalizada de que “algo pasa en la historia del comunismo” (Merleau-Ponty 1960, 348). Eso que pasa es el fin de una época, la muerte de un lenguaje político-ideológico que ya no puede renovarse postulando una vuelta a los principios leninistas. El stalinismo agrietó definitivamente el vínculo entre ese pasado revolucionario y el presente comunista, ahora la apelación a la revolución y a la dictadura del proletariado funciona como una fórmula ideológica para legitimar el régimen. La consecuencia profunda de la desestalinización es la “secularización” del comunismo. Lo que ocurre en el Este, y que los políticos comunistas buscan a tientas, se sintetiza en el intento de aflojar los resortes de la dictadura a través de una planificación no imperativa de la economía y de la activación de mecanismos más democráticos para la toma de decisiones; pues, eso que sucede allá repercute en el escenario francés porque demuestra que “*la vérité est que le réformisme n’est pas une vieille chose: il est seûl à l’ordre du jour*” (Ibíd, 384). Existen dificultades similares en ambos lados de Europa y para enfrentarlas “*l’alternative ‘réforme ou révolution’ ne s’impose plus devant le problème nouveau qui emerge et que la révolution n’a pas résolu*” (Ibíd., 385). No obstante, el calado de una auténtica política

reformista, en Francia por lo menos, depende —Merleau-Ponty lo repite una y otra vez a lo largo de estos años— de una verdadera desestalinización del Partido Comunista Francés, que logre potenciar la democracia y, dentro de las izquierdas, renueve la posibilidad de un frente popular, que no sea un remedo caricatural del conducido por León Blum en el 36 o el de Checoslovaquia en el 47, que acabó en una “democracia popular”. En suma, todo se define en la senda de un nuevo reformismo, que es otra manera de mentar la recreación del vínculo entre democracia y socialismo.

Ahora bien, ¿cuál es el contexto que pone a la orden del día el reformismo? En primer lugar, Francia está cambiando aceleradamente su morfología social: ella deviene una sociedad industrial⁴ donde el proletariado gana espesor a costa de la clases medias —anclaje social de la democracia parlamentaria y del viejo partido radical, el partido donde Mendès France hizo su *cursus honorum*—; no obstante, ese proletariado, cada vez más vigoroso y socialmente determinante, sigue, en gran medida, marginado del juego político. En efecto, la modificación de la estructura social explica, por un lado, el giro socialista del *mendésisme*: es imprescindible convocar a la opinión popular que gravita alrededor del proletariado para vivificar la escena política. Pero, por otro lado, ese viraje, como dijimos, debe sortear el lenguaje revolucionario o edulcorado del marxismo, porque la revolución proletaria y el socialismo parlamentario de clase media están por detrás de los desafíos que plantea la consolidación de una sociedad industrial. Se trata, entonces, de suscitar un “socialismo para el siglo xx”, que situé la discusión en otro punto de partida. Las alternativas dilemáticas y paralizantes: reforma o revolución, propiedad privada o propiedad colectiva, ganancia personal o igualdad de salarios, sociedad de clases o debilitamiento del Estado, liberalismo económico o planificación dictatorial, se revelan inconducentes teniendo en consideración que “*l’expérience de ces trente années nous a montré*

⁴ El concepto de “sociedad industrial” comenzó a agitarse con fuerza en los años 50; era una marca de modernidad política que los mendesistes hicieron suya. Por esos mismos años, Raymond Aron enfocó sus investigaciones en esa dirección y produjo una serie de ensayos, originariamente cursos sucesivos en la Sorbonne, que tuvieron amplia difusión: *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes y Démocratie et totalitarisme* (Aron 2005). Desde otro ángulo, pero perfectamente convergente, Alfred Sauvy abordó la temática de la composición y distribución de la población en el marco de una sociedad industrial. Sauvy, animador intelectual del grupo mendesiste, influyó en Merleau-Ponty (Melançon 2008, 690).

qu'”ils sont un clivaje artificiel de l'”Histoire, que nulle part aucun régime ne se laisse comprendre par l'”un des termes de l'”antinomie” (Merleau-Ponty 2001, 246). El socialismo del siglo xx no transforma la propiedad jurídica de los medios de producción en una cuestión política crucial, porque de lo que se trata es de poner el funcionamiento de conjunto del aparato económico al servicio del interés público por diversos medios y diversas medidas. Por tanto, no hay que hacer de las nacionalizaciones un sortilegio que conduce al socialismo; sin embargo, Merleau-Ponty sugiere que Mendès France rechaza el *laissez-faire* económico y considera ineludible la responsabilidad política del Estado en la planificación y dirección de la economía nacional. El nudo está, creemos, en la superación del economicismo, o, dicho de otra manera, en reponer una primacía de la política, que Merleau-Ponty llama “una dirección democrática” o una “planificación democrática de la economía”. Son la república, condensación simbólica del interés público, y el socialismo, como fuerza político-social, los encargados de repensar los mecanismos económicos y engarzarlos con las virtudes cívicas y con la democracia como forma de sociedad.

128

La sociedad industrial, con sus exigencias técnicas y productivas orientadas a saciar la demanda social de un aumento constante del nivel de vida, vuelve superfluas las distinciones *a priori* entre capitalismo (libre empresa) y comunismo (planificación centralizada), pero, por el contrario, torna acuciante el problema de cómo va a imbricarse esa sociedad industrial con las instituciones públicas que alojan la vida política y cívica del común. ¿Cuál es la forma política acorde a la sociedad industrial? Si el ensalmo magnético de la dictadura del proletariado está perimido porque la revolución no ha resuelto, vía la planificación dictatorial, ni la productividad de la economía ni el aumento constante del nivel de vida de las masas, y si, además, la argamasa del partido único aniquiló las libertades públicas y con ellas la ocasión de discutir abiertamente los fracasos de la planificación, la cuestión republicana y democrática ocupa ahora el centro de la escena (recordemos que, luego de mayo del 58, el tema del régimen político está al orden del día). No obstante, el crepúsculo de la hipótesis comunista no debe inducir a una aceptación conformista del neo-capitalismo (es el caso del gaullismo). Hay que proseguir la crítica

del capitalismo en clave de un socialismo moderno, esto es, anclada en la fuerza social del proletariado (sujeto medular de la sociedad industrial) y enlazada a la constelación democrática que se define por la contingencia y el conflicto. En suma, la imbricación de la sociedad industrial con la forma política republicana y democrática solo puede advenir, considera Merleau-Ponty, a través del socialismo. De esta manera, la problemática que el filósofo anunciaba desde el comienzo: las relaciones de la democracia y el socialismo, revelan una resemantización política crucial. La democracia conserva su lado republicano más radical: la vida cívica, las libertades públicas, la participación popular, el rechazo a la concentración del poder, pero se lanza al encuentro de una experiencia social total (en el sentido del “hecho social total” definido por Marcel Mauss), liberándose de su corsé formalista—el gozne parlamentario—, que guarda el nombre contemporáneo de socialismo. Y ese socialismo, sin desfigurar su rostro popular, logra emanciparse del anquilosado lenguaje marxista convencional, que pone la libertad en el futuro haciendo del presente un *vía crucis* dictatorial, para hermanarse con la democracia como experiencia de lo político: la contingencia y el conflicto, y la república: el *vivre civile*, que permuta al proletariado en “pueblo político”. Es el compromiso público de Merleau-Ponty con la propuesta de Pierre Mendès France, que es una apuesta porque por el momento el “socialismo del siglo xx” no es más que una idea. Sin embargo: “*si nous devons politiquement survivre ou revivre, ce sera sur cette ligne-là*” (Ibíd., 246).

De acuerdo a nuestra lectura, la conferencia esboza una versión coyuntural y práctica de la intención teórico-político nodal de Merleau-Ponty: imbricar “lo político” con lo histórico-social, nombrados, según las exigencias de su compromiso *mendesiste* y de un empleo de los lenguajes disponibles en ese contexto dentro del debate público, como democracia (comprendida la forma republicana) y socialismo. Dicho intento, creemos, no habilita la interpretación de Vincent Peillon acerca de un viraje del filósofo hacia posiciones abiertamente antimarxistas que deberían completarse con el redescubrimiento de una tradición socialista *cachée*. Es verdad que Merleau-Ponty no sale del cuadro marxista en lo que respecta al análisis crítico de las paradojas y encerronas del socialismo, pero no

necesariamente se debe a un “déficit de historicidad, sino, acaso, a una apuesta por continuar la interrogación de Marx y el marxismo, que, aunque fuertemente crítica, no se plantea una alternativa completa a su legado. Esa es la propuesta de Peillon, no la de Merleau-Ponty. No obstante, la dilucidación de la cuestión reclama una reconstrucción teórico-política del pensamiento político del filósofo francés si pretendemos iluminar su “originalidad” republicana, que, dicho de manera esquemática, enfrenta tanto la lectura marxista de la república como la recuperación liberal, o social-liberal, de la república.

III. República y experiencia de “lo político”: el aporte teórico de Merleau-Ponty.

La dificultad mayor para escudriñar la relación entre la filosofía merleau-pontyana y la cuestión de “lo político” surge de la división a la que es sometida su obra entre un momento marxista y fenomenológico y un momento democrático y postmetafísico. En el primer momento, “lo político” estaría desplazado por la atracción del magma revolucionario; el humanismo proletario acapara el compromiso político del filósofo y reduce la República a un problema social. Como sugiere Peillon, el desencanto frente a la promesa revolucionaria y la producción crítica respecto a la veracidad filosófico-política del marxismo dispara una apuesta democrática, resumida en el vínculo con Mendès France, y, creemos, en una frase notable escrita en las conclusiones de *Les aventures de la dialectique*: “*le Parlement est la seule institution connue qui garantisse un minimum d’opposition et de vérité*” (Merleau-Ponty 1955, 313). El Parlamento, institución clave del republicanismo moderno, guarda la posibilidad de una verdad *à plusieurs*, es decir, una verdad política y pública que incluye las voces de la oposición. La pluralidad es la garantía de la libertad en el reino de lo público, sugiere Merleau-Ponty; en cambio, la dialéctica revolucionaria, convencida de arrastrar en su despliegue la verdad de la historia, reniega de la pluralidad, exilia a la oposición y acaba destruyendo cualquier posibilidad de acción común. El emblema lacerado de la dialéctica, su imposible mantenimiento, en cuanto devenir abierto de la verdad, tras la toma del poder de Estado por parte del partido revolucionario, motiva el replanteo democrático de Merleau-Ponty. Este supuesto giro condensa el llamado segundo momento

del recorrido intelectual del filósofo.

Desde este punto de vista podemos aceptar la distinción señalada; sin embargo, la discusión comienza en la interpretación de la misma: ¿se trata de una ruptura total con el horizonte inaugurado por Marx? ¿Se trata de una mera aceptación de la república y la democracia tal como se constituyó hegemónicamente en la modernidad, tras reconocer autocriticamente el extravío marxista de un texto como *Humanisme et terreur*? La problemática es amplia y define el tipo de lectura global respecto a la obra de Merleau-Ponty; no obstante, si nos ceñimos a la cuestión de “lo político” en su constelación republicana, podemos esbozar un camino alternativo al de la partición entre dos Merleau-Ponty claramente delimitados. Dicha senda se despeja a través de un repaso por la lectura merleau-pontyana de Maquiavelo.

Merleau-Ponty escribió un ensayo sobre Maquiavelo, que, pese a su brevedad, sintetiza las aristas más singulares de la compleja reflexión política ensayada por el filósofo francés (Merleau-Ponty 1960, 267).⁵ Merleau-Ponty intuye rápidamente la importancia de la obra: con Maquiavelo ingresamos en “el medio propio de la política”. En el pensador florentino se encuentra una concepción de “lo político” como relación entre los hombres. Y esa vinculación se define por su dimensión conflictiva. La matriz del conflicto torna inasible, inabordable, insoportable, el pensamiento de Maquiavelo. Por eso, Merleau-Ponty comienza preguntándose: ¿Cómo podemos comprenderlo? Maquiavelo descoloca, está siempre en otro lugar. El abismo al que nos arroja se debe a la compleja articulación que anida en su discurso alrededor del poder y la libertad. Maquiavelo busca la libertad sin dejar de reflexionar sobre el poder. Así, habla de la opresión, de la astucia, del engaño, pero en todo momento tiene *in mente* la posible coincidencia entre los dos polos que dan sentido a “lo político”.

Merleau-Ponty lee en Maquiavelo la institución política de lo social, o, en otros términos, la singularidad política del conflicto inter-humano. Citando al propio Maquiavelo, dirá que el pasaje de los animales a los hombre es el pasaje del combate con la fuerza al combate con las leyes,

⁵ Este ensayo surge de una comunicación titulada *Machiavelisme y humanisme*, leída en el Congreso *Unanesimo e scienza politica*, Roma-Florenca, septiembre 1949. La conferencia fue recopilada en *Signes* con el título de *Note sur Machiavel*.

los hombre viven en el horizonte del Estado y de la ley. El vivir humano se define por una existencia litigante en el seno de una pluralidad unida y diversa. Lo mismo ocurre con el *vivere* político en las figuras del Príncipe y sus súbditos. Pero este conflicto constitutivo no se da entre dos mónadas, sino entre sujetos entrelazados. El conflicto supone la comunión. Tal el descubrimiento nodal de Maquiavelo: el Poder no posee un fundamento trascendente, está amarrado al drama de la lucha social.

Como dijimos, nuestro autor se preocupa en primer término por hallar el medio propio de la política: “*Machiavel ne demande pas qu'on gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de définir une vertu politique*” (Ibíd., 275). Esta virtud política es la *virtù* —el conjunto de cualidades que hacen conservar a un Príncipe y/o a un pueblo su estado— y también una moral pública, un humanismo político. De esta manera, Merleau-Ponty —como bien nos apunta Eduardo Rinesi (2003, 40)— logra destrabar, décadas antes de las lecturas republicanas de los años 70, el doble corsé que oprimía a las interpretaciones sobre el patriota florentino: una, de tradición jesuítica, hacía de los escritos de Maquiavelo un acervo de reglas inmorales que apuntaba a la destrucción de toda ética comunitaria; la otra, típicamente moderna, decimonónica, hacía de Maquiavelo el símbolo originario de la separación moderna entre política y moral. Para Merleau-Ponty, lo fundamental en Maquiavelo es el descubrimiento de que la política transcurre y se define en la vida concreta de los pueblos y no en el cielo abstracto de las buenas intenciones. Pero este descubrimiento fue posible porque Maquiavelo desterró la ontología clásica del buen orden, estable y armónico. Lo concreto en política es la contingencia. El conflicto, el antagonismo y la lucha están en el origen de lo social, porque la indeterminación es el índice de la vida común. El conflicto emerge también de la singular interacción entre los hombres: la opinión y la apariencia. La radicalidad maquiaveliana, frente a la tradición de la filosofía política, se condensa en la transformación del reino de la apariencia en la verdad de la política.

En este sentido, el filósofo realiza una analogía entre la apariencia política y la percepción fenomenológica, ambas “*doxicas*”, y ambas desestructurantes del “*logos*” entendido como armonía, como la “*esencia del uno*” frente a la “*experiencia de lo múltiple*”. Aquí es al revés. La

contingencia supone la multiplicidad de las producciones sociales, multiplicidad enconada, en conflicto. Tal el drama de la política: dar sentido a un mundo en pugna. Hablamos de drama, pero sería mejor hablar de tragedia:

les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurante, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique. Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction, -comme d'ailleurs celle du peuple qui ne se connaît pas davantage- est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres. C'est donc une condition fondamentale de la politique de se dérouler dans l'apparence (Ibid., 273).

En este párrafo medular se cruzan las nociones de “apariencia” y las de “imagen”, y florece como resultado de ese cruce una posible contradicción acerca del lugar de la política: ¿ella inaugura un espacio de aparición regido por la acción o es parte de una conciencia imaginaria que se refleja en la vida de los hombres? Merleau-Ponty parece mezclar las nociones y mienta, por un lado, una entramado de conciencias que se reflejan, como en un juego de espejos, dando pie a una subjetivación de la política, ya que la alusión lacaniana al espejo remite al lugar de lo imaginario en la constitución de la conciencia de sí; sin embargo, por el otro lado, el filósofo sostiene que la política es una acción que se manifiesta en la apariencia, la cual puede interpretarse como un espacio des-subjetivado donde la perspectiva de la conciencia es marginada en razón de un perspectivismo como acción *à plusieurs*. De acuerdo a nuestra lectura, esta última variante es la más pertinente: situar a “lo político” en el marco de un espacio aparenial, al estilo arendtiano, urdido por una acción plural y conflictiva. No desconocemos la cuestión del imaginario político, pero esta debe considerarse a partir del espacio de la apariencia, porque de lo contrario el concepto de lo imaginario repone la temática de la conciencia en la senda de una fenomenología de la imagen que se cruza con el psicoanálisis, conduciéndonos a una discusión ontológica y metafísica sobre las relaciones entre imagen, apariencia, percepción e intersubjetividad donde “lo político” se diluye. Entonces, la apariencia sería la manera –y el concepto filosófico, si se quiere– de percibir la escena pública: el poder, el conflicto, la contingencia, esto es: el perspectivismo de la acción que instituye la vida en común. Maquiavelo, concluye Merleau-Ponty, nos da esta sabiduría que supera el

principismo político —el moralismo de la filosofía política— y nos abre paso, no hacia una cruda política inmoral, sino hacia una moral concreta, pública, que sabe de los vértigos de la vida colectiva pero aún así apuesta por la virtud de los hombres.

Para terminar, nuestro autor erige una saga que va de Maquiavelo a Marx y de este a la Revolución Bolchevique, con el foco puesto en los problemas y las tareas de un *humanisme vrai*. La virtuosa fusión marxiana del Estado y lo social a través de la revolución proletaria se ha revelado pueril en la Rusia de Lenin; sin embargo, Merleau-Ponty, para no cortar todas las amarras con la promesa marxista, apela a la incertidumbre respecto a si el fracaso se debió a una inocencia letal de la teoría marxista o a las condiciones aleatorias de la Revolución Rusa. Como sea, cuando “Cronstadt” se ha vuelto sistema, y la élite stalinista construye el “socialismo” sin contacto alguno con el proletariado, parece indispensable volver a Maquiavelo y concluir que el pensador florentino ha diseñado algunas de las coordenadas de todo humanismo serio: inerradicabilidad del conflicto, contingencia de la acción, distinción del poder —estado, leyes, representación— y la sociedad, contribuyendo así a la claridad política. No obstante, lo destacable es que esas coordenadas, que definen el quehacer político, no han sido superadas por una teoría y una práctica proletaria, que, en cuanto síntesis dialéctica del conflicto, la contingencia y el poder, pretendía esbozar una ruptura con la sociedad dividida en clases.

Ahora bien, el ensayo merleau-pontyano ¿oscila entre la ilusión marxista y la cruda veracidad maquiaveliana? Pero ¿es posible afirmar sin más la relativa inocencia marxista de nuestro autor? Porque quizás Merleau-Ponty sea demasiado conciente de las flaquezas políticas del marxismo, y es por ello que va y viene respecto a Maquiavelo, buscando “maquiavelizar” a Marx y, más allá, a la política de izquierda *tout court*. Y decimos demasiado conciente a partir de un texto centrado en los temas intelectuales de la posguerra (Saint-Aubert 2004, 44-5), período sindicado como el del velo marxista de “lo político”; sin embargo, el texto muestra una vibrante reflexión acerca de “lo político” que permanecerá inalterada —de hecho, en el interés creciente de Merleau-Ponty por la obra de Weber se destaca fuertemente este rasgo de “lo político” como efecto de la contingencia y el conflicto—, más

allá del desencanto respecto a la promesa de la revolución proletaria, porque lo que permanece es la interrogación conjunta de Maquiavelo y Marx; o, en otras palabras: “*la résolution de garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté*” (Merleau-Ponty 1955, 314). El problema social, pensado en términos de antagonismo y lucha de clases,⁶ se tornaría falaz si abandona el legado marxiano, y la libertad sería una mera abstracción, liberal o comunista, si no esta enraizada, maquiavelianamente, en la vida concreta de los hombres. El sostenimiento tensionado de los dos extremos de la cadena abre una brecha de inteligibilidad acerca de la “originalidad” republicana de Merleau-Ponty.

En este sentido, no podemos compartir las conclusiones liberales del ensayo de Serge Audier (2005). Este autor sugiere que el llamado “momento maquiaveliano francés” (léase Aron, Merleau-Ponty y Lefort), anclado en un pluralismo conflictivo, supera la apuesta republicana de Pocock y Skinner y el democratismo kantiano de Habermas, y camina hacia una noción de la acción democrática que permite renovar el liberalismo (seamos justos: el autor subraya su antagonismo con el neoliberalismo mercantil) en un contexto de crisis de “lo político” (Ibid., 265). El énfasis en el conflicto hace de los “maquiavelianos franceses” más aptos, si los ponemos en paralelo con el ingenuo universalismo republicano de los hombres de Cambridge o con el normativismo de la filosofía habermarsiana, para abordar los desafíos de la democracia contemporánea. El pluralismo evita que el conflicto se dibuje en una batalla decisiva y habilita su convivencia con un espacio público democrático. Pero Audier introduce la cuña aroniana y maniatada a Merleau-Ponty –y a Lefort, creemos– en el estrecho horizonte liberal del conflicto. Es que de entrada Audier se “sacó de encima” a Marx y leyó la interpretación merleau-pontyana de Maquiavelo en clave de una ruptura abrupta con Marx y el marxismo –por otra parte, este apresuramiento por “sacarse de encima” a Marx incluye la débil justificación para la ausencia

⁶ Dice Merleau-Ponty en el corazón de una serie de párrafos que esbozan un conjunto de tareas y apuestas para la constitución de una izquierda no comunista: “Une gauche non communiste est pour nous ce double parti pris de poser le problème social en termes de lutte et de refuser la dictature du prolétariat” (Merleau-Ponty 1955, 313). Cuán lejos estamos de la interpretación de Peillon. Merleau-Ponty, a diferencia de Peillon y cierta corriente contemporánea del socialismo, no cambió el intento de resolución del problema social provisto por la dictadura del proletariado, por otro: la colaboración de clases. Por el contrario, radicalizó la centralidad del conflicto para comprender lo social.

de Louis Althusser en un libro que investiga “el momento maquiaveliano francés” (Ibíd., 33)—. En suma, el “momento maquiaveliano” de Merleau-Ponty se funde con el realismo maquiavélico y liberal de Aron. Sin embargo, la diferencia entre Aron y Merleau-Ponty, que oblitera Audier, remite a la cuestión del capitalismo. Mejor: a la crítica de la dominación. Es cierto que en *Les aventures de la dialectique*, y a partir de Weber, se postula la necesidad de un nuevo liberalismo (Merleau-Ponty 1955, 312), pero ¿en qué sentido? En el marco de la crítica del stalinismo, nuestro autor destaca la centralidad de las libertades públicas: sin ellas, “lo político” (y la revolución, dirá el filósofo con un ademán luxemburguiano) se marchita. Por eso, el comunismo no es lo otro del capitalismo en un sentido absoluto de superación. Pero, la ausencia de un otro absoluto o la revalorización de una esfera pública democrática, no tienen por qué aflojar la crítica del capitalismo. Como sugiere Philippe Corcuff, aludiendo a la última etapa de la reflexión merleau-pontyana, “*le anticapitalisme continue à demeurer une boussole*” (Corcuff 2001, 214).

136

Ahora bien, las diferencias entre Aron y Merleau-Ponty no solo remiten a la cuestión de la dominación capitalista, sino que también estallan en relación a las concepciones de la República. Diferencias, hay que reconocerlo, que nacen de un suelo común, que pudo suscitar el intento de entrelazar ambas perspectivas: la imbricación de la crítica a la opción revolucionaria, en cuanto punto sublime de la historia, y al centralismo político del Estado-Nación, heredero del jacobinismo, con la crítica del sujeto soberano, transparente y autoconciente. En efecto, Aron y Merleau-Ponty desconfían del modelo político francés (Rosanvallon 2007) que hermana el doble universalismo de la legitimidad estatal y del pueblo uno. Ambos critican la generalidad utópica que pretende limar la rugosidad de lo social, e intentan reponer, diremos hoy, la conflictualidad de “lo político” que se sustrae al consenso del “Uno”. No obstante, mientras Aron lo hace diluyendo la figura del pueblo en un conjunto de intereses contradictorios —inscribiéndose en el protoliberalismo del republicanismo madisoniano o subrayando la opción por “la libertad de los modernos”—, Merleau-Ponty pretende recrear una idea de pueblo capaz de soportar el conflicto y alentar las virtudes cívicas. La república aroniana es una república sin pueblo; ése

es su liberalismo. Y desde allí se diferencia del “jacobinismo enmendado” (Ibíd., 195), aún poco liberal. Existen las clases como grupos sociales diferenciados e interesados, pero jamás un pueblo político como garante de la libertad pública. Aron parte de la imagen jacobina de la división entre el estado y la sociedad (lo universal y los intereses particulares) para reclamar moderación, cuando emerge una pugna entre o al interior de cada uno de los polos, y para exigir una profundización en el camino de las enmiendas. Por el contrario, Merleau-Ponty, sin dejar de reconocer el espesor de intereses contradictorios que habitan lo social, busca ir más allá, hacia la producción de una torsión que aguijonee el modelo político francés en clave socialista y republicana. Pero no la república como universalidad sin conflicto, “única e indivisible”, como un *universel de surplomb* dirá, filosóficamente, nuestro autor. Esa república muere con la IV. Tampoco la república social como colectivo revolucionario –el grupo en fusión– al estilo sartreano. Se trata, por el contrario, de un republicanismo de raíz maquiaveliana.

En rigor: el cogollo de la discrepancia de Merleau-Ponty con el liberalismo (o con la amalgama que produce Peillon entre este y el socialismo republicano) se debe al reconocimiento de la distinción entre “lo político” y el “Estado de derecho”. Para el filósofo, a diferencia de los liberales, no es posible reducir “lo político” a la esfera jurídica. La vivencia propia de la politicidad exige una comprensión (política) del carácter contingente de los sucesos históricos y de la conflictualidad inherente a la vida social. Ninguno de estos fenómenos pueden someterse a la racionalidad pacificadora del derecho; por el contrario, solo la existencia de “lo político” permite experimentar e inteligir episodios de tal naturaleza: he aquí el suelo teórico-político del que hay que partir. La especificidad de “lo político”, en cuanto reconocimiento de la primacía de la contingencia y el conflicto, es una de las sabidurías nodales legadas por el pensamiento marxiano, que lo hacen, por un lado, filosóficamente superior al liberalismo, y, por el otro, el epicentro de una aguda indagación acerca del “ser” de “lo político”. Pues bien, esa aguda indagación va a provocar el pasaje desde el “marxismo sin ilusión” de posguerra –que creía posible combinar el contingencialismo maquiaveliano con el historicismo marxiano– hacia la crítica de la “ilusión marxista”, sustentada en una ingenuidad letal: la afirmación de un posible

conocimiento de la totalidad expresiva de la historia y la identificación empírica del sujeto social encargado de realizar tamaña tarea. Sin embargo, y en esto nos gustaría insistir, la crítica del humanismo liberal realizada desde Maquiavelo y Marx persiste y tiñe la concepción merleau-pontyana de la República.

La discusión sobre la “República” se dirime en la noción de “lo político” y en la intensidad de la politicidad acogida por las instituciones republicanas. Maquiavelo o “el momento maquiaveliano” es el barómetro crucial —como dice Abensour: *“Dis-moi quelle est ton interprétation de Machiavel et je te dirai quelle est ta conception de la politique”* (Abensour 2009, 20)— para calibrar los dos rasgos que definen el redescubrimiento de la república en la modernidad tardía y particularmente en los debates republicanos de las últimas décadas, que nacieron, como vimos, del réquiem de la promesa revolucionaria. Merleau-Ponty escribe antes de este amargo final y también escribe sin ningún apego especial por la tradición republicana francesa —en efecto: la III República, en Francia el modelo republicano por excelencia, es criticada una y otra vez a partir de la polémica con uno de sus máximos representante intelectuales: Alain (Merleau-Ponty 1976, 211)—; sin embargo, como tuvimos oportunidad de sugerir, de su lectura de Maquiavelo, de su larga discusión con Marx y el marxismo y de sus aportes coyunturales al debate de las izquierdas en Francia, emerge una noción de “lo político” que nutre al *lien* social de una específica politicidad: la politicidad de la acción à *plusieurs*. Acción que es institución, si la entendemos como “medio de vida” (Merleau-Ponty 2003), como el “medio propio de la política”, y no como un cuadro formal sin espesor. Por eso, Merleau-Ponty presta suma atención a la “acción política” de Mendès France y cuando piensa en las consecuencias institucionales de dicha acción sugiere que *“la question est de trouver des institutions qui implantent dans les mœurs cette pratique de la liberté”* (Merleau-Ponty 1960, 434). Frase bien republicana: instituciones, costumbres y libertad. Las tres viven en, y se deducen de, “lo político”, efecto de la contingencia y el conflicto, y no de derechos naturales o de reglas positivas. En consecuencia, la República puede ser el corazón de “lo político” a condición de pensar la política como relación entre los hombres, percepción y entrelazo de lo

común y no como un conjunto de leyes deducidas de la razón. Concebida de esa manera, la politicidad republicana halla su anclaje histórico-social en el socialismo, cuya virtud cívica se enraizó en la capacidad de politizar, contra el individualismo liberal, el rasgo relacional y abierto de la condición humana. En este sentido, si existe un proto-socialismo republicano en la obra de Merleau-Ponty este no nace meramente de la crítica de la ilusión marxista y de la reconciliación con el costado liberal de la modernidad (“la libertad de los modernos”), sino de una recuperación del “momento maquiaveliano”, que, por su misma politicidad desborda el horizonte liberal del conflicto social para encontrarse, a través y contra Marx, con la experiencia democrática y socialista de la modernidad.

IV. Conclusión: la diagonal entre las tradiciones y el presente democrático.

El debate contemporáneo acerca de la “politicidad” de la República parece gobernado o por la vertiente anglosajona, que busca una alternativa al liberalismo y al comunitarismo, o por las tribulaciones de la izquierda europea y latinoamericana alrededor de la ruptura con el marxismo y el descubrimiento de “lo político”. La primera variante no incumbe a este trabajo debido a la centralidad de la cuestión liberal, que tiende a desplazar la polémica por fuera de las izquierdas, eje articulador de nuestro recorrido. Además, a partir de los estudios pioneros de la llamada Escuela de Cambridge, el debate anglosajón suscitó un gran número de interpretaciones sobre las relaciones posibles, conflictivas o antagónicas, entre una república liberal y/o una república popular (Rodríguez 2012). La segunda variante, la que aquí interesa, en cambio, acaso impulsada por cierta interpretación del pensamiento de Lefort, tiende a solapar la cuestión republicana con la cuestión democrática. La crítica del totalitarismo comunista o de las dictaduras latinoamericanas ponía en primer plano la imbricación entre derechos humanos y democracia; la democracia era sinónimo de garantía de derechos. En este marco, la República, nombrada en un sentido más ético que político, quedaba o confundida con la democracia o reducida a la división de poderes, a la mera formulación del Estado de derecho. Observamos cómo en el caso francés esta apelación republicana era, en realidad, un llamado al orden, un intento por acotar el desborde

democrático. En efecto, esta corriente intelectual hizo de la República un sinónimo del régimen democrático liberal, de la administración regulada de los derechos.

Frente a este panorama, que privilegió el costado instituido de la democracia, enfatizando una y otra vez su antagonismo respecto a cualquier perspectiva revolucionaria o insurgente, surgió, como respuesta, un pensamiento de la inmanencia subversiva de la democracia, de los derechos como potencia, que tendía a arrinconar a las instituciones en el reino de la dominación y el poder disciplinador. En esta constelación la república era desechada, reducida a su costado conservador, o enlazada, a través de Maquiavelo, con el nudo del conflicto democrático. Por otra parte, la filosofía política de Lefort —que sufrió demasiados intentos de relecturas liberal-conservadoras, como las analizadas por Serge Audier— procuró distinguir “los derechos” tanto de su ropaje individual como de su consagración estatal. Los derechos no pertenecen a nadie, son, por el contrario, el espacio de una politicidad democrática que no admite su reducción a la esfera jurídico-estatal (Lefort 1990, 9-36). De esta manera, la democracia no puede ser acotada al Estado de derecho ni tampoco ser hermanada a un inmanentismo a-institucional, que desconoce el lugar simbólico de la ley en la puesta en sentido de “lo político”. Abensour, contra la interpretación liberal o socialdemócrata (Peillon) de Lefort, radicaliza este rasgo del pensamiento lefortiano, transformando el principio —indeterminado, abismal— de la “democracia salvaje” en la dimensión ontológica de la democracia; dimensión que guarda un correlato político inmediato: la democracia contra el Estado (Abensour 1997).

Lefort y Abensour reconocen en la obra de Merleau-Ponty un antecedente singular para abordar la cuestión de la “democracia en otro sentido”. ¿Por qué ambos construyen al mismo precursor? Más allá de las relaciones intelectuales explícitas, consideramos que existe una filiación que liga a los tres autores: el intento de pensar las relaciones entre república y democracia despojándose del peso de la tradición política francesa, de la gran avenida del republicanismo francés. Lo vimos en el caso de Merleau-Ponty. Por eso, para concluir iluminaremos la cifra que libera el sentido de esa pesquisa: la imbricación entre democracia y acción, la carne republicana

de “lo político”.

La acción política y su nexo con la producción institucional de un orden político encuadra la problemática crucial de la obra política del filósofo francés. La acción como inauguración de un espacio-otro, develamiento que es, al mismo tiempo, un proceso inacabado. Para Merleau-Ponty, la acción política es del mismo calibre que la percepción. Ambas suponen una revalorización del mundo de la *doxa*, de la experiencia sensible, frente a la gran arquitectura filosófica del conocimiento que extravía la vida activa o el anclaje sensible-perceptivo, corporal, de la comprensión. La acción es plural –à plusieurs– y, al mismo tiempo, se define por el conflicto. Ésa es su tragedia: acciones en pugna que reclaman una misma legitimidad. El “momento maquiaveliano” de Merleau-Ponty supone está noción de acción, o, en otras palabras, considerar la vida política en el corazón de la contingencia y el conflicto. ¿Qué decir, entonces, de la democracia? Para nuestro autor la democracia se hilvana con el tiempo abierto por las revoluciones modernas (de las “burguesas” a las “socialistas”); no es una respuesta al fracaso de las mismas sino su consecuencia. En este sentido, el paradigma de la revolución democrática debe incluir, como momento interior, todo lo tensionado que se quiera, ciertos rasgos de la filosofía marxiana. Porque la “invención democrática” no exige una ruptura total con el legado de Marx y el marxismo; más bien lo contrario. Mejor dicho: sí exige la crítica política de la metafísica humanista del proletariado, de la revolución como disolución del conflicto, pero esta no debe arrastrar al descrédito ciertos hallazgos del pensamiento marxiano; por ejemplo: el fructífero ligamen entre la postulación del conflicto de clase y la transformación social, o, en otros términos, la crítica a la naturalización del orden político. Estos descubrimientos permiten hermanar a la democracia con la revolución (o la insurgencia, al decir de Abensour), es decir, consignar lo democrático no en el horizonte de la estabilidad, sino en el horizonte de la transformación, en un espacio signado por lo inacabado, por una institucionalización siempre fallida, objeto de crítica.

Hace un momento decíamos que existía un solapamiento conservador en las relaciones entre democracia y república a partir de ciertas relecturas “contra-revolucionarias”. Sin duda que el tiempo

político de la modernidad impide una distinción entre ambas “formas políticas”:⁷ la república, emblema de la primacía de la política, de la vida activa y la participación popular, se liga con la democracia, comprendida como una continua, aunque siempre inestable y contingente, expansión de derechos. No obstante, si la república es considerada como un pedestal ético, o una justificación ideológica, para el gobierno de las élites ilustradas, la democracia será lacerada y su costado más radical —la imbricación entre derechos e igualdad— coartado. Como vimos, cierta restauración de la República, mechada con el retorno de “lo político”, camina en esa dirección. Ahora bien, el solapamiento, inevitable, puede albergar otra constelación. La democracia tensada con, y en, el horizonte del socialismo —con su herencia fructífera y maldita de revoluciones y su centro conceptual asociado al pensamiento de Marx— permite construir un puente entre el republicanismo maquiaveliano y el llamado de la insurrección y la transformación social. En Maquiavelo, la república es “lo político” mismo. La lectura merleau-pontyana enfatiza esta cuestión y así, de esta manera, traza una diagonal con la politicidad litigante de la democracia, que, en el momento del conflicto, se confunde con el socialismo.

142

En fin, la intención teórico-política de Merleau-Ponty podría plegarse a la reconsideración de la tradición perdida del socialismo republicano a condición de elucidar la república en un sentido maquiaveliano —esto es: la politicidad republicana es un efecto político de la contingencia y el conflicto— y el socialismo en una clave democrática —entrelazamiento de los derechos y la igualdad— que no implique la renuncia a la emancipación. En este trabajo hemos profundizado en estas condiciones y en su relación intrínseca, lo que obligó por un lado a polemizar con el socialismo republicano de Peillon y por el otro, a situar los puntos salientes del debate republicano vigente en el contexto intelectual francés. El resultado, perseguido desde una lectura en espejo del itinerario de Abensour, reveló el

⁷ Como era el caso hasta la irrupción de las revoluciones políticas modernas. La república asociada al gobierno moderado, sujeto a leyes (la *politeia* aristotélica) y la democracia como el régimen de la mayoría, con su peligro inherente de desborde popular. Así, la república, símbolo de prudencia y sabiduría política, y la democracia, vinculada a las pasiones y los excesos, podían ser pensadas como formas políticas antagónicas. No obstante, esta herencia conceptual de la antigüedad se altera para siempre con los problemas que suscitan el “éxito” de las revoluciones francesa, norteamericana y latinoamericanas.

entrelazamiento entre teoría política y cuestión republicana “aquí y ahora”. El pensamiento político de Merleau-Ponty se sostiene en esa diagonal entre el “momento político” (“momento maquiaveliano”) y el socialismo, que ensancha el sendero democrático (y republicano) de la modernidad.

V. Bibliografía.

Abensour, Miguel. (1997). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.

----- . (2008). *Lettre d'un "revoltiste" à Marcel Gauchet converti à la politique normale*. París: Sens & Tonka.

----- . (2009). *Pour une philosophie politique critique*. París: Sens & Tonka.

Aron, Raymond. (2005). *Penser la liberté, penser la démocratie*. París: Gallimard.

Audier, Serge. (2009). *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*. París: La Découverte.

----- . (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. París: Vrin.

Barbaras, Renaud. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.

Brehier, Emeric. (2001). Les cahiers de la république, le courrier de la république: survivance d'une épopée et gestación d'un mythe. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 63-4.

Corcuff, Philippe. (2001/2). Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique. *Les études philosophiques*, 57.

Kesler, Jean. (2001). Le parti PMF: du parti radical au PSA. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 63-64.

Lefort, Claude. (1972). *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. París: Gallimard.

----- . (1986). *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*. París: Seuil.

----- . (1988). *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- . (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva visión.

Melançon, Jérôme. (2008). *Merleau-Ponty et la politique: aux marges de la philosophie*. Tesis de doctorado, Diderot (París 7).

Merleau-Ponty, Maurice. (1955). *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.

----- (1960). *Signes*. París: Gallimard.

----- (1977). *Sentido y sin sentido*. Barcelona: Península.

----- (1980). *Humanisme et terreur*. París: Gallimard.

----- (1997). *Parcours. 1935-1951*. París: Verdier.

----- (2001). *Parcours. 1951-1961*. París: Verdier.

----- (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique, Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*. París: Belin.

Nicolet, Claude. (1994). *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. París: Gallimard.

Palti, Elías. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Peillon, Vincent. (1994). *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. París: Grasset.

----- (2003). *Pierre Leroux et le socialisme Républicain*. Bordeaux: Le bord de l'eau.

Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rinesi, Eduardo. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rodríguez, Gabriela. (2012). *La república entre el liberalismo y el populismo. Relectura y actualidad de 'Republicanism' de Philip Pettit. Terceras jornadas de debates actuales de la Teoría Política*, Universidad de Buenos Aires.

Rosanvallon, Pierre. (2007). *El modelo político francés. La sociedad civil contra*

el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días. Buenos Aires: Siglo XXI.

Roussel, Éric. (2007). *Pierre Mendès France*. París: Gallimard.

Saint-Aubert, Emmanuel. (2004). *Du lien des être aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. París: Vrin.

Spitz, Jean-Fabien. (2005). *Le moment républicain en France*. París: Gallimard.

Rousseau y el liberalismo. Sobre un posible discurso para el conocimiento y la transformación del hombre.



Rousseau and Liberalism. About a Possible Discourse for the Knowledge and the Transformation of Man.

PABLO MARTÍN MÉNDEZ

Universidad Nacional de Lanús,

Comisión de Investigaciones Científicas (Argentina)

--

pablomartinmendez@hotmail.com

RESUMEN De los escritos de Jean-Jacques Rousseau parecería seguirse un lineamiento discursivo sumamente específico, un lineamiento que se dirigiría hacia los hombres para suscitar la intervención y la modificación de su interioridad misma. Pero ello no está prefijado en las obras que llevan el nombre de Rousseau, ni permanece resuelto y como a la espera de una interpretación lo suficientemente atenta, sino que más bien emerge de ciertas “regularidades” y “exclusiones” de enunciados. Retomando la metodología de Michel Foucault, el siguiente artículo precisará entonces las regularidades y las exclusiones que constituyen a un posible discurso rousseauiano. Se advertirá en principio que ese discurso habla sobre la necesidad de gestionar el “conflicto de voluntades” interior a cada sujeto; se observará además que la gestión de voluntades solicita el despliegue de toda una “economía política”; y se señalará finalmente que las acciones gubernamentales propuestas parten de un criterio irrevocable, a saber: el criterio que sólo puede adquirirse mediante el conocimiento del hombre libre y verdadero. Ahora bien: no basta con precisar las regularidades entre los enunciados; en todo caso, también es necesario considerar las exclusiones de las cuales dependen dichas regularidades. Según este artículo, hay un discurso rousseauiano cuyo

147

margen de posibilidad implica la exclusión de los enunciados emitidos por el liberalismo de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

PALABRAS CLAVES Regularidades y exclusiones, Liberalismo, Sociedad civil, Conflicto de intereses, Economía política, Conocimiento del hombre.

--

ABSTRACT From the writings of Jean-Jacques Rousseau, a very specific discursive concatenation seems to follow, a link that would point to provoke the intervention and the modification of man's interiority. But this is not made explicit in the works of Rousseau, it is neither solved nor pending for a sufficiently careful interpretation, but rather emerges from certain "regularities" and "exclusions" of statements. Returning to the methodology of Michel Foucault, in the following article, we shall specify the regularities and exclusions that constitute a possible rousseauian discourse. It will be noted in principle this discourse talks about the need to manage the "conflict of wills" inside each subject. It will be observed besides that the management of wills requests the unfolding of the whole "political economy". And it will be indicated finally that the governmental actions depart from an "irrevocable criterion", namely: the criterion that can only be acquired by means of the knowledge of free and real man. Now, it is not enough clarify the regularities between statements; in any case, it is also necessary to consider the exclusion of which these regularities depend. According to this article, there is a rousseauian discourse whose possibility's margin implies the exclusion of statements issued by liberalism of the late eighteenth and early nineteenth century.

KEYWORDS Regularities and exclusions, Liberalism, Civil society, Conflict of interests, Political economy, Knowledge of the man.



RECIBIDO 14/04/2014

APROBADO 24/10/2014



El fracaso de las grandes teorías políticas en nuestros días debe desembocar no en una manera no política de pensar, sino en una investigación dedicada a lo que fue nuestra manera política de pensar a lo largo de este siglo.

Michel Foucault, "La tecnología política de los individuos".

I. Introducción.

Este artículo trata sobre un problema presente en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau; aunque para ello, se ubica de alguna manera en los márgenes del mismo. Primero y ante todo, porque en lugar de realizar un recorrido exhaustivo de su obra, sus libros o su figura, reconstruye más bien una posible concatenación de enunciados estrechos y singulares, pequeñas unidades de discurso que aparecen ciertamente en aquella obra y que sin embargo son susceptibles de asumir otra suerte de ordenamiento. Pero además, se ubica en los márgenes porque, para precisar el modo de concatenación u ordenamiento entre unos enunciados singulares, hay que considerar cuanto queda excluido de la concatenación propiamente dicha. Así pues, ¿cuáles serían las conexiones o las concatenaciones, y cuáles las exclusiones consideradas a lo largo de este artículo?

149

El siglo XVIII presencia la emergencia y la gradual formulación de dos lineamientos discursivos no sólo heterogéneos, sino también sumamente amplios, tanto que llegarían a afectar al pensamiento político y económico de todo el siglo XIX y de una gran parte del siglo XX. El primer lineamiento estaría definido efectivamente desde los escritos y trabajos de Rousseau, mientras que el otro encontraría sus más importantes manifestaciones en un conjunto de tratados liberales —más específicamente, y tal como se verá aquí, en los tratados de Adam Smith y de Adam Ferguson. Al menos en principio, bien podría argumentarse que la heterogeneidad de ambos lineamientos remite hacia el persistente y enigmático dilema entre la igualdad y la desigualdad; lo cual, ciertamente, daría lugar a la pronta afirmación de que la filosofía de Rousseau jamás tolerará la extensa concatenación de enunciados emitidos desde el liberalismo y viceversa. Sea como fuere, quizá resulte preferible que las diferencias más claras y tajantes

aparezcan sobre el final, y no sobre el principio, de un recorrido dedicado a abordar los alcances y las repercusiones de los lineamientos discursivos puestos en juego.¹

II. El discurso y sus condiciones.

Para evitar confusiones o malentendidos, conviene dejar en claro el “método” y el “objetivo” de nuestro trabajo. Hablamos aquí de lineamientos discursivos, y lo hacemos considerando no sólo el método arqueológico, sino también la genealogía propuesta por Michel Foucault. Ahora bien, ¿qué podría indicarnos o sugerirnos un método semejante? Según los términos de Foucault, que es necesario abandonar momentáneamente las nociones y las categorías correspondientes a la historia tradicional de las ideas, “donde, de común acuerdo, se busca el punto de la creación, la unidad de la obra, la marca de la originalidad individual y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas” (Foucault 2008a, 54). El método elegido nos exime entonces de recurrir a unidades tales como la obra, la vida o la figura del autor, más la inabarcable serie de interpretaciones sobre su pensamiento; dicho de otra manera, tiende a apartarnos de cuanta “continuidad” planteen los términos mismos de obra, autor y tradición intelectual o filosófica:

Se trata de arrancarlos a su casi evidencia, de liberar los problemas que plantean, de reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones (sobre su estructura,

¹ Nosotros sostenemos que el discurso rousseauiano y el liberalismo se extienden durante casi dos siglos, es decir, de finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. La acotación cronológica tiene una razón precisa: en efecto: a mediados del siglo XX emergerá y ganará predominancia otro lineamiento discursivo. El lineamiento en cuestión recibe el nombre de “neoliberalismo” y se coloca justamente en contra de sus predecesores. No hace falta aclarar que la consideración del neoliberalismo excede el marco del presente artículo; asimismo, cabe recordar que el discurso rousseauiano y el viejo pensamiento liberal permanecen aún vigentes. De hecho, la motivación subyacente de todo nuestro trabajo consiste en señalar esa vigencia, sobre todo para el caso de Rousseau y las posibilidades abiertas por el discurso rousseauiano.

Hemos abordado algunas de las diferencias más importantes entre los tres lineamientos discursivos mencionados en “Rousseau, el liberalismo y el neoliberalismo: tres modos específicos de interrogar y de conocer al hombre” en *Actas de las VII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, noviembre 2013. Sobre las diferencias entre el liberalismo y el neoliberalismo, véase también: Pablo Martín Méndez. (2014). Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes. *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, 7 (13): 145-72.

su coherencia, su sistematicidad, sus transformaciones), sino que plantean por sí solos todo un puñado de cuestiones [...]. Se trata de reconocer que quizá no sean, al fin y al cabo, lo que se creía a primera vista (Foucault 2008b, 39).

Evidentemente, la propuesta no consiste en destituir las unidades y en celebrar luego la pura discontinuidad; muy por el contrario, el método deja de lado la obra, los libros, e incluso la figura del autor, para que emerjan unos enunciados singulares. Este material de trabajo permitirá la gradual construcción de otra clase de unidades: "al liberar los enunciados de todos los agrupamientos que se dan por unidades naturales inmediatas y universales, nos damos la posibilidad de describir, [...] por un conjunto de decisiones dominadas, otras unidades" (Ibíd., 43). La posibilidad está dada cuando los cortes o las separaciones entre los enunciados ya no dependen de ninguna categoría perteneciente a la historia de las ideas; o más sencillamente, cuando las unidades alternativas se construyen mediante un nuevo modo de corte y de agrupamiento. Todo lo cual puede resumirse en pocas y esquemáticas palabras: primero hay que tomar los enunciados en su estrechez y en su singularidad; después establecer las eventuales correlaciones que cada enunciado mantendría con otros enunciados también singulares; y finalmente observar el modo en que los enunciados correlativos excluyen otras formas de enunciación.

Tenemos aquí tres pasos casi simultáneos; tres procedimientos que servirán para establecer las regularidades y las exclusiones de un discurso posible. Como señala Foucault, "lo importante es que no se considere un acontecimiento [o un enunciado singular] sin definir la serie de la que forma parte, sin especificar el tipo de análisis del que depende, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia (Foucault 2008a, 55). El presente estudio hará lo propio con el discurso rousseauiano —entiéndase bien: con el discurso, y no con la obra, los libros o el autor llamado Rousseau. En primer lugar, se suspenderán las unidades dadas para favorecer la emergencia de unos enunciados estrechos y singulares; en segundo lugar, se intentará establecer ciertas correlaciones o ciertas unidades posibles entre esos enunciados emergentes; y por último, se buscará precisar el modo en que la correlación de los enunciados excluye

otras formas de enunciación. Son formas siempre latentes, unidades que permanecen en los límites del discurso y que, a pesar de todo, no ingresan en él. De ahí que nuestros estudios consideren a la par el discurso liberal de fines del siglo XVIII; mas no el discurso en su totalidad, ni tampoco cualquier tipo de enunciados singulares, sino únicamente aquellos que excluiría el discurso rousseauiano. Sólo de esa manera se podrán entrever los intersticios, las desviaciones y las reparticiones que hacen a la regularidad del discurso en cuestión.

Cabe tener en cuenta algo más, y es que el método de Foucault jamás procura la restitución de una trama discursiva supuestamente oculta o secreta, una trama que, como tal, animaría desde el interior a todos los discursos concretos y manifiestos. El motivo por el cual se escogen ciertos enunciados antes que otros no está dado de antemano, nada tiene que ver con la búsqueda de la esencia interior al discurso o con la revelación de sus fuerzas más íntimas –cuan si todo ello estuviese siempre ahí, bien adentro y en el fondo, y sin embargo permaneciese aún ignorado. Hay que dirigirse más bien hacia la exterioridad del discurso: “no ir hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; en todo caso, a partir de discurso propiamente dicho, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites” (Ibíd., 53). Esta es una parte inherente al método arqueológico, el punto donde la observación sobre las exclusiones y las regularidades discursivas deviene en el examen sobre las condiciones de aparición, de crecimiento y de variación de los discursos mismos.

Para el presente caso, o para el estudio de un posible discurso rousseauiano, resultará necesario examinar las prácticas de gobierno que emergieron durante el siglo XVIII y que lograron extenderse hasta la primera mitad del siglo XX. Hablamos ahora y continuaremos hablando en su momento de prácticas gubernamentales, aunque sería más lícito y más preciso que nuestros estudios utilicen el término de “gubernamentalidad”. Con ello quedaría bien claro que estamos pensando en una serie de prácticas cuyo objetivo pasa por la dirección y la eventual transformación de los hombres, y cuyo campo de aplicación abarca tanto al gobierno de los otros

como al gobierno de sí mismo:

la noción de gubernamentalidad incluye el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad establecen unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos de gobierno. Y esto se basa por tanto sobre la libertad, sobre la relación de uno mismo a sí mismo y sobre la relación al otro (Foucault 1999, 414).

El gobierno de los otros y el gobierno de sí mismo: he aquí el doble dilema establecido entre Rousseau y el pensamiento liberal; he aquí también la aparición de propuestas y de lineamientos discursivos que contemplarán principios y resultados distintos.

Entonces, ¿cómo gobernar a los otros? Desde el siglo XVIII, la cuestión girará en torno a los límites y los posibles excesos de las acciones gubernamentales; más precisamente, consistirá en establecer los criterios para no gobernar demasiado: “las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino el exceso de gobierno. Y la racionalidad de la práctica gubernamental se medirá en relación con tal exceso o con la delimitación de todo lo que sería excesivo para el gobierno” (Foucault 2008c, 29). Aquello que irá desarrollándose es una suerte de “economía política”, toda una práctica meditada y calculada que delimitará el campo de intervención del gobierno, que gestionará al interior de ese campo ciertos recursos o insumos, y que procurará obtener los correspondientes productos económicos y políticos. Pues bien, el discurso rousseauiano se inscribe justamente en una economía semejante: “la economía política –y estas son, por otra parte, las palabras que utiliza Rousseau en su artículo “*Économie politique*” de la *Encyclopédie*– es la reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en la sociedad” (Ibíd., 30). La nueva economía política –o, si se quiere, el modo de gobernar a los otros que surge durante el siglo XVIII– funcionará al final de cuentas como la primera condición de aparición y de variación del discurso rousseauiano. Ahora habría que adelantar algo acerca de la condición restante, la que permanece articulada con la primera pero que remite el examen hacia los modos de

gobierno de sí mismo.

Foucault sostiene que la cultura grecorromana estuvo atravesada por el desarrollo y el despliegue de toda una “inquietud de sí” —es decir, por la práctica que cada hombre utilizaba para gobernarse a sí mismo y para constituirse como sujeto moral. Precisamente de esa inquietud se desprende el célebre precepto delfico según el cual cada hombre debía también “conocerse a sí mismo”: “el deber de conocerse a sí mismo se asoció siempre al principio de tener que preocuparse de sí, siendo esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima delfica se pusiera en práctica” (Foucault 2008d, 51). Sin embargo, las sociedades modernas no sólo trastocarían la relación entre ambos preceptos, sino que además la invertirían hasta el punto tal de convertir al conocimiento de sí en el más privilegiado y formidable instrumento de gobierno: “En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental” (Ibíd., 55).

154

Así las cosas, y después de tantas aclaraciones sobre la metodología que adoptarán nuestros estudios, nos encontramos ya en condiciones de enunciar el “objetivo” de los mismos. El objetivo es bastante modesto aunque trabajoso, y quizá por eso sólo pueda cumplimentarse hacia el final de todo el recorrido aquí propuesto. Se trata de precisar el hecho de que el discurso rousseauiano elabora un conocimiento específico sobre el hombre: “El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos me parece ser el del hombre y me atrevo a decir que la sola inscripción del Templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los grandes libros de los moralistas” (Rousseau 2008, 58). Se trata de mostrar también que desde allí, desde el conocimiento de sí, el discurso rousseauiano abre la posibilidad que justamente cierra el liberalismo, a saber: la transformación del hombre y de las relaciones entre los hombres.

III. La problematización de la sociedad civil como punto de partida.

No cabe duda de que sería sumamente difícil abordar las exclusiones y las regularidades discursivas sin la aceptación de un cierto punto de corte, una región de análisis que se considerará tan sólo como provisional y que

el estudio irá reorganizando durante la marcha (Foucault 2008b, 44). Nosotros sostendremos que el discurso rousseauiano oscila de hecho entre dos regiones; en efecto, primero señala el modo en que el hombre se constituye como esclavo de sí mismo, luego advierte que la esclavización propia redundaría en esclavización ajena, y finalmente encuentra que las esclavizaciones propias y ajenas configuran una realidad social ineludible. Algunas veces esta realidad asumirá el nombre de "dependencia universal", mientras que algunas otras el de "sociedad civil". El estudio que proponemos comienza por la problematización de la sociedad civil, y no directamente por el conocimiento del hombre. Nuestra elección tiene una explicación sencilla: así se advierten con más precisión las regularidades y las exclusiones que constituirán a un posible discurso rousseauiano.

Al menos en principio, la dependencia está fundada en la desigualdad y sin embargo es igual para todos; como realidad general, no reconoce diferencias de rango, de fortuna o de talentos: "ahora vemos al hombre atado [...] por una cantidad de nuevas necesidades a la naturaleza entera y, sobre todo, a sus semejantes, de quienes llega a ser de alguna manera esclavo, aun cuando llegue a ser su amo; rico, necesita sus servicios; pobre, necesita su ayuda, y la medianía no le pone en condiciones de prescindir de ellos" (Rousseau 2008, 112). Advirtamos las concatenaciones y las regularidades que se podrían seguir de una problematización tal:

— Nadie permanece exento ante la dependencia universal; nadie queda afuera de una realidad cuya fuerza alcanza y canaliza a toda posible relación humana.

Esto es lo primero que debería considerarse. Aunque la afirmación deja entrever la exclusión de cierta idea, de cierta premisa, o de cierto modo de concebir la historia conforme al cual existiría en el comienzo una relación humana pura y primigenia, y luego una relación de dependencia que recae sobre aquella y la aleja de su propia identidad.

— La dependencia universal no viene después de las relaciones humanas, ni aparece como una fuerza extraña a las mismas.

Esto es lo segundo que se tendrá en cuenta. Pero de admitir semejante punto, pasaría a aceptarse además que resulta infructuoso buscar o suponer

una relación previa a toda dependencia.

— No existe vínculo humano que permanezca ajeno a la dependencia; no hay alguna suerte de diferencia ontológica entre una cosa y la otra, entre el vínculo y la dependencia.

Quizá esto sea lo último que se deba agregar. Mas puede también que lo ya señalado nos lleve hacia la afirmación de que los vínculos humanos carecen de una naturaleza propia: “en el escaso cuidado que ha puesto la naturaleza en acercar a los hombres por necesidades mutuas y en facilitarles el uso de la palabra, se ve [...] cuán poco ha preparado su sociabilidad y cuán poco ha contribuido en todo lo que los hombres han hecho para establecer esos lazos” (Ibíd., 89). Debido a que los poderes y los impulsos naturales intervienen poco o nada en los procesos de sociabilidad, se vuelve imposible suponer la existencia de vínculos primarios y de dependencias secundarias. Las relaciones humanas conllevan siempre un grado de dependencia mutua, mientras que las dependencias mutuas devienen reales mediante el establecimiento de la más mínima relación humana: ambas cosas se concebirán entonces como las dos caras de una realidad análoga, un hecho que adquiere peso y extensión mucho más por obra y fuerza del azar que por las leyes o las razones de naturaleza. No en otro lugar, sino precisamente aquí, nosotros apreciamos las incipientes diferencias entre el discurso rousseauiano y el liberalismo de fines del siglo XVIII.

Ni hace falta decir que el liberalismo contiene una cantidad innumerable de enunciados estrechos y singulares; tampoco se necesita añadir que los enunciados en cuestión dibujan unidades dispersas y variables, tanto como para suscitar a su vez la adopción de posturas no siempre concordantes. Todo ello resulta muy cierto, así como también lo es que las dispersiones compartirán una misma región de posibilidades estratégicas. ¿Qué se sostendría o qué se supondría al interior de esa región? En principio, que las interacciones y las relaciones humanas surgen de manera natural y espontánea, y que la denominada sociedad civil —en la medida que se encuentre efectivamente configurada por el extenso tejido de interacciones y de relaciones humanas— tiene que concebirse a la larga como una realidad naturalmente dada. Ya nos detendremos en este supuesto; por el momento, conviene avanzar con extrema sutileza, pues todo

indica que la diferencia entre el discurso rousseauiano y el liberalismo se trazaría únicamente en las fronteras de cada concepción enunciada.

Aquí y allá, en varios momentos de su obra, Rousseau parece hablar de una tendencia espiritual muy específica. Se trata de la particular inclinación humana que señalan asimismo algunos textos liberales, sobre todo aquellos que fueran redactados durante el siglo XVIII. Nos estamos refiriendo al sentimiento de "simpatía": "[la] fusión simpática de intereses [...] permite sistematizar todas las ideas extendidas en el siglo XVIII sobre la piedad y la compasión como fundamento de la sociabilidad. La teoría de la simpatía retoma, racionalizándola, la teoría de la identidad de naturaleza como base de la sociabilidad (tesis por otra parte retomada de Aristóteles)" (Rosanvallon 2006, 43-44). Sentimientos tales como la piedad y la compasión no implicarían sólo una mera atención dirigida hacia el otro, sino también un interés en la suerte del otro, una inclinación que equilibra la fuerza y la prevalencia de cualquier preocupación centrada en la suerte de sí mismo.

El liberalismo sostendrá entonces que los hombres poseen dos intereses distintos aunque no necesariamente excluyentes; de ambos intereses, o más bien de su equilibrio y armonización, dependería el establecimiento y la permanencia del orden humano entero. Adam Smith aclara la cuestión mediante sencillas palabras: "sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; solo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección" (Smith 1997, 76). De modo bastante similar, y retomando las observaciones y supuestos correspondientes, Adam Ferguson señalará por su parte que los sentimientos y las pasiones humanas no se reducen nunca al egoísmo o la preocupación en la propia suerte:

Las aptitudes de los hombres, y en consecuencia, sus ocupaciones, se dividen corrientemente en dos clases principales: la egoísta y la social. Una se complace en la soledad, y si hace relación a la humanidad, esta es de emulación, competencia y enemistad. La otra nos inclina a vivir con nuestros semejantes, y hacerles bien, tiende a

reunir a los miembros de la sociedad (Ferguson 1974, 64)

De ahí que la denominada sociedad civil surja del equilibrio y la armonización entre el egoísmo y las inclinaciones sociales; de ahí también que los enunciados de Smith y Ferguson remitan mucho más hacia un juego espontáneo de sentimientos y de pasiones que hacia las convenciones o los acuerdos premeditados:

Para Ferguson, la sociedad civil no ha sido fundada por un intercambio jurídico entre individuos, ni es idéntica a las instituciones políticas que resultaron de ese acuerdo, sino que es el fruto del "juego espontáneo de las pasiones". Como hiciera Smith en su momento, Ferguson divide las pasiones en dos tipos: sociales o asociales. [...] la sociedad civil aparece cuando estos dos tipos de pasiones encuentran una "síntesis espontánea" (Castro-Gómez 2010, 157).

La pregunta resulta inevitable y de seguro viene decantándose desde los lineamientos expuestos más arriba: ¿no es acaso la armonía de intereses, o la concordancia de los sentimientos y las pasiones, el objetivo fundamental que persigue la formulación del siempre célebre *Contrato social*?, ¿y no se dice aquí que el vínculo o el lazo social mismo depende en última instancia de aquello que los diferentes intereses tienen de común? A simple vista, el discurso rousseauiano quedaría posicionado bajo la constelación de semejantes preguntas: "si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de esos mismos intereses lo ha vuelto posible. Lo que forma el vínculo social es lo que hay de común entre estos diferentes intereses; y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses acordaran, ninguna sociedad podría existir" (Rousseau 2005, 67). Pero una vez más, convendrá avanzar con extremo cuidado y detenimiento, y ello por un conjunto de razones perfectamente complementarias: en primer lugar, porque lo que habría de "común" entre los diferentes intereses no parece desprenderse de los simples sentimientos simpáticos; en segundo lugar, porque lo común implicaría una posible "generalidad" y no una supuesta e incontestable armonía de intereses; y en tercer lugar, porque si se trata de una generalidad "posible" y no naturalmente dada, se trataría asimismo de una realidad cuya existencia demanda el despliegue y la injerencia de cierta acción o

mecanismo artificial.

IV. La voluntad y el conflicto de las voluntades.

Retomemos los enunciados y las concatenaciones de enunciados que hacen a un posible discurso rousseauiano. ¿Qué ocurre, qué se observaría allí? Y bien, ocurre que el corazón del hombre civilizado contiene intereses diferentes y también contrapuestos; intereses que conforman voluntades mutuamente excluyentes: “hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo tiene en cuenta el interés común; la otra mira el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares” (Rousseau 2005, 71). Al igual que en los supuestos del liberalismo, tenemos en este caso dos intereses distintos que influyen sobre las conductas y las voluntades de cada hombre; aunque a diferencia del liberalismo, advertimos pronto que uno de tales intereses no se dirige tanto hacia los otros como a ese punto común que permanece ubicado por encima de cualquier particularidad e incluso de cualquier otro concreto.

El discurso rousseauiano señala que cada hombre se preocupa en su propia suerte, que direcciona sus fuerzas y sus energías tras la satisfacción de unos asuntos particulares, y que no obstante ello siente y manifiesta un simultáneo interés por las cuestiones que atañen a todos. Ambos intereses, el interés propio y el interés común, suscitan dos modos de pensarse y de afirmarse a sí mismo. En efecto, toda vez que los hombres consideren sus propios intereses se afirmarán como los sujetos de un querer particular; de manera alterna, cuando esos mismos hombres atiendan las cuestiones que atañen al cuerpo social entero, el cuerpo cuya complejidad no alcanza a identificarse nunca con los intereses de los individuos o de los grupos particulares de individuos, se afirmarán en cambio como los sujetos de un querer general. Rousseau indicaba la existencia de una “voluntad particular” y de una “voluntad general”; siguiendo las diagonales y los entramados del discurso, nosotros consideraremos enseguida la posibilidad de que las voluntades aludidas sean precisamente el principio y la fuerza constituyente de dos dimensiones subjetivas no sólo distintas, sino además conflictivas:

Estas dicotomías acosan el pensamiento de Rousseau a medida que avanza en su camino y proponen [...] un “conflicto de subjetividades”;

si no, acaso, los dilemas de un sujeto desgarrado entre dos modos de subjetivación, un “conflicto de pasiones” al interior de un mismo corazón o sentimiento humano (como él lo llamará), capaz de profesar amores diversos entre sí (Funes 2003, 16).

Dos pasiones, y además dos modos conflictivos de subjetivación, atraviesan y desgarran la interioridad de los hombres; dos voluntades, y eventualmente dos dimensiones vitales distintas, emergen o llegarían a emerger de aquel desgarro.

Desde ahora y en adelante, convendrá considerar siempre las exclusiones y las regularidades discursivas. En lugar de una síntesis espontánea de intereses, Rousseau observa más bien el largo y constante conflicto que atraviesa el interior de los hombres: “cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o no conforme a la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular le puede hablar de modo muy diferente que el interés común” (Rousseau 2005, 61). Puesto que existe un conflicto de tal índole, o que los intereses y las manifestaciones de intereses no conviven ni se armonizan pacíficamente, nada permitirá suponer entonces que la voluntad general logre constituirse e incluso explicitarse de manera necesaria: “sólo hablaremos de política si podemos hablar de la posibilidad de un pensamiento sobre lo común, que se piensa, se pone y se afirma a sí mismo bajo la forma de un querer, y por ello sólo frente a la posibilidad de constitución de un sujeto a partir de ese querer” (Funes 2003, 12).

Para que la política surja y se establezca efectivamente, resultaría indispensable que los hombres sientan primero una preocupación por las cuestiones comunes y que luego la manifiesten como un querer o una voluntad; en otras palabras, habría que orientar la interioridad, la sentimientos y el corazón todo hacia la conformación definitiva de una subjetividad política: “La voluntad general es el nombre de la subjetividad política, o el concepto de la política pensada como subjetividad” (Ibíd., 13). Aceptaremos en adelante que la política no surge inmediatamente, sino que más bien solicita una constitución subjetiva específica, un modo de pensarse y de afirmarse de acuerdo al querer o la voluntad general.

Ahora bien, ¿cómo es posible que los hombres orienten sus

motivaciones interiores en favor de aquella subjetividad política?, ¿cómo lograr que la afirmación de sí mismo considere las cuestiones comunes y que además las manifieste constantemente en la forma de una voluntad general? Rousseau observará que la voluntad general siempre corre el riesgo de quedar a mitad de camino: "Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas y de diferente especie, cada una de las cuales posee sus intereses y sus máximas. [...] Son estas asociaciones, tácitas o formales, las que tan variadamente modifican las apariencias de la voluntad pública mediante la influencia de la suya propia" (Rousseau 2003, 35-36). Si la voluntad general queda a mitad de camino, o si sufre en todo momento la amenazante influencia de la voluntad particular, es justamente por la debilidad de sus fuerzas subjetivas: "Debemos [...] caracterizar el problema que Rousseau propone cuando define la especificidad de lo político. Éste podría provisoriamente caracterizarse como el de la 'escasez' o la precariedad subjetiva de lo político" (Funes 2003, 14). A nosotros nos corresponderá observar que la escasez o la precariedad subjetiva demandan una constante y extensa intervención en la interioridad de los hombres mismos.

Hay que intervenir y transformar a los hombres existentes, los hombres cuya subjetividad se encuentra todavía irresuelta: "Quien osa emprender la tarea de instituir un pueblo tiene que sentirse en estado de cambiar [...] la naturaleza humana, de transformar cada individuo [...] en parte de un todo mayor, del cual recibe, en cierto modo, su vida y su ser" (Rousseau 2005, 85). Así se alcanzará lo que nunca fue necesario; así las intervenciones y las transformaciones permitirán que cada hombre oriente su interioridad en favor de la subjetividad política. ¿Pero quién osaría emprender la tarea en cuestión?, o mejor dicho: ¿a través de qué aparatos o mecanismos se pondrían en marcha las intervenciones y las eventuales transformaciones de los hombres? Rousseau sostiene que la ardua e inmensa tarea recae sobre el gobierno: "a la larga, los pueblos son como los hacen los gobiernos. Sus miembros pueden ser guerreros, ciudadanos u hombres cuando el gobierno lo quiera, o bien populacho y canalla cuando le plazca [...]. Formad pues hombres si queréis mandar a hombres y si pretendéis que las leyes sean obedecidas, haced leyes que puedan ser amadas" (Rousseau 2003, 42). El gobierno asume un papel formador y transformador, una función que se

ejecuta ciertamente de diferentes maneras —como menciona Rousseau, las acciones gubernamentales pueden formar hombres o bien esclavos y canallas. Se trata de una acción gubernamental que gestiona ciertos recursos y que a partir allí obtiene determinados productos. Es, al fin y al cabo, una “economía política”.

V. La economía y el gobierno.

A estas alturas, parecería sencillo advertir que el gobierno interviene en la interioridad humana para gestionar recursos netamente subjetivos: “el mayor recurso de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos” (Rousseau 2003, 43). Pues bien, ahora hace falta agregar que las intervenciones y las gestiones gubernamentales, o los movimientos mismos de toda economía política, deben encaminarse siempre hacia la producción de virtud: “¿queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud [es] la conformidad de la voluntad particular a la general, da igual decir solamente: haced que reine la virtud” (Ibíd., 42). La gestión de recursos subjetivos y la producción de virtud: tenemos aquí los dos puntos entre los cuales se mueve la economía política; las variables estratégicas que conducirán hacia el cumplimiento de la voluntad general.

Dado que los recursos subjetivos resultan en principio escasos, no quedará otra opción más que incrementarlos y afirmarlos; y dado que las incrementaciones subjetivas se apoyan en la interioridad de los hombres, habrá que emprender entonces un continuo y paciente trabajo sobre los sentimientos y las pasiones: “No basta con decir a los ciudadanos: sed buenos; hay que enseñarles a serlo [...]. El amor a la patria es el medio más eficaz, porque [...] el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general” (Ibíd., 45). El amor a la patria garantiza la incrementación y el reforzamiento de la subjetividad política, ¿pero a través de qué mecanismo concreto se logrará suscitar un amor semejante? Según observábamos recién, las meras solicitudes de bondad deben sustituirse por la enseñanza, pues sólo la enseñanza permite que los ciudadanos sean efectivamente buenos. De manera tal que la educación aparece enseguida como el principal instrumento de transformación y de

producción; o más precisamente, como el mecanismo mediante el cual la economía política suscita y fomenta el amor a la patria. Entre los recursos y los productos, entre las subjetividades y la virtud, se despliega una economía gubernamental sumamente específica. El objetivo de esa economía pasará por incrementar la subjetividad política y por reducir simultáneamente los efectos de toda subjetividad egoísta: “Es así que como el gobierno atento y bien intencionado, que vele sin pausa por [...] recordar al pueblo el amor a la patria y las buenas costumbres, [...] mantiene dentro de estrechos límites el interés personal que aísla de tal modo a los particulares que el Estado se debilita ante su potencia y nada puede esperar de la buena voluntad de aquellos” (Ibíd., 52-53).

Durante el siglo XVIII, y también más allá, surgiría y se proyectaría otra suerte de economía política. La economía en cuestión será igualmente específica, gestionará asimismo los diferentes intereses humanos, pero mantendrá no obstante sus innegables diferencias con respecto a los preceptos gubernamentales considerados hasta aquí. De hecho, su propia emergencia implica una suerte de inversión entre lo existente y lo posible; en efecto, ya no se parte desde lo existente para alcanzar algo posible, sino al revés: se parte de esto último para alcanzar una sola y única cosa existente. Como sostenía Foucault, “es la naturalidad de las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen. [...] se trata de la naturalidad de algo que, en el fondo, no tenía existencia y que, si no nombrado, sí comienza al menos a ser pensado y analizado: la naturalidad de la sociedad” (Foucault 2006, 400). Resuenan nuevamente las observaciones y los supuestos elaborados por el liberalismo; aunque esta vez, como todo un criterio de acción gubernamental.

Cada gobierno podrá considerar o bien ignorar los fenómenos espontáneos de las relaciones humanas; cada cual decidirá respetar o bien desafiar la serie de mecanismos naturales allí subyacentes. Ahora bien, hágase lo que se haga, no habrá posibilidad alguna alterar la inexorable marcha de tales mecanismos: “Pueden ser contrariados, enturbiados, oscurecidos, pero de todas formas no podrán evitarse, nunca habrá posibilidad de suspenderlos total y definitivamente. De un modo u otro

reaparecerán en la práctica gubernamental” (Foucault 2008c, 32-33). De donde se sigue la necesidad de contenerse o más bien autolimitarse frente a los fenómenos y los mecanismos naturales; dicho de otra manera, y aquí reside la mayor y más sobrevaluada divisa introducida por el liberalismo, los gobiernos tendrán que “dejar hacer” y “dejar pasar”.

Así sortearían de antemano las intervenciones no sólo desmedidas, sino también espurias: “El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios” (Foucault 2006, 70). Si los argumentos no alcanzan, o si el gobierno continúa resistiendo la adopción de aquel principio que el liberalismo denomina simplemente como *laissez-faire*, bastará esperar entonces el ineludible verdecito de la realidad. Sólo ella obligará a ver lo que el gobierno no querría ver, esto es: que la efectiva satisfacción del interés común se apoya en las leyes de la realidad misma.

164

Diríase que el pensamiento liberal asume a la larga otro derrotero: ante todo, porque supone que los vínculos sociales prescinden en última instancia de cualquier sentimiento simpático; y más fundamentalmente, porque a partir de allí construye e implementa una novedosa economía de intereses. La *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith anticipaba la pauta:

aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo (Smith 1997, 185).²

De modo similar, Ferguson señalaba la posibilidad de que las

² Véanse además las consideraciones de Pierre Rosanvallon: “El conjunto de la *Teoría de los sentimientos morales* está marcado por una suerte de continua reserva, legible en muchos indicios [...]. Para Smith, aunque no haya benevolencia recíproca entre los hombres, el lazo social no por ello está roto. Sigue manteniéndose por razones “económicas” (Rosanvallon 2006, 46).

relaciones humanas prescindan de los lazos afectivos y de que continúen simultáneamente a través del comercio: “Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos de afecto se han roto” (Ferguson 1975, 25). Ya no se trata aquí de intereses distintos que devienen a pesar de todo reconciliables, ni tampoco de un interés propio que logra armonizarse con el interés por el otro; en todo caso, las observaciones de Smith y de Ferguson indican que el lazo social bien puede surgir del primer tipo de interés —o inversamente, que llega a existir incluso cuando los individuos dejan de interesarse en los otros. De ahí que el liberalismo posterior no hable tanto de un hombre dotado de sentimientos simpáticos como de un sujeto que jamás abandonará ni desatenderá sus motivaciones egoístas; de ahí también que el interés común no aparezca en adelante como la justa contraparte del interés propio, sino más bien como la inexorable consecuencia de este último.

El interés común sólo aparece a condición de que los intereses particulares se incrementen e intensifiquen constantemente: “en el punto de convergencia entre la concepción empírica del sujeto de interés y los análisis de los economistas podrá definirse un sujeto que es sujeto de interés, y cuya acción tendrá valor multiplicador y benéfico en virtud de la intensificación misma del interés” (Foucault 2008c, 317). Se trata de toda una mecánica que favorece el interés común mediante la intensificación de cada interés particular. Nosotros debemos advertir enseguida que esa mecánica, que es también y de hecho una economía gubernamental, se traza justamente en las fronteras de exclusión del discurso rousseauiano.

Antes que limitar los intereses particulares, habría que dejarlos hacer y dejarlos pasar; antes que buscar la eventual constitución de un sujeto político, correspondería más bien levantar todas las trabas artificiales para que los hombres se constituyan en sujetos de su propio y natural interés. El sujeto de interés funciona como el recurso de la nueva economía gubernamental, mientras que el beneficio común aparece a la vez como el producto de las más intensas e incrementadas motivaciones egoístas. Entre una cosa y otra, lo que se aplica es el *laissez-faire* como modo de gestión y de gobierno.

No cabe duda de que el liberalismo plantea otra suerte de armonización entre los intereses particulares y el interés común:

El problema central [...] no reside en un mecanismo de equilibrio de las pasiones, en un juego de las pasiones económicas (los intereses) contra las pasiones políticas. Más profundamente, es el del acceso de la sociedad entera a lo económico como único espacio posible de realización de la armonía social [...]. Para Smith, la economía resuelve en sí misma, al menos en lo esencial, la cuestión de lo político y de la regulación social (Rosanvallon 2006, 64).

Para Rousseau, muy por el contrario, las eventuales armonizaciones y regulaciones nunca estarán dadas de antemano; o más precisamente, no lo estarán hasta tanto se alcance o se produzca la solución de aquel conflicto que anida en la interioridad humana y que dificulta constantemente la constitución de toda subjetividad política. Ahora bien: si se continuasen recorriendo las posibles concatenaciones de enunciados, se encontraría también que para Rousseau ni siquiera está dado ese sujeto cuyas acciones y motivaciones adquieren un papel tan importante en la economía liberal de gobierno. Ha llegado el momento de pasar definitivamente de una región de enunciados a otra, es decir, de la problematización sobre sociedad civil al conocimiento del hombre.

VI. El azar del hombre y de las relaciones humanas.

Pero una vez más, sucede que las regularidades y las exclusiones surgen sólo hacia el final de todas las enunciaciones expuestas; por lo pronto, resultará fácil reconocer ciertas coincidencias iniciales, más aún cuando el discurso rousseauiano y el liberalismo sostengan en forma prácticamente unánime que la naturaleza humana posee un conjunto de disposiciones específicas. Así pues, las observaciones de Ferguson indicarán que el interés particular acarrea necesariamente el despliegue de operaciones intelectuales: "La aptitudes que tienden a la conservación del individuo, cuando actúan en forma de deseos instintivos, son casi las mismas en el hombre que en los otros animales. Pero en él se combinan pronto con la reflexión y la previsión; ellas dan lugar a su comprensión del tema de la propiedad y la familiarizan con el objeto de cuidado que él llama su interés" (Ferguson 1974, 15). Así también, Rousseau señala

que los hombres poseen la exclusiva y siempre distintiva facultad de perfeccionamiento: "Facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y que entre nosotros reside tanto en la especie como en el individuo" (Rousseau 2008, 80). Se dirá entonces que los hombres desarrollan la capacidad de desplegar operaciones intelectuales mediante el ejercicio o el perfeccionamiento continuo, y se añadirá enseguida que el perfeccionamiento es justamente la facultad primordial de la naturaleza humana.

Sin embargo, el análisis quedaría incompleto si olvidásemos aquello que el discurso rousseauiano nos recuerda constantemente, a saber: que la facultad de perfeccionamiento sólo logra despertarse y desarrollarse con la ayuda de determinadas circunstancias. De lo contrario, las facultades permanecen aún en potencia y los hombres inmersos en un estado elemental y rudimentario: "la 'perfectibilidad', las virtudes sociales y las otras facultades que el hombre natural había recibido en potencia no podían nunca desarrollarse por sí mismas, [...] para ello necesitaban del concurso fortuito de diversas causas extrañas que podían no nacer jamás y sin las cuales habría permanecido enteramente en su condición primitiva" (Ibíd., 99). Por lo menos en principio, las afirmaciones de Ferguson parecerían indicar algo bastante similar sobre las facultades de los hombres: "Sólo sus actividades las descubren; mientras no se emplean, quedan escondidas incluso para las personas que las poseen, y su ejercicio es tanto una parte de su naturaleza como la facultad misma, que en muchos casos es apenas distinguible del hábito adquirido por su frecuente uso" (Ferguson 1974, 33). Aunque las coincidencias no serían más que iniciales, no más que pasajeras o fugaces. Al observar las cosas detenidamente, encontramos que el discurso rousseauiano evita toda eventual equiparación, o toda supuesta implicancia de carácter natural, entre las facultades y los ejercicios. Allí no se habla de cuestiones "apenas distinguibles", sino más bien de una perfecta separación entre lo naturalmente dado y aquello que deviene de manera extraña y fortuita. Esa misma separación abriría la posibilidad de explicar el desarrollo que el liberalismo acepta como un simple fenómeno dado: "Pensar y razonar [...] son actividades de la misma facultad, pero en qué forma permanecen las facultades de pensar y razonar, mientras no se

ejercitan, y por qué diferencia en el ambiente son distintas en diferentes personas, son asuntos que no podemos resolver” (Ídem).

Quizá el discurso rousseauiano no tenga ninguna otra aspiración más que resolver tales asuntos, y quizá también los resuelva, o procure resolverlos, brindando explicaciones y además propuestas superadoras. Sea como fuere, el problema crucial consiste en precisar el punto a partir del cual las facultades humanas adquieren cada vez más fortaleza y desarrollo —o, si se prefiere, el instante en el que lo naturalmente dado deviene accidental y fortuito. Rousseau indicará dos circunstancias principales, dos hechos fortuitos que salvan la casi infranqueable distancia entre la facultad meramente potencial de desplegar operaciones intelectuales y su seguido ejercicio: “Cuanto más se medita sobre este tema, más aumenta ante nuestra mirada la distancia que media entre las puras sensaciones y los más simples conocimientos, y resulta imposible concebir cómo habría podido un hombre, por sus solas fuerzas, sin la ayuda de la comunicación y sin el estímulo de la necesidad, franquear un intervalo tan grande” (Rousseau 2008, 83). La ayuda de la comunicación y el estímulo de la necesidad: he aquí las dos circunstancias primordiales que posibilitan el desarrollo de todo intelecto e incluso de cualquier otra facultad humana; he aquí también los hechos accidentales y azarosos que el liberalismo ya no pretendería explicitar ni resolver.

Concentrémonos de inmediato en el segundo hecho: ¿qué querrá decirnos Rousseau cuando conjetura que las necesidades posibilitan y estimulan el desarrollo intelectual? Sin lugar a dudas, que la naturaleza presenta diversas dificultades y variados obstáculos; e igualmente, que los hombres vencen o solucionan esos obstáculos mediante los descubrimientos y las invenciones del intelecto (Ibíd., 102-103). A simple vista, todo aquello no diferiría demasiado frente a las afirmaciones esbozadas desde el liberalismo: “Mientras los hombres continúen actuando movidos por sus pasiones y apetitos, [...], pocas veces perderán de vista los detalles de los objetos, para marchar adelante en el camino de las cuestiones generales. Los hombres miden el grado de sus propias habilidades [...] por la facilidad con la se liberan a sí mismos de todas las situaciones difíciles” (Ferguson 1974, 35). Parecería entonces que el intelecto se activa y desarrolla a partir

del preciso instante en que los hombres necesitan vencer las dificultades que les presenta la naturaleza; lo cual, ciertamente, permitiría suponer sin más que el propio desarrollo intelectual está dado de una manera tan natural como necesaria.

El discurso rousseauiano permite introducir no obstante algunos reparos y distinciones, pues advierte enseguida que las necesidades naturales jamás garantizan el progreso de los intelectos. Podrá aceptarse que ellas estimulan el desarrollo intelectual, y podrá reconocerse también que el desarrollo así impulsado redundará en diversas invenciones y descubrimientos, mas de ahí no se desprendería en absoluto un efectivo y continuo progreso. En efecto, es indispensable que los intelectos apenas desarrollados comuniquen sus incipientes avances y sus pequeñas conquistas. Si falta la comunicación y la gradual difusión de los descubrimientos, falta a la sazón toda acumulación de conocimientos; ahora bien, donde no existe por lo menos la más mínima acumulación de conocimientos, no hay tampoco ninguna posibilidad de que las facultades intelectuales se desarrollen de manera progresiva y constante. Las conjeturas de Rousseau nos remontan hasta aquel estado en el cual las necesidades naturales estimulaban el ejercicio y el desarrollo intelectual: "El arte perecía con el inventor, no había educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, como cada una partía siempre del mismo punto, los siglos transcurrían en la misma dureza de los primeros tiempos, la especie ya era vieja y el hombre seguía siendo un niño" (Rousseau 2008, 97). Sólo la comunicación posibilita que las invenciones y las artes trasciendan a cada individuo; sólo de esta manera las variadas facultades humanas, incluyendo el uso de los intelectos, se desarrollan sin encontrar obstáculos o interrupciones.

Rousseau casi nunca encuentra, y ni siquiera busca demasiado, los elementos empíricos o fácticos que le permitan explicar el surgimiento y el avance de la comunicación, pero presenta ciertas conjeturas cuyas consecuencias no tendrían justamente nada de conjetural o de presumible.³

³ Tengamos asimismo en cuenta las consideraciones sobre la imposibilidad de detectar las exactas condiciones que facilitaron el surgimiento del lenguaje: "intimidado por las dificultades que se multiplican y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo, a quien quiera emprenderla, la discusión de este difícil problema: qué ha sido más necesario, si la sociedad ya unida a la institución de las

En primer lugar, fue imprescindible que los hombres conformasen distintos grupos y que los distintos grupos permaneciesen asentados en territorios más o menos fijos. Ello posibilitaría la aparición de otras circunstancias aún más básicas, como la ocurrencia de construir y de habitar una vivienda, de obtener los alimentos trabajando en conjunto, de asignar a las mujeres el cuidado de la casa y de los hijos, etcétera. Así también, se requirió el concurso de distintos hechos puntuales, como los terremotos, las inundaciones, o la conformación de islas, para impulsar la ocupación de una porción de tierra separada y limitada (Ibíd., 104-106).⁴ Tal vez sea infructuoso o prácticamente imposible establecer los elementos precisos que suscitaron el surgimiento de la comunicación; aunque resultaría lícito conjeturar que debió tratarse de un hecho accidental y fortuito, un acontecimiento que no estaba dado en la naturaleza humana ni en ninguna supuesta ley de carácter natural.

Las cosas adquieren otros tintes bajo las afirmaciones del liberalismo. Aquí las conjeturas abiertamente declaradas sucumben tras una serie de realidades fácticas u observables, las cuales tienden a elevarse pronto como verdades incuestionables: “El actuar desde el punto de vista de sus semejantes, el mostrar su mente en público, el darlo todo al ejercicio del sentimiento y del pensamiento, que pertenece a un hombre en tanto miembro de la sociedad [...], parece ser la principal vocación y ocupación de su naturaleza” (Ferguson 1974, 37). Mostrar la mente en público y darlo todo al ejercicio del sentimiento y del pensamiento: la afirmación no sólo condensa los puntos críticos desarrollados hasta el momento, sino que también señala las insalvables distancias entre el pensamiento liberal y el discurso rousseauiano.

Resta precisar el modo en que las dos regiones de ese discurso, la región donde se problematiza la sociedad civil y la región donde se formula

lenguas, o si las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad” (Rousseau 2008, 89).

⁴ Citemos en este punto el siguiente e ilustrativo pasaje del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: “Las asociaciones de hombres son en su mayor parte obra de los accidentes de la naturaleza: los diluvios, los mares extravasados, las erupciones de los volcanes, los grandes temblores de la tierra, los incendios prendidos por el relámpago que destruían bosques enteros, todo lo que debió espantar y dispersar a los salvajes habitantes de una región, debió reunirlos enseguida para recuperar en común las pérdidas comunes” (Rousseau 1996, 48).

un conocimiento conjetural sobre el hombre, tienden a unirse en la crítica más radical de todas. Estamos refiriéndonos a la crítica del hombre socializado y civilizado; o más directamente, a aquello que habilita y justifica la transformación de una disposición humana semejante.

VII. Conclusiones: las posibilidades de un discurso.

Cuando se considera todo el recorrido previo, no lleva demasiado esfuerzo advertir que el discurso rousseauiano formula una crítica sumamente específica sobre el proceso de constitución de la sociedad civil. Basta anteponer ciertos enunciados para apreciar de qué especificidad se trata; para ver que una parte habla principalmente de rupturas y la otra de continuidades. Ferguson expresa este último punto sin demasiados preámbulos:

Si admitimos que el hombre es susceptible de mejora, y que posee en sí mismo un principio de progreso y un deseo de perfección, parece impropio decir que ha dejado el estado de naturaleza toda vez que ha empezado a progresar, o que se encuentra en una etapa para la que no estaba preparado [...]. Por el contrario, como el resto de los animales, solamente sigue la disposición y emplea los poderes que le ha dado la naturaleza (Ibíd., 11-12).

171

Existiría una perfecta continuidad entre el estado natural y el progreso humano, y ello justamente porque todo está dado en la propia naturaleza. Mas las críticas de Rousseau pronunciarán enseguida una conclusión muy distinta; por varios motivos, simétricamente opuesta ante las afirmaciones recién vistas: "Sería triste [...] admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todos los males del hombre, es ella quien lo saca [...] de la condición original en la cual sus días trascurrían tranquilos e inocentes; es ella quien haciendo aflorar [...] sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo vuelve a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza" (Rousseau 2008, 81). Tal y como observábamos anteriormente, las facultades humanas no se ejercitan ni desarrollan sin el estímulo de la necesidad y sin la ayuda de la comunicación; ya de por sí, esto permitiría dar suficiente cuenta de una ruptura, pues se trata aquí de hechos accidentales o circunstanciales. Sin embargo, vemos ahora que las facultades ejercitadas y desarrolladas acrecientan las luces y paralelamente

los errores, las virtudes y análogamente los vicios. Se trata entonces de una ruptura o un hecho circunstancial que genera nuevas rupturas o sucesivos hechos circunstanciales.⁵

Así como la comunicación propicia el desarrollo de los intelectos, así también los intelectos ejercitados y desarrollados propician el surgimiento de nuevas necesidades y pasiones, de igual modo en que las nuevas necesidades y pasiones estimulan todavía más aquel desarrollo y aquel ejercicio: “el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, según acuerdo general, también le deben mucho a su vez [...]. Las pasiones tienen su origen en nuestras necesidades y su progreso en nuestros conocimientos” (Ibíd., 81). Esa estimulación entre las pasiones y las ideas, o esa suerte de progreso mutuo que está dado más a fuerza de accidentes que de impulsos naturales, terminará constituyendo a pesar de todo una realidad extensa y ciertamente ineludible.

Nosotros apreciaremos las diferencias y los detalles: ¿por qué la realidad en cuestión deviene extensa e ineludible? Rousseau nos muestra que las invenciones y los descubrimientos del intelecto no sólo producen nuevas comodidades y ventajas para este u otro grupo de hombres, sino además nuevas dependencias y sometimientos para la humanidad entera (Ibíd., 105). Las comodidades logradas durante el curso de una generación se presentan como las necesidades decantadas sobre las generaciones siguientes. Hay en todo esto algo de ineludible: en principio, porque los hombres heredan comodidades y ventajas que no han inventado ni elegido; pero también, porque la pérdida o la ausencia de todas las comodidades heredadas resultaría para aquellos abiertamente insoportable. El juego entre las ideas y las pasiones constituye una realidad ineludible y junto a ello una determinada condición de hombre. Rousseau sostendrá que el hombre es tirano y a la vez esclavo de sí mismo: es tirano desde el preciso instante en

⁵ Cabe agregar que *El contrato social* presenta una visión igualmente ambigua sobre el desarrollo de las facultades humanas y el paralelo proceso de constitución de la sociedad civil: “Aunque en este estado [el hombre] se prive de diversas ventajas [...], gana en cambio otras muy grandes: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de la nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de donde procede, debería bendecir sin cesar el instante que lo arrancó de ella para siempre” (Rousseau 2005, 62).

que le preocupa la satisfacción de sus abrumadoras necesidades, mientras que queda esclavizado cuando siente y sabe con certeza que nunca podrá evadir el peso y la intensidad de semejante preocupación.

De más está decir que el juego no permanecerá detenido en este preciso punto; en efecto, a mitad del accidentado y azaroso camino surgirá la idea de satisfacer las propias necesidades mediante la satisfacción de las necesidades ajenas: “apenas alguien se percató de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad [y] el trabajo se hizo necesario” (Ibíd., 108). Las necesidades suscitan ideas y las ideas más necesidades y pasiones: a partir de ahora la desigualdad, la propiedad y el trabajo se vuelven estrictamente necesarios; de hecho, sólo ahora convendrá hablar sin más de la sociedad civil. Porque al fin y al cabo, ¿no son la desigualdad, la propiedad y el trabajo los elementos constituyentes de toda sociedad civil? El discurso rousseauiano y el liberalismo contestarían afirmativamente a esta pregunta; más aún, ambos coincidirían en afirmar que la sociedad civil implica siempre la dependencia generalizada entre los hombres, si bien únicamente el primero sostendrá que se trata de una dependencia dada de manera accidental antes que natural.

Todo nuestro recorrido procuró precisar y sopesar esa insalvable distancia; todo el trayecto delineado no hizo más que remarcar una creciente serie de asimetrías y de exclusiones. Pero he aquí que durante la marcha se señaló bastante sobre los supuestos del liberalismo y en cambio muy poco sobre los correspondientes supuestos del discurso rousseauiano; los supuestos que, en última instancia, posibilitan las problematizaciones y los cuestionamientos dirigidos hacia la sociedad civil. Sin embargo, el recorrido previo no dejó de sugerir que lo simplemente dado, o la realidad captada mediante la mera experiencia, jamás funcionan como el punto de partida del discurso en cuestión. ¿De dónde brotarán entonces las eventuales problematizaciones y los consecuentes cuestionamientos?

El punto de partida no será otro que el conocimiento del hombre: hasta allí remiten las sucesivas conjeturas de Rousseau, y desde allí se desprenderán también las condiciones para problematizar cada cosa dada. El punto de partida se refiere al hombre mismo pero a pesar de todo, y

por más paradójico que llegara a parecernos, no siempre resulta fácil de formular o siquiera de alcanzar. Rousseau sostendrá por su parte que los hombres civilizados llevan una vida repleta de engaños y de confusiones: “preguntando siempre a los demás lo que somos y sin atrevernos nunca a interrogarnos [...] a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos sino un exterior engañoso y frívolo, de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin felicidad” (Ibíd., 131). De ahí que la sociedad civil se presente como el lugar del engaño y de la apariencia mutua; de ahí que ella se afiance y apuntele junto con los peores vicios: “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas en un todo diferentes y, de esta diferencia, surgieron el imponente fasto, la astucia engañosa y todos los vicios que constituyen su cortejo” (Ibíd., 112).⁶

Hace falta un criterio externo e independiente ante lo ya dado; o mejor dicho, un conocimiento que muestre al hombre tal y como pudo ser de manera previa a todo el proceso de configuración de las sociedades civiles. Este conocimiento serviría para distinguir entre lo auténtico y lo artificial, lo verdadero y lo engañoso; precisamente por eso, permitirá juzgar el estado en el que se encuentran los hombres: “no es una empresa ligera intentar distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no existió nunca, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones para poder juzgar adecuadamente nuestro estado actual” (Ibíd., 60). La distinción contemplará dos modalidades diferentes de constitución humana: de un lado, aparecerá el hombre desbordado e igualmente subyugado, el hombre cuyas crecientes necesidades y pasiones no implican más que la esclavitud propia y ajena; de un lado, se elevará entonces la dependencia universal o generalizada. ¿Pero qué realidad y qué clase de constitución humana encontraríamos del lado restante? Según Rousseau, del otro lado encontraríamos el preciso y siempre proyectado lugar de la libertad. Mediante la distinción entre lo original y lo artificial

⁶ También se podrían tener presentes las observaciones esbozadas en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*: “¿Qué comitiva de vicios no acompañará a esta incertidumbre? [...]. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras el velo uniforme y pérfido de la buena educación, esta urbanidad tan elogiada que debemos a las luces de nuestro siglo” (Rousseau 2001, 27).

se vislumbra un hombre cuyos apatitos y pasiones no superan sus limitadas necesidades físicas, unas necesidades cuya satisfacción sólo depende de los recursos y las fuerzas que brinda la naturaleza, y unos recursos y fuerzas cuya utilización no acarrea en ningún momento el subyugamiento de los demás. En resumidas cuentas, se ve al hombre como dueño y amo de sí mismo.⁷

Hay que conocer muy bien aquel estado, y ello sin importar que haya existido o no. Después de todo, esta sería la única manera de comprender y de juzgar la inmensa ruptura que media entre el hombre original y el hombre civilizado:

El primero sólo respira quietud y libertad, [...] y ni siquiera la ataraxia del estoico se aproxima a su profunda indiferencia por cualquier otro objeto. Por el contrario, el ciudadano activo suda, se agita, se atormenta incesantemente para buscar ocupaciones cada vez más laboriosas: trabaja hasta la muerte, incluso corre hacia ella para ponerse en condiciones de vivir o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad (Ibid., 130).

A nosotros nos tocará advertir la posibilidad de que el conocimiento buscado no sólo permita juzgar al hombre, sino además intervenirlo y modificarlo. No es que se trate de volver a un hipotético estado originario, ni que se pretenda recuperar aquello que, digámoslo nuevamente, en modo alguno ha existido ni existirá jamás. De lo que se trataría más bien es de abrir una transformación inédita, todavía no dada, una transformación tan única como venidera. El conocimiento del hombre como criterio para la transformación venidera del hombre: quizá sea ése el desafío de un posible discurso rousseauiano –vale decir, un discurso que está en Rousseau y también más allá de Rousseau– ante la serie de doctrinas que de distintas maneras y mediante diversos argumentos coinciden en suponer que todo se encuentra fatal o felizmente dado.

VIII. Bibliografía.

Castro-Gómez, Santiago. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de*

⁷ Véanse adicionalmente las consideraciones del *Contrato Social* sobre la naturaleza del hombre: “Su primera ley consiste en velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; y no bien entra en la edad de la razón, al ser el juez de los medios aptos para protegerse a sí mismo, se vuelve por esto su propio señor” (Rousseau 2005, 45).

Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ferguson, Adam. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. (G. Soriano, Trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Foucault, Michel. (1999). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 395-415). Barcelona: Paidós.

----- (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2008a). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

----- (2008b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2008c). *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2008d). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

176 ----- (2013). La tecnología política de los individuos. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre sexualidad y sujeto* (pp. 239-256). Buenos Aires: Siglo XXI.

Funes, Ernesto. (2003). Discurso sobre Economía Política de Rousseau, o Protocolos para una Economía de la subjetividad igualitaria. En J. J. Rousseau, J-J. *Discurso sobre economía política* (pp. 9-29). Buenos Aires: Quadrata.

Rosanvallon, Pierre. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, Jean-Jacques. (1996). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. (A. Castañón, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2001). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: El ateneo.

----- (2003). *Discurso sobre economía política*. (E. Fontanals, Trad.). Buenos Aires: Quadrata.

----- (2005). *El contrato social*. (L. Halperín Donghi, Trad.). Buenos Aires,

Losada.

-----, (2008). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. (V. Waksman, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.

Smith, Adam. (1997). *La Teoría de los sentimientos morales*. (C. Rodríguez Braun, Trad.). Madrid: Alianza.

❖ } RESEÑAS } ❖

Quesada Monge, Rodrigo. *Anarquía. Orden sin autoridad*. Costa Rica: EUNA, Eleuterio, 2015.



Valga la aclaración que la palabra libertario es de procedencia anarquista, y nada tiene que ver con los postulados del anarco-capitalismo de extrema derecha, para el cual el mundo es una jungla, en que sobrevive el más fuerte

Rodrigo Quesada Monge, *Anarquía, Orden sin autoridad*, p. 15.

Pienso que para Rodrigo Quesada Monge, historiador, apasionado ensayista y escritor costarricense con una abundante producción, a lo largo de varias décadas, esta obra que pretendemos comentar y presentar constituye uno de sus trabajos capitales, no solo por la intensidad del tiempo invertido en innumerables horas de lectura y reflexión cuidadosa, sino también por el compromiso afectivo y militante que lo fue llevando a su elaboración, como resultado de sus propias experiencias personales al provenir de una familia de tradición socialista comunista, sus lecturas y la necesidad que sintió de separarse de la rigidez estalinista que predominaba en el marxismo local durante los años de su juventud, tal y como se lo comentó a sus amigos de la Editorial Eleuterio de Santiago de Chile, durante una entrevista realizada el año anterior. Sin embargo, resulta esencial destacar, desde la partida que, con esta obra, el autor busca deslindar las falsas acusaciones o asociaciones interesadas entre anarquismo y terrorismo, una falacia por generalización en la que incurrieron las clases dominantes y su legión de cortesanos e ideólogos, a partir de lo ocurrido entre la década de 1890 y los primeros años del siglo xx, un período en el que algunos anarquistas acudieron a la acción directa, incluso bomba en mano, como sucedió cuando un anarquista ajustició al tirano español Antonio Cánovas del Castillo, verdugo del pueblo cubano que luchaba por su independencia bajo el liderato de hombres

como José Martí y Antonio Maceo. El anarquismo, en realidad es enemigo declarado de la guerra y de toda violencia injustificada, como las que se han ejercido desde las llamadas democracias burguesas o proletarias, según sea el caso de que se trate.

Para presentar el tema del anarquismo desde una perspectiva general, o desde las múltiples dimensiones de su influencia o convergencia en relación con algunos de los componentes más importantes de la vida social, política, cultural contemporánea, con serias implicaciones en la cotidianidad y otras aristas estrechamente vinculadas a la determinación de la vida misma de las gentes, se requiere de una gran dosis de paciencia y empatía, pero sobre todo de persistencia y coherencia de pensamiento y acción frente la mirada de reojo que nos lanza, de manera tácita, un público lector que resulta ser por lo general desaprensivo, poco informado y en esencia enormemente prejuiciado, hasta el punto de que llega a ser sordo cuando se le ofrecen otras posibilidades de reflexionar acerca de este capítulo un tanto olvidado de la historia reciente de la humanidad. Dado lo anterior, es que nos parece oportuno reiterar que esta tarea se constituye en algo que resulta ser, entre las arenas movedizas de este cambio de siglo, una tarea de suyo difícil por no decir que imposible de toda imposibilidad, por lo que sacar el tema de los lugares comunes, de la simpleza y de la manifiesta vulgaridad con que se le aborda, en las pocas oportunidades en que esto ocurre, se constituye una dificultad todavía mayor a ser superada, todo un desafío para quien lo intente. Nada menos y nada más que la ejecución de esta tarea erizada de dificultades, al parecer muchas veces insalvables, es la meta que se ha propuesto alcanzar, en esta oportunidad el autor de semejante empresa, Rodrigo Quesada Monge, a través de lo que nos expresa en las más de cuatrocientas páginas que conforman este libro apasionante que hoy se nos ha dado la oportunidad de comentar y también, de alguna manera, glosar intentando extraer algunos elementos que nos permitan, al menos en cierta medida, evidenciar la enorme riqueza y diversidad de ángulos, perspectivas, acercamientos y evocaciones presentes en la elaboración de este trabajo, una de sus obras más importantes en la que se pone en evidencia, una vez más, el fuerte y pulido estilo propio de un incansable y apasionado escritor, de alguien que no escatima la sinceridad y la pasión

en elaboración de su texto, tanto desde el fondo como desde la forma, a la manera de unas potentes herramientas que emplea, de una manera tan incisiva e implacable como para llegar a inquietarnos obligándonos así a salir de la modorra, la falta de sentido crítico, que junto con el espíritu cortesano y conformista prevalecen en nuestro medio social y político. En síntesis enfrentándose, de manera valiente y decidida, a una serie de obstáculos, al parecer insalvables que se constituyen, en última instancia, en las más poderosas armas de la monstruosa maquinaria del poder, construida a través de los siglos y siempre ajena a los anhelos, sueños y expectativas del ser humano concreto, una maquinaria representada por la nefasta trilogía del capital, el estado y la iglesia (o iglesias) para castrar, reprimir y hacer nulos los anhelos de una humanidad siempre a la espera de encontrar una vida plena y digna de ser vivida.

Utilizando el lenguaje como una poderosa arma de lucha para derribar muros, prejuicios y visiones anquilosadas, pero sobre todo hipócritas y temerosas frente a una realidad a la que es preciso mirar con los ojos de la verdad, si es que alguna vez aspiramos sinceramente a la conquista de la libertad, como un hecho real y tangible, es como el maestro Quesada Monge nos conduce por caminos apenas sospechados para poder entender, pero también para poder actuar sobre una sobrecogedora y empobrecedora vida social que nos transforma, día a día y casi sin darnos cuenta, en meros componentes de una maquinaria que, en sentido contrario a lo que suelen afirmar sus corifeos y palafreneros de toda clase, está destinada a acabar con la humanidad y el propio hábitat del ser humano, como resultado tanto de su frenético e incontrolable accionar en este cambio de siglo como también, a partir de las consecuencias, a largo plazo, de sus acciones liberticidas en el transcurso de los dos siglos anteriores.

Derribando, antes que nada, la idea y el enunciado mismo de la existencia de un presunto orden en la organización social de nuestro tiempo, que no es ni ha sido nunca tal cosa y que se ha empleado para descalificar sañudamente las nociones mismas de anarquismo y anarquía, a las que el autor define precisamente como los sustantivos que designan un orden sin autoridad, sin coacciones externas que impidan la libertad plena del ser humano y su realización como individuo, es que las fuerzas de la reacción

pretenden seguir adelante con su obra de destrucción y deshumanización.

A lo largo de estas páginas Rodrigo Quesada nos invita a sacar nuestras propias conclusiones acerca de los temas tratados en las distintas secciones o capítulos de este libro, en cuya primera parte nos habla en detalle acerca de las implicaciones del legado ético del anarquismo en asuntos o ejes temáticos como los de la familia, el trabajo, la religión, la sexualidad, el arte, la religión, la guerra, el amor, el tiempo libre, la tecnología, el terrorismo, la comida, la mujer, el estado y la propiedad privada, junto con otros no menos importantes para poder elaborar una crítica de ellos desde una ética anarquista o libertaria, una tarea que el autor va realizando al mismo tiempo que nos da sus opiniones, paso a paso, letra a letra, línea a línea, con una enorme dosis de pasión y compromiso, totalmente alejados de la frialdad del taxonomista que esboza y describe los componentes de una determinada estructura, en este caso de naturaleza social, sin entrar en mayores consideraciones axiológicas, ni poner tampoco en juego su propio pellejo. De esta manera, partiendo de consideraciones éticas de raíz libertaria y humanista, Rodrigo Quesada Monge emprende el análisis y la crítica desmitificadora de las distintas esferas de la vida social, especialmente en relación con aquellas en las que se evidencia mejor la instrumentalización del ser humano, por parte del estado, las iglesias, los partidos políticos y los intereses hegemónicos del gran capital, en cada país o sociedad determinada y a través de un largo proceso histórico, no exento de profundas mutaciones, seguidas de períodos de inmovilismo a los que suceden, después de algún tiempo, nuevos momentos de tensión y transformación social.

Desde sus consideraciones acerca del ámbito específico de la religión y desde las pretensiones de quienes, como los clérigos y los integrantes de un tremendo engranaje burocrático eclesial, quienes lideran esta esfera de la dominación de la vida de los seres humanos de carne y hueso, con las que la Iglesia, el estado y las clases dominantes aspiran a perpetuar el desorden social propio de la negación de la esencia de lo humano, un régimen al que los anarquistas aspiran a sustituir por una sociedad libre, entendida como un ámbito para la realización plena de la libertad, es que el maestro Rodrigo Quesada nos conduce a captar el hecho de que mientras los

clérigos y los burócratas prosiguen, de esta manera, con sus pretensiones pseudo-moralizantes, y antes que nada manipuladoras, expresadas en la intencionalidad manifiesta de constituir las en una serie de pautas de acción, tendientes a disminuir al ser humano mediante el empleo reiterado del temor y la culpa, como condición indispensable para obstaculizar su camino hacia el reino de la libertad, este último es asumido a título del bien máspreciado por parte de los ácratas o libertarios. Para el autor, todo esto evidencia la riqueza del pensamiento y la acción del anarquismo exteriorizada por sus militantes, quienes han propugnado por el respeto a la libertad efectiva del ser humano y por la asunción plena de una moralidad libre de las descalificaciones que se introducen desde un discurso en el que un Dios, de la tradición monoteísta, violento y celoso, lo tiene todo y el ser humano nada, en el tanto que es considerado como una criatura imperfecta, impura e indigna a los ojos de su creador.

El brutal y devastador impacto de la tecnología sobre la vida familiar, no hace otra cosa que acentuar muchos elementos que evidencian la naturaleza enajenante y castradora que asume la institución matrimonial dentro del orden burgués en esta era neoliberal, un ámbito de su accionar en el que la existencia del amor, el afecto y la solidaridad están ausentes por cuanto no son rentables a los ojos del burgués frío y calculador, en otras palabras un verdadero *winner* para emplear el tan vulgarizado término anglosajón, en un vivo contraste con el perdedor o *loser*, un ganador que no está dispuesto a dañar la imagen que vende en medio de esa trama enajenante y llena de falsedad, tan evidenciada en nuestro medio social y político –no sin una cierta dosis de candor– cuando se discutió, a escala nacional y regional, la posibilidad de aprobar el TLC con los Estados Unidos (TLC CAEU RD). En esa inmensa telaraña, conformada por una cadena de relaciones de naturaleza puramente mercantil y fabricante de violencia doméstica, neurosis, depresión y hasta suicidios, es en la que se mueven terriblemente condicionados tanto la pareja como sus hijos, dentro de la institucionalidad de los matrimonios, al parecer siempre exitosos, pero en realidad cada vez más alejados entre sí por la ausencia del diálogo o la abrumadora emergencia de un duro y persistente monólogo que se entabla cada día, algo que jamás podrá conducirlos a una salida justa y humana,

pero sobre todo digna de su condición de humanidad. Para el totalitarismo contemporáneo y sus distintas expresiones o concreciones autoritarias la expresión del amor, los sueños, la evocación y la añoranza de otros tiempos son hechos o manifestaciones peligrosas, además de subversivas para el orden prevaleciente, dentro de una visión de mundo y una acción social tan caracterizadas por la hipocresía y el cinismo, pero también dentro de un culto cada vez más estrujante a la violencia, no importa si física o simbólica, sustanciadas en suma dentro de un conjunto de percepciones y creencias como las que profesan los individuos exitosos de esta era del consumo en masa y de los nuevos espacios urbanos, que por lo general son negaciones de la noción de lo urbano, representada por las viejas ciudades, como un ámbito donde tiene lugar su materialización en el tanto en que deviene en el espacio sagrado de las nuevas religiones, cuya epifanía se expresa en los artificios del consumismo más desenfrenado. De ahí en adelante, hoy como ayer, como ocurrió tanto en la mojigata España franquista como también en la Rusia soviética, o con lo que acontece ahora con las macro tendencias globales del acelerado y voraz capitalismo neoliberal de este nuevo siglo que ha dado inicio, las posibilidades para la realización humana espontánea en las esferas de la sexualidad, la afectividad y la vida familiar no son solo peligrosas sino que difícilmente encontrarán un ámbito adecuado (no hostil) para su materialización. En cada coyuntura nueva, se hace más evidente la naturaleza liberticida, racista, etnocéntrica, clasista y hasta esquizoide, lindando en lo suicida, del régimen imperante con su irracional y violenta pretendida racionalidad, dentro de la que se disfraza el llamado universo de la civilización occidental y su equívoca pretensión de reclamarse cristiana, en un mundo donde la ganancia a toda costa y el éxito superficial son los que imperan.

Los celulares, *iPad*, tabletas o *laptop* que aparecieron en la escena de la vida cotidiana, anulando los espacios o intersticios que aún existían entre lo público y lo privado, todo ello como parte de un inmenso y abrumador paquete tecnológico, constituyen el aspecto más visible del accionar de poderosas fuerzas e intereses que han terminado por transformar radicalmente los modos de vida y los valores de la gente, llevándola a una visión de mundo donde el diálogo y la confraternización entre los seres

humanos se torna imposible.

El sistema capitalista neoliberal, en su imparable voracidad y afán de lucro, condena a la mayor parte de la humanidad al hambre, mientras una minoría opulenta y avariciosa se alimenta a reventar y se hunde, en gran medida, en la obesidad más desenfrenada, al mismo tiempo que sus políticas dogmáticas aplicadas al agro llevan a la ruina a millones de agricultores y los lanzan a los cinturones de miseria de las grandes ciudades, tal y como ocurrió en México con la aprobación del Tratado de Libre Comercio con Canadá y los Estados Unidos, recalca Rodrigo Quesada.

El autor nos llama la atención en la segunda parte del libro, acerca de la importancia del legado histórico del anarquismo y la presencia, muchas veces negada u ocultada, por parte de una gran diversidad de intereses y actores sociales, de los anarquistas y sus organizaciones de lucha, las que han marcado muchas de las tendencias o vectores que se han exteriorizado y materializado, de muchas maneras, en los alcances o en la significación más profunda que adquieren algunos combates callejeros de esta época, tal y como sucedió con las grandes movilizaciones contra las tendencias más destructivas de la globalización neoliberal, a partir de la que tuvo lugar, de manera simultánea, con la Cumbre Económico Social de las principales potencias capitalistas, efectuada en la ciudad estadounidense de Seattle, en el estado de Washington, durante los primeros días de diciembre de 1999, convirtiendo a esa ciudad en un importante escenario de las luchas callejeras antiglobalización; dejando además exteriorizada, de esa manera, la aparición de un nuevo anarquismo propio de esta nueva coyuntura, un antiautoritarismo que ha dejado siempre impresa su huella inconfundible en un escenario tan complejo como el de las luchas sociales de nuestro tiempo, llegando hasta a modificarlo sustantivamente al provocar notorios cambios en la agenda social y económica, todo ello a partir de su profunda incidencia en la escena contemporánea de un nuevo cambio de siglo, la que empezó con un pretendido y arrogante final de la historia esbozado por algunos de los ideólogos del régimen capitalista neoliberal, dentro de lo que constituye una particular versión del totalitarismo como una tendencia a negar la posibilidad de cualquier cambio sustancial en la naturaleza del régimen sociopolítico imperante, al haberse convertido en la versión

canónica de lo que Ignacio Ramonet llamó el pensamiento único, como la expresión por excelencia del ideario y el accionar, propios del totalitarismo neoliberal.

La huella histórica del anarquismo y los anarquistas, sostiene Rodrigo Quesada Monge, quedó impresa con la sangre, la pasión, el coraje y la gran creatividad evidenciadas en algunos de los episodios revolucionarios más significativos de los siglos XIX y XX tales como la Comuna de París, de marzo-mayo de 1871, feroz y sanguinariamente reprimida por las burguesías francesa y prusiana, un corto periodo en que se conformó el poder obrero con una fuerte y decisiva presencia del anarquismo proudhoniano (Pierre Joseph Proudhon) y sus tesis que lo caracterizaron, entre ellas el federalismo y el mutualismo, además de la ejemplar y combativa presencia de figuras tan importantes para la causa del proletariado francés, tales como Louisa Michel, la incansable e ineludible combatiente del movimiento de los trabajadores, hasta el fin de sus días; la revolución rusa de 1905 y 1917, antes y después de la toma del poder por los bolcheviques, un largo proceso donde los anarquistas tuvieron una importante participación, influenciados por líderes y pensadores anarquistas como Mijail Bakunin, Alejandro Kropotkin, Néstor Makhno entre otros o por la vertiente de un anarquismo cristiano, representada en la vida y obra de León Tolstoy; la revolución mexicana, iniciada por el anarquismo magonista (encabezado por Ricardo Flores Magón y sus compañeros) mucho antes de 1910 y con la participación decisiva del Partido Liberal Mexicano (PLM) magonista, durante los primeros combates a que dio lugar el alzamiento maderista, de noviembre de 1910, posteriormente se enfrentó al liberalismo de Francisco Madero y sus grandes limitaciones para enfrentar el tema social desde su visión puramente política de la revolución contra el dictador Porfirio Díaz, esto ocurrió tanto desde las filas del primer zapatismo (el de Emiliano Zapata y su Ejército Libertador del Sur, con sus reivindicaciones agrarias expresadas en el Plan de Ayala), como también dentro de las distintas expresiones magonistas, entre ellas la Casa del Obrero Mundial, en la ciudad de México y finalmente en el transcurso de la revolución libertaria española de 1936 a 1939, en tierras de Cataluña, Aragón y el Levante donde florecieron la autogestión, el control de la producción y la gestión por parte

de los obreros y campesinos, organizados en comunas, dentro de lo que fue una singular revolución social, encabezada por la Confederación Nacional del Trabajo CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI), organizaciones que contribuyeron, de manera decisiva, a la radicalización del proceso de transformación revolucionaria, según sostiene Rodrigo Quesada. Por desgracia, esta revolución nace y coincide con la siempre ingrata guerra (in)civil que desangró a ese país durante esos años y dio lugar la dictadura fascista del general Francisco Franco, caracterizada por el brutal aplastamiento de toda resistencia y por el intento dichosamente fallido de aniquilar al movimiento obrero español, una de cuyas vertientes más importantes estuvo representada por el anarcosindicalismo desplegado por la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), fundada en 1910 y que llegó e convertirse en la organización obrera más numerosa e importante de España, durante los años inmediatamente anteriores al estallido de la revolución y la guerra civil. Ante el alzamiento fascista de los generales Franco y Mola, entre el 17 y el 18 de julio de 1936 contra el gobierno de la Segunda República Española, el proletariado catalán encabezado por la FAI y la CNT, bajo el liderazgo de Buenaventura Durruti y Francisco Ascaso, entre otros destacados militantes ácratas, debió responder con un levantamiento armado en Barcelona y en toda Cataluña, el día 19 de julio de 1936, para enfrentar y derrotar al fascismo en esa parte de España, cosa que ocurrió hacia el final de ese día, lo que dio lugar al levantamiento exitoso del proletariado madrileño, al día siguiente, con la toma del cuartel de la Montaña y otros episodios decisivos en el plano político militar. La guerra civil había comenzado, pero también los años de la revolución libertaria del proletariado español, una experiencia única en el mundo. El autor intenta hacer un recuento y una valoración equilibrada, dentro de lo posible, de estos hechos revolucionarios tan importantes, destacándose allí la huella de corrientes como el anarcosindicalismo y el comunismo libertario, dentro de la tradición cara a las tesis de Kropotkin y Errico Malatesta para el caso de este último, en el tanto en que fueron unas expresiones de primer orden dentro del pensamiento y la acción ácrata o libertaria de aquel entonces, las que por momentos se entremezclaron, de muchas maneras, en medio del fragor de la lucha y la construcción de la autogestión revolucionaria de la producción.

Cabe destacar también, en esta obra de Rodrigo Quesada Monge, el intento de hacer un balance sobre el surgimiento del anarquismo en América Latina, en la América Central y en la Costa Rica de hace un siglo, donde destacados intelectuales como José María Zeledón, Carmen Lyra, Omar Dengo y Joaquín García Monge tomaron parte, con una intensidad y una periodicidad diversa, a lo largo de los primeros años del siglo anterior, en las primeras manifestaciones organizativas y divulgativas del anarquismo entre los artesanos, obreros e intelectuales costarricenses de aquella época, entre ellas en el nacimiento de la primera Confederación General de Trabajadores (CGT) de Costa Rica, a partir de 1913 y en la publicación de la Revista Renovación, entre los años de 1911 y 1914, en la que colaboró el gran dirigente ácrata español Anselmo Lorenzo, autor de una importante obra que tituló EL PROLETARIADO MILITANTE.

Por ROGELIO CEDEÑO CASTRO
Universidad Nacional de Costa Rica

--

agato1946@gmail.com

⌘ ENVÍO DE ORIGINALES ⌘

POLÍTICA EDITORIAL

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca (Revista Internacional de Filosofía Política)** comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que

haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas.

193

Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (by-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

POLICY

The scientific scope of **Las Torres de Lucca (International Journal of Political Philosophy)** will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community

of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Directrices para autores/as

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
2. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
3. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: [http://www.latorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path\[\]=1](http://www.latorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path[]=1)
4. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completarán sólo en el formulario.
5. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas [http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument]
6. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
7. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
8. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (www.formatoapa.com).

- Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
- Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
- Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
- Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
- Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
- Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".
- Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
- No use negritas.

Ejemplos:

a. Según Jones (1998), "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían" (p. 199).

b. Jones (1998) descubrió que "los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?

c. Ella declaró "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.

9. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos:

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.

- **Libro editado:** Plath, S. (2000). *The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Libro traducido:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Trabajo original publicado en 1814)
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). En *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 1821.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.com>

Proceso de evaluación

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.
2. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 2º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 3º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 4º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
3. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
4. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
5. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
6. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
7. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos)

dictámenes de “aceptación incondicional”.

8. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
9. Los artículos evaluados con dictamen “Aceptación sujeta a las mejoras propuestas” serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá:
a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
10. Los artículos evaluados con dictamen “Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente” serán evaluados nuevamente como envíos originales.
11. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de Secciones

Sección	Revisión por pares	Envío abierto
Autores Invitados	No	No
Artículos	Sí	Sí
Recensiones	No	Sí
Traducciones	Sí	Sí
Notas y Discusiones	Sí	Sí

Costos del proceso editorial

1. Costo del proceso de evaluación (APCs): el proceso es 100% gratuito.
2. Costo del envío de artículos: el envío es 100% gratuito.

Licencia de distribución y derechos de autor

1. La revista “Las Torres de Lucca” se distribuye bajo licencia

Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional. Esta licencia implica que los artículos pueden ser descargados e intercambiados siempre y cuando se de crédito a la revista.

2. Los autores de los artículos publicados retienen los derechos de autor sobre los mismos, pudiendo volver a publicarlos siempre y cuando en la/s nueva/s publicación/es se aclare que fueron publicados en esta revista.

PUBLICATION NORMS

Guidelines for Authors

1. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
2. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
3. Submissions must be sent through the following form: [http://www.lastorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path\[\]=1](http://www.lastorresdelucca.org/index.php?journal=ojs&page=author&op=submit&path[]=1)
4. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
5. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications [http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument]
6. Maximum length of articles is 15,000 words (approx. 30 pages) and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
7. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and keywords in Spanish and English.
8. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (www.formatoapa.com).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.

- Write the citation before the dot. For example “(Hobbes, 2002).” And not “(Hobbes, 2002)”
- To highlight a word, use “double” quotes, do not use italics for it.
- Use italics only for titles of works or words in another language.
- The quotations must be marked with “double” quotes.
- More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
- Do not use bold letters.

For example:

a. According to Jones (1998), “Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did” (p. 199).

b. Jones (1998) found that “Students often had difficulty using APA style” (p. 199); What does this mean for teachers?

c. She said “Students often had difficulty using APA style,” (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.

9. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S. (2000). *The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha’s Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on*

probabilities. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Original work published in 1814)

- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in nonacademic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 1821.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold

truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Evaluation process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices".
2. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1° Do not refer to the field of the magazine; 2° exceed the extent established for the type of collaboration; 3° do not meet formal requirements as directed; 4° do not send the work in the required support.
3. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
4. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
5. Articles will receive after evaluation the following labels: *a)* unconditional acceptance; *b)* Acceptance subject to the proposed improvements, *c)* Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; *d)* unconditional rejection.
6. The opinion of the referees is final.
7. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
8. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
9. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: *a)* withdraw its publication; *b)* follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original

referee so that the modifications can be approved.

10. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
11. The authors should proofread before publication.

Section policy

Section	Peer Review	Open submission
Invited authors	No	No
Articles	Yes	Yes
Book reviews	No	Yes
Translations	Yes	Yes
Notes and Discussions	Yes	Yes

Editorial process costs

1. Assessment Process Cost (APCs) process is 100% free.
2. Shipping of items Cost: shipping is 100 % free.

Distribution license and copyright

1. The Journal "Las Torres de Lucca" is distributed under **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International**. This license means that the items can be downloaded and exchanged as long as they mention the credits.
2. The authors of published articles retain copyright on them, they can republish them as long as they mention it was first published in Las Torres de Lucca.