

nº 3. Julio-diciembre 2013

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

**MATÍAS LEANDRO SAIDEL**

**WALTER E. BLOCK**

**DANIELA SLIPAK**

**JUAN MATÍAS ZIELINSKI**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

**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** Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid.  
**Secretario** Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid.  
**Vocales** Diego A. Fernández Psychaux. Univ. Complutense de Madrid.  
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. Universidad Complutense de Madrid  
(Económicas), España.  
M<sup>a</sup> 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. Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität  
Guissen, 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.  
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](mailto:editorial@lastorresdelucca.org)

Web: [www.lastorresdelucca.org](http://www.lastorresdelucca.org)

**CC BY-NC-SA**

**Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual** (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.

This license lets others remix, tweak, and build upon your work non-commercially, as long as they credit you and license their new creations under the identical terms.

# Sumario

## Artículos

- Political and Impolitical: Two Perspectives to Rethink the Common and the Political in Contemporary Thought*  
MATÍAS LEANDRO SAIDEL..... 7
- Contra Davidson on Counterfeiting, Round Two*  
WALTER E. BLOCK..... 35
- Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta*  
DANIELA SLIPAK..... 73
- Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación*  
JUAN MATÍAS ZIELINSKI..... 97

## Reseñas y Homejanes

- Pozo, tierra, mundo. Homenaje a José María Díez-Alegría*  
JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA..... 141
- FEINMANN, José Pablo (1996), Filosofía y nación, Buenos Aires, Ariel.*  
RUBÉN H. RÍOS..... 161

## Envío de originales | Submission of manuscripts

- Política Editorial*..... 171  
*Editorial Policy*..... 173
- Normas para los autores y proceso editorial*..... 175  
*Instructions For Authors And Evaluation Process*..... 177



## Artículos



# Political and Impolitical: Two Perspectives to Rethink the Common and the Political in Contemporary Thought<sup>1</sup>

**Político e Impolítico: dos perspectivas para repensar lo común y lo político en el pensamiento contemporáneo**

MATÍAS LEANDRO SAIDEL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;  
Univ. Católica de Santa Fe; Univ. del Salvador – Argentina.

[matiaslsaidel@gmail.com](mailto:matiaslsaidel@gmail.com)

**Abstract:** This article introduces a distinction between two ways of thinking the common and the political in contemporary, post-foundational political thought which I call 'political' and 'impolitical'. Both stances share the idea that the community is both impossible and necessary. Nonetheless, while the political perspective seeks to think a new political subjectivity to produce a new commonality, the impolitical will try to think ways of desubjectification in order to avoid cooperating with any form of Power. The paper tries to show their useful insights and to point out their limits to re-think the common and politics in times of neoliberal governmentality.

**Key words:** community, politics, impolitical, post-marxism, subjectivity, post-foundationalism.

**Resumen:** Este artículo introduce una distinción entre dos modos de pensar lo común y lo político en el pensamiento político post-fundacional que llamo 'político' e 'impolítico'. Ambas posiciones comparten la idea de que la comunidad es a la vez imposible y necesaria. No obstante, mientras la perspectiva política busca pensar

---

1 A first draft of this paper was read at the conference *What is the common?*, Gothenburg, October 2009. I would like to thank Diego Rossello, Bruno Bosteels, Emilio Lo Valvo and Emiliano Sacchi for reading this paper at that time. I also would like to thank Ingrid Diran for her useful comments and revision of this paper.



una nueva subjetividad política para producir una nueva forma de lo común, la impolítica intentará pensar modos de desubjetivación para evitar cooperar con cualquier forma de Poder. El artículo busca mostrar las apreciaciones útiles y a la vez señalar los límites de estas posiciones para repensar lo común y lo político en tiempos de gubernamentalidad neoliberal.

**Palabras Clave:** comunidad, política, impolítico, post-marxismo, subjetividad, post-fundacionalismo.

**Recibido:** 11/4/2013

**Aceptado:** 13/12/2013

## I. Introduction

In this article I introduce a distinction between two ways of thinking the common and the political in contemporary, post-foundational political thought (Marchart 2007) which I call 'political' and 'impolitical' (Esposito 1999). I stage this dialogue in order to analyze how these theories can come to terms with the problems posed by a society in which our practices are captured by the *dispositifs* of control and no solid ground can be found for our being-in-common. I maintain that both stances share the view of community as simultaneously *impossible* and *necessary*. Nonetheless, while the *political* perspective seeks to re-think political subjectivities in order to *produce* a new commonality, the *impolitical* will try to think modes of desubjectification as a way to avoid cooperating with Power.

The thinkers I will deal with here have been trying to rethink the common given both the absence of any stable foundation for political action and the ultimate impossibility of a reconciled community. They share the vision that politics are indispensable as long as the negation or even foreclosure of antagonism returns in the Real of even greater violence (Mouffe 1993; 2000 & 2005) while conflict and dissent represent the core of politics (Esposito 1988; 1993). On the other hand, both stances would agree that *the political is the space of the in-common as such*. (Nancy 1993, 139) Put otherwise, the political is the expression of the common which continually actualizes and redefines it. As a result, community is not a stable, reified entity or institution. Rather, it is a conflictive dimension in which political subjects *co-ek-sist*.<sup>2</sup>

Bearing these theoretical assumptions in mind, I suggest that the two perspectives —'political' and 'impolitical'— avoid reproducing the traditional gesture of political philosophy, namely, instituting a self-identical depoliticized community. On the contrary, they assume that antagonism is unavoidable and that the full reconciliation of the

---

2 I use this term bearing in mind Heidegger's depiction of *Dasein* as an *Ek-sistent* together with his notion of *Mitsein*. With the notion of ek-sistence Heidegger tried to undo the metaphysical distinction between essence and existence, and show that *Dasein* is open to Being and implied in the world around him as In-der-Welt-Sein. I add the "co-" of co-ek-sistence recovering the Heideggerian notion of *Mitsein* to stress that political subjects always-already share, constitutively, this experience of the outside, of ecstasy, even of freedom in the ontological sense. It is precisely this notion of *Mitsein* that was rethought by Nancy and Esposito in order to elaborate a non-reified or subjectivist notion of community.

community is impossible. However, I suggest that their different approaches to the relation between the common and politics, subjectivity and political agency, leads to importantly different answers to the contemporary political situation.

To illuminate the first perspective, I will draw mainly on two major representatives of Lacanian post-Marxism: Laclau and Žižek. I also stage a dialogue with Rancière, whose theory occupies an intermediate position between both approaches.<sup>3</sup> For the second, I will comment on two Italian philosophers, Agamben and Esposito, whose works bear the influence of Heidegger since the 1970s, and of Foucault and Deleuze in the last two decades.<sup>4</sup>

The first perspective, which I call ‘political’, holds that even if the full realization of the community (full emancipation) is impossible, it is still necessary to employ negativity towards a positive project with a definite subject. The second, ‘impolitical’ perspective thinks the political from its borders and thus links the common to *inoperativeness* (Blanchot), thereby deconstructing an ontology based on the preeminence of *praxis* and subjectivity. In this sense, while Laclau and Žižek reinstate a form of socially construed transcendence, Agamben and Esposito oppose the community to such transcendence, which they figure as the continuation to a tradition of theologico-political sovereignty always founded in and upon violent exclusions. In this sense, while the former perspective sees political representation as necessary, the latter suggests that a community of singularities is *unrepresentable*, a fact which deactivates any productive overcoming of negativity, any *Aufhebung*.

In the next sections, I try to give a synthetic and inevitably simplified account of the different author’s perspectives on the common and the political in their own terms. I do so in order to elucidate the political potential of each perspective for helping us re-think the operations of power and the opportunities of political action. In the process of this

3 I thank an anonymous reviewer for helping me reflect more seriously on this issue. I will develop this idea further in the following sections.

4 We do not have enough space here to delve into the position that has developed more explicitly the notion of the common and the multitude in recent years drawing on the tradition of immanence that runs from Spinoza to Deleuze: that of Hardt & Negri, Lazzarato, Virno, etc. Hardt & Negri understand the common as the common-wealth “of the material world” (mainly natural resources) and the “results of social production that are necessary for social interaction and further production, such as knowledges, languages, codes, information, affects, and so forth” (2009, viii). This perspective and that of an emerging bioeconomics will be analyzed in a future paper.

mutual delimitation, moreover, the deadlocks of each perspective will also come to light. I want to suggest that these authors attempt to offer political alternatives to what has been perceived in the West as *depoliticization*, without reinstating a normative discourse. And yet, as I will seek to demonstrate, only a mutual encounter of the two perspectives can offer glimpses of a proper account of today's forms of *governance*. Without such an encounter, activism based on the 'political' perspective's demands can reinforce domination in our *society of control* (Deleuze), while 'impolitical' forms of retreat and *inoperativeness* can amount to a withdrawal into an individual, aesthetic experience. Seen as a dialectical pair, the two positions can correct one another: the political stance serves to avoid a nihilistic stance towards politics, while *impolitical* thought might be a good antidote for preventing sacrificial and authoritarian forms of transcendence. Thus, in the final part of the paper I will suggest that an engagement with Žižek's analysis of capitalism and the full commodification of social life actually enables Agamben's reflections on *use* to gain new cogency as an alternative economy of social interaction, production and enjoyment.

## **II. The political perspective: from radical democracy to the universal exception**

The political perspective I will consider here is that of so-called Post-Marxist thinkers. Post-Marxism, as elaborated by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (1985), was a deconstruction of the essentialist and economicist postulates of classical Marxism, giving priority to *antagonism* over *objective contradiction* to understand social change, thereby rethinking the Gramscian theory of *hegemony* in order to elaborate a new political theory from the Left. Whereas classical Marxism understood antagonism as class struggle and the proletariat as the subject of social emancipation, Laclau and Mouffe underlined the contingent nature of politics, which means that there is no privileged subject, locus or form of antagonism. Nonetheless, even if antagonism, which 'prevents society from being', is insurmountable (1990) it is still necessary to posit a political subject as the remainder of radical negativity that can lead to a new, more emancipated form of commonality. This political subject is seen as the *positive* result of an addition of differential negativities.

For Ernesto Laclau, the quasi-transcendental dislocation that prevents society from achieving full reconciliation makes possible the

notion of *radical democracy* (Laclau & Mouffe 1985). Far from characterizing a political regime, radical democracy indicates the potential to democratize every realm of social life within a pluralistic, multicultural society. It assumes the necessity of contingency (Marchart 2007, 11ss) and antagonism, avoiding any totalitarian closure of the social whole. In this way, Laclau and Mouffe supported liberal democracy while simultaneously re-evaluated the ontological role of politics. If for Marxism politics is traditionally configured in instrumental terms and reduced to the domain of the State, for Laclau and Mouffe politics is an instituting social practice that has no predefined ground, locus, subject or content.

Laclau explains the logic of politics through an ontology based on discourse analysis and a *generalized rhetoric* (2004, 13) in which any social practice can be understood as discursive insofar as it conveys meaning (1990, 2004; Laclau & Mouffe, 1985). In his theory, social identities work as signifiers for other signifiers, and are thereby relational and differential. These identities come about as the result of *demands*, which are the minimum unit of social analysis. Different demands can be made to the political authorities by diverse groups which constitute their social identities through them. As long as these demands are satisfied *differentially* by the Administration, no counter-hegemonic commonality is formed. But when a quantity of them cannot be satisfied, a new central demand can emerge as the signifier of a common lack, and a *chain of equivalences* between different demands/identities can be formed around an *empty signifier*.<sup>5</sup> Empty signifiers “matter to politics” (1996) because they can give name to —and *condense*— a common lack. Thus they give rise to a *hegemonic* relation through the articulation of different demands and the *affective investments* in a name, and this, in return, retroactively constitutes the common identity. For Laclau, every social identity is politically construed this way. It does not precede its political expression. Identities are not the result of positive contents but of a common lack, and a chain of equivalences between different identities gives place to ‘the people’ as a political subjectivity when an antagonistic bloc towards those in power is formed around an empty signifier. This is, briefly put, the logic that characterizes Laclau’s ‘populism’ (2005 & 1979).

---

5 A chain of equivalences is an aggregate of negativities around an empty signifier. For instance, when ‘democracy’ is felt by most people as lacking, different people demands ‘democracy’. Then, any political group which can identify its own struggle with that empty signifier can hegemonize the political situation forming a chain of equivalencies that articulates those different demands and identities.

Thus, Laclau's *rhetorical ontology* is immediately political insofar as every social identity is politically constructed and subject to *metonymic displacements (difference)* and *metaphorical condensations (equivalence)*. The negativity of every signifier and its openness to a plurality of 'language games' (Wittgenstein) accounts for Laclau's anti-essentialism, as there is no positive term, no concrete or predefined demand that will lead to hegemony or to political investments. Also, there is no privileged locus or subjectivity for social antagonism, since every social identity is strictly differential, not depending on positive contents, allowing a plurality of contingent language games and political identities to be displayed. Therefore, every social identity is *differential*. However, this differentiability is partially suspended when a new political commonality is formed as antagonistic to those in power, when a new hegemonic signifier/Subject arises. But this can only take place through the emergence of a *popular demand*.

We will call a demand which... remains isolated a *democratic demand*. A plurality of demands which, through their equivalential articulation, constitute a broader social subjectivity we will call popular demands — they start, at a very incipient level, to constitute the 'people' as a potential historical actor. Here we have, in embryo, a populist configuration. We already have two clear preconditions of populism: (1) the formation of an internal antagonistic frontier separating the 'people' from power; and (2) an equivalential articulation of demands making the emergence of the 'people' possible. There is a third precondition... the unification of these various demands... into a stable system of signification (2005, 74).

As we can see, Laclau maintains that 'the people' is the political and antagonistic subject to 'those in power' that emerges out of a political construction. For Laclau, politics are always hegemonic, since a particularity must assume the representation of the social whole through the constitution of a chain of equivalences. Politics are also 'populist' since the construction of the people is its first task: "There is no hegemony without constructing a popular identity out of a plurality of democratic demands" (2005, 95).

In a similar way, Rancière maintains that the political community can never be identical to itself because there are politics, because a part which has no assigned part in the community, the people, affirms itself and its freedom, as linguistic beings equal to any other, revealing the existence of politics as a space of *sharing [partage]*. Politics are practiced

by the party of the poor, as an activity of a common that is necessarily litigious (Rancière 1999) and that implies a democratic subjectification that puts into question the given organization of society. In this sense, democracy is

The institution of politics itself, the system of forms of subjectification through which any order of distribution of bodies into functions corresponding to their 'nature' and places corresponding to their functions is undermined (Rancière 1999, 101).

Thus, whereas Laclau emphasizes the impossibility of a self-presentation of the people in contemporary society, and therefore the necessity of political representation to articulate different demands<sup>6</sup>, Rancière (1999 & 2007) sees democracy as consisting of exceptional moments of politicization in which the common emerges from the bottom, contesting a state of affairs in which all parts of the society are assigned, asserting itself instead as an an-archic government where no title is needed to govern.

The two thinkers share the notion of *contingency* as the condition of (im)possibility of any social order and the opposition between *politics* and *administration* (which Rancière calls 'police'); politics is what disturbs the smooth functioning of the administration. However, Laclau extends the logic of contingency further than Rancière: against the misleading idea — frequent in radical political thought— that conservative politics are the negation of politics as such, Laclau defines politics by structure and not by content. Conservative politics, for him, are as political as radical politics. Thus, Laclau criticizes Rancière for excessively identifying the possibility of politics with emancipation (Laclau 2008b).

Accordingly, Laclau shows that no predefined realm or content is inherently political. *Everything can be politicized since nothing is political in itself*. In his view, politics are always hegemonic, so any universal value will be contaminated by a particularity that will contingently incarnate a universal signifier, which means that universality is not achievable as such. This is tantamount in avoiding any form of moral or political imperialism.

---

6 Along this path, Laclau will criticize 'immanentist' theories of the multitude which, in his view, affirm that there is no need of such political articulation and that any form of political struggle affects directly the core of the Empire (Laclau, 2005; 2008). However, in *Commonwealth* Hardt & Negri address the problem of political articulation.

At this point, however, we may begin to note some potential problems in Laclau's account. First, the axiomatic assertion that political representation must be invested in a name that unifies "these various demands [...] into a stable system of signification" and the role of leadership in Laclau's idea of populism reveal that libidinal investments in a name cannot be easily separated from the investments in a body. Indeed, these investments seem to unify different demands within "the name of the leader" and not within empty signifiers like 'justice' or 'democracy'. When one recognizes that the master signifier is also the *master's* signifier, the real question becomes *who* has the power to impose meaning to these signifiers and incarnate them. In this context, Laclau's theory implies that effective political identities can only be construed through strong leadership, which, in my view, can lead to political heteronomy.

The second critique points to the limited capacity of an ontology based on the notion of demand to characterize today's politics, especially in developed societies where most demands are satisfied by the market. Even if one insists that Laclau's account is ontological, he recognizes that any ontology is molded by the ontic context of its production, enabling us to critique him on these grounds. Therefore, I see strong limits in Laclau's account on this point. First, it neither explains how demands and lack are created in our capitalistic societies, nor the way in which today's capitalism is predicated not on demands but rather upon the productiveness of desire. Furthermore, even if we accepted that we desire something to fill a lack, this lack and the objects we desire would already be determined by Ideology. Ideology is what 'teaches' us how and what to desire (Žižek) within the *noopolitical dispositifs* of neoliberal capitalism.<sup>7</sup>

These problems of the ideological production of desire and the political role of enjoyment are analyzed by Slavoj Žižek, who in his first writings supported the Laclauian idea of radical democracy, with its anti-totalitarian and pluralistic thrust (1989). Later, he criticized the logic of radical contingency to redefine antagonism as class struggle (2000). For him, there is not only a need to understand the formal logic of the political—as Laclau would do—but also to posit a positive content that accounts

---

<sup>7</sup> With *noopolitics* (*nous*: intellect) Lazzarato (2004) refers to a set of technics of control exerted upon the brain, implying its attention in order to control memory and its virtual potentialities. A paradigmatic example of these is marketing and advertising, which strive to capture our attention in order to modify our ways of feeling, thinking and behaving.



for the possibility of social change. For even if the struggles of different social identities can be 'progressive', they are *not necessarily* challenging what in his view always returns to the same place: *capitalism* as *Real* (1999, 2000). He maintains that radical democracy should no longer be a (political) democracy, since liberal democracy cannot be separated from capitalism. Put differently: in Žižek's view, since capitalism is the condition of possibility of liberal democracy, if we want to overcome capitalism we must also be ready to get rid of democracy.

No wonder that Laclau accused Žižek of recalling the 'worst tradition of non-deconstructed Marxism' and of wrongly reading Althusserian *over-determination* as 'determination in the last instance' (2000 & 2008). Whereas Laclau thinks that there is no transcendental *locus* for social antagonism and that every political articulation is contingent, Žižek maintains that the very possibility to perceive social identities as contingent only emerges in late capitalism. Indeed, the concept of contingency is for him the quasi-transcendental condition of possibility of our multicultural societies. Thus, in the last decade Žižek has associated Laclau's position with liberal multiculturalism and also dismissed any form of 'historicism', 'relativism' or 'deconstructionism' as part of the cultural logic of late, postmodern capitalism.

In this sense, whereas Laclau thinks politics through contingently construed identities, where universalism is always contaminated by particularism, Žižek will defend the possibility of a direct access to Universality. However, he will avoid a condemnatory approach to substantial identities. With regards to the notion of *community*, Žižek does not propose only a formal or negative approach like the *impolitical* one (see below). He states that when we confront ethnically-based communities, we must differentiate between the *latent dream thought* and the *desire* expressed in a dream. Therefore, the roots of fascism are not to be sought in the legitimate desire to form a substantial community. Rather, fascism inheres only in a way of *symbolizing* this wish as an explicit ideological text. Hence, fascist ideology tries to obscure the structural impossibility of fully realizing a community by blaming one of the community's parts for the presence of antagonism (Žižek 1993 & 2000). On the other hand, he states that what holds communities together is not a common identification but rather a *dis-identification*, a way of organizing *enjoyment* through the disavowed transgression of public rules (2005, 55): "the fear of 'excessive' identification is [...] the fundamental feature of the late-

capitalist ideology” (1993, 237). Hence he maintains —in contrast to Laclau— that *over-identification* is more subversive than fighting ‘essentialism’ and ‘fixed-identities’.

Also Rancière will theorize disidentification but in a different sense. Rather than organizing communal enjoyment, disidentification is a necessary step in political subjectification, in which a part of the community stages a *wrong* that challenges the current division of the sensible and removes itself from the names and places that were assigned to it. For Rancière, politics is a matter of ‘modes of subjectification’.

By *subjectification* I mean the production through a series of actions of a body and a capacity for enunciation not previously identifiable within a given field of experience, whose identification is thus part of the reconfiguration of the field of experience (1999, 35).

At the same time:

Any subjectification is a disidentification, removal from the naturalness of a place, the opening up of a subject space where anyone can be counted since it is the space where those of no account are counted, where a connection is made between having a part and having no part (1999, 36).

As we will see, these ideas of disidentification together with the conception of politics as *interruption* of the given order (*police*) are also crucial for the impolitical approach. However, since disidentification implies for Rancière a way of *political subjectification* of a part that names itself the *people* and identifies itself “with the whole of the community” (1999, 9), Rancière’s approach might be considered a political one.

In his own terms, he shares Laclau’s and Žižek’s idea that community is both necessary and impossible because there is an antagonism which prevents society from being. For Žižek, however, this *Real* is a positive ‘entity’ called *capitalism*. And yet its exception, its *symptom*, (or *the part of those who have no part* in Rancière’s terms) is the place from which true Universality can emerge against globalization (i.e. the universalization of Capital). In this sense, against the ‘postmodern’ assertion of contingency, Žižek affirms, following Alain Badiou, the existence of a Truth which can only be seen from the point of view of those already committed to it (1989; 1997; 2000 & 2004). Indeed, for Žižek a true community, even human survival, hinges upon the assertion of Truth and of a new form of communism, since the market can only lead

to catastrophe (2008, 420-30). In this sense, besides the crucial antagonism between the excluded and the included, Žižek points out three domains of antagonisms between the commons (Negri) and their commodification: in culture or socio-symbolic space, in outer nature (environment) and inner nature (biogenetics).

It is this reference to 'commons' —this substance of productivity which is neither private nor public— which justifies the resuscitation of the notion of communism. The commons can thus be linked to what Hegel... deployed as die Sache, the shared social thing-cause, «the work of all and everyone», the substance kept alive by incessant subjective productivity (2008, 429).

Affirming the *necessity* of communism for the world to survive, Žižek maintains that the real utopists are the free-market liberals who believe we have approached the end of history and dream of a happy capitalism without antagonism.

So, rather than providing the formal logic of the political, Žižek tries to elaborate a critique of our society, showing that every realm of social life is being commodified and that, under certain circumstances, the desire to form a substantial community can lead to forms of resistance to full commodification.

Like Laclau, however, Žižek's view also reveals some inconsistencies. For one, naming capitalism as Real symbolizes the Real, which in turn makes it insurmountable: we can work to change our symbolic order, but something that is Real is by definition beyond our reach.

To sum up, what characterizes the political perspective is the idea that antagonism is unavoidable and, at the same time, that every social practice can be, in the last resort, political. Nonetheless, whereas Laclau, Mouffe and Rancière stress the contingent nature of politics, Žižek tries to symbolize antagonism that impedes society's fullness as 'class struggle'. In this sense, whereas the first authors think the formal conditions for radical-democratic politics, the latter seems more ready to think the problems that arise in today's capitalism, connecting his reflection on ideology with the problem of the expropriation of the common raised by Hardt and Negri. This notion of the common beyond the opposition between public and private leads us to the *impolitical* perspective and its focus on the notions of singularity and *inoperativeness*.

### III. The impolitical perspective: the exposure to the common

The *impolitical* perspective, like its political counterpart, conceives politics as a conflictive reality. However, impolitical theorists focus on the *community* as the key figure to think the common as a sphere of constitutively impossible harmony. Although this approach shares the anti-identitarian, anti-totalitarian and anti-essentialist view of politics we find in Laclau and Mouffe, it does not consider the common as a result of political subjectification and libidinal investments. Impolitical thought conceives the common as a dimension that precedes and exceeds both politics and subjectivity giving 'voice' to coexistence: something that is impossible to *produce*.

In fact, this perspective considers politics as an *interruption* that does not lead to new institutional foundations.<sup>8</sup> Thinking the common from a philosophy of *im-potentiality* (Agamben 2005a), and as neither substantial nor subjective, the impolitical also opposes any stance that founds the common in the *proprium* (as identities or interests), or in any presupposition. The community does not belong to its subjects and the subjects don't belong to the community: community is rather the transcendental condition that expropriates them as closed selves, exposing them to their *being-in-common*. In this sense, the *community* is a limit-concept of political philosophy because it remains *ontologically* impossible (Tarizzo 2003). In our view, the political stake of this thought is to empty any form of political mediation and sovereignty of its foundations in order to think coexistence beyond any transcendent Power.

But let us clarify what we understand by *impolitical* (also translated recently as *unpolitical*). The term *impolitico* was first used by Massimo Cacciari in an article about Nietzsche (1978) and re-elaborated by Roberto Esposito (1988 & 1993), as a way to consider the political from its borders, staging an alternative to both political theology and modern de-politicization. Its stance is neither directly political, nor anti-political, since that would presuppose the reduction of politics to a Value or Norm and a dialectical movement which this kind of thought tries to avoid. The *impolitical* implied a movement of *retreat* (Nancy and Lacoue-Labarthe 1983) which redefined the relation between philosophy and politics, once the model of the Gramscian *organic intellectual* proved no longer

---

<sup>8</sup> As mentioned above, also Rancière shares the idea of politics as an interruption. In his case, this interruption enables the expression of an egalitarian logic through political subjectification.

practicable for most of the European Left. For Esposito, the *impolitical* takes us beyond any political philosophy, understood as a tradition in which politics is measured by its correspondence with a good philosophy and philosophy is evaluated by its capacity to transform politics (1999).

Undoubtedly, most intellectuals we would include in the 'political' perspective also *retreat* into an ontological reflection that departs from political philosophy thus described. But while in the political perspective there is a need to rethink political subjectivity and emancipation, for the *impolitical* vision, politics and community defy subjectivity and actually imply processes of de-subjectification. At the same time, the *impolitical* tries to think the *factum* of the political in a realistic, non-apologetic way.

The philosopher who develops an explicit reflection on the *impolitical* in these terms is Roberto Esposito, who maintained in the 1980's that our political language was obsolete since our present-day reality could not be apprehended through it.<sup>9</sup> As long as there was no alternative language, the only possibility was to think the political in negative terms, deconstructing its traditional categories. The *impolitical* stance tried to show the ambiguities and deadlocks of our political concepts and dichotomies, overturning the political notions of modernity in order to exhibit the void that inhabits their core (Weil in Esposito 1988; 1996).

This deconstruction of every political term was also employed to rethink the notion of *community*. Traditionally, the community was thought as the result of shared properties (ethnicity, race, language, territory), projects or interests. On the contrary, the *impolitical* stance would begin by thinking community as 'structured' by sharing a common *impossibility*: for instance, that of dying in the place of the other (Blanchot 1983) or of sharing the other's death (Nancy 1999) or dying together as in Bataille's account of *Numancia* (Esposito 1999).

Later, presenting this deconstructive insight in positive terms, Esposito elaborated a tension between *Communitas* and *Immunitas*. Both terms share the reference to *munus*, understood as a compulsory gift, but differ in the way they relate to it.<sup>10</sup> If *im-munitas* designates the exemption, the dispensation from the common *munus* that characterizes modern philosophical, juridical, anthropological and medical thought through the

---

9 In the last decade, Esposito seems to have found this positive language that can help us understand our present in biopolitics and the paradigm of immunization (2002, 2004, 2007).

10 As Esposito states, the concept of *munus* has three meanings: *onus*, *officium* and *donum*. However, he clearly privileges the latter.

assertion of the *proprium*, *com-munitas* implies a positive *relation (cum)* to it, our common *exposure* to a threatening, violent, mandatory gift. What we have in common, then, is nothing but this gift, this exposure to the possibility of mutual *contagion*, which has to be avoided for any immunitarian stance that protects life through its negation.

Nonetheless, a form of immunity is necessary if life is to be conserved or developed. In this sense, present-day biopower—in which the protection and increase of the quality of life is the only issue that legitimizes a government—can be understood through immunization paradigm as a series of measures to protect communitarian and individual life within the framework of a self-same social body in which the threatening dimension of the common, the possibility of transgressing boundaries, is kept at bay. When an exaggerated form of immunization arises, it ends up attacking the same body it strives to protect, as in auto-immune diseases. But immunity does not necessarily lead to a thanatological, auto-immunitarian outcome. To the contrary, Esposito's idea of a *common immunity*, exemplified by *pregnancy*, in which the mother protects the embryo despite the *difference* of their genetic codes (2002), offers a paradigm in which life emerges through the conflict between two immunities. In this sense, difference becomes the condition for coexistence and common growth in an ontology based not on *presupposition* but in *ex-position*. It is precisely through the concept of *ex-position* that Esposito will try to think affirmative, communitarian biopolitics.

By 'ex-position' we must understand a radical shift in the concept of co-existence. Traditional metaphysics have thought a Ground or Substance of which the concrete existence would derive its meaning. In politics, there was always the idea of a shared, presupposed element grounding the community or a Subject instituting it. On the contrary, the logic of *exposition* deconstructs the opposition between essence and appearance, expressing that things, bodies, ideas, etc., co-belong without any ground other than co-belonging itself. Indeed, *the common is not a result of some prior ground but the pure event of being-with*, which is another way to affirm *radical contingency*.

The logic of *exposition* is also developed by Agamben's notion of community as the co-appearance of '*whatever singularities*' (1990). For Agamben, power *dispositifs* and metaphysical thought always work by separating two poles, producing the possibility of an *inclusive exclusion* of

one of them by the other: *bios* and *zoé*, *logos* and *phoné*, *human* and *animal*. In historic communities this exclusion renders the excluded *sacer*, i.e., possible to kill without committing homicide or sacrifice, thereby turning *exclusion* into a transcendental presupposition for belonging. Agamben opposes to this the notion of the *coming community* (1990), which is not founded in any subjective property as identities or interests, but rather on the very event of co-belonging without any presupposition. Against the notion of a *community of those who don't have one* (Bataille, Nancy, Blanchot) or as *nothing in common* (Esposito, 1998) he thinks of a community in which *the only condition for belonging is belonging itself* (1990).

Agamben is also critical of the stances which —like that of Esposito and Mauss— focus on the notion of *mandatory* gift. Agamben instead privileges the notion of *grace*, as “the ability to use the sphere of social determinations and services in its totality” (2008b, 115). For Agamben, grace does not found social exchanges, but rather interrupts them. This insistence on grace (*charis*) derives from the Pauline and later Franciscan notion of use (*chrésis*) —which deactivates obligations and the Law— as opposed to property (*dominium*), and leads him to propose *profanations* as the restitution of objects to a *free use*, against the idea of *secularization*, in which the sacred dimension and its power effects secretly insist (2005a; 2011b).<sup>11</sup> Hence, Agamben understands the messianic community as an interruption of the *proprium* through a new, profane use: “the messianic vocation is not a right and does not constitute an identity: it is a generic Potentiality which is used without being its proprietors” (2008b, 31).

This notion of the messianic community is developed by Agamben in his reading of Paul’s *Epistle to the Romans*, in which he explores the logic of *as-if-not* (*hos me*) and of deactivation (*katargein*).<sup>12</sup> For Agamben, Paul is not the founder of universalism as Badiou (1997) maintains but rather the one who divides every nomistic division with the imperceptible Apelles’

11 As we can see, this idea is crucial in our digital era, in which the conditions for a free and common use of the produce of the general intellect are thwarted by the institution of property and the commodification of the common. For Negri and Hardt, this fully intellectualization of labor, with its accent on affects and communication preannounces the new communism of the multitude (1995, 2000, 2004, 2009). Agamben has also theorized about the general intellect and the multitude in order to rethink the common and to characterize his notion of form-of-life (2000, 10-11). However, departing from Negri’s thought, he opposes the dominant role of production and subjectivity in Western metaphysics.

12 Agamben notes that the French *désœuvrement* (Kojève, Bataille, Blanchot, Nancy) is a good translation of *katargein*.

cut, making impossible for the whole and the part to coincide. Paul's universalism is not just indifferent to differences but rather cuts across and suspends every previous identity, inviting us to make a new use of ourselves as-if we were not who we are. The stake is not just to change our juridical status or identity or to enforce a new Law but to *deactivate* (*katargein*) them.

In his view, both the Messianic and the state of exception work through suspension. But while, according to Agamben, today we live in a virtual state of exception in which the Law is suspended but still enforced, making life prone to be eliminated, Paul's messianism—which Agamben reads through Benjamin's glasses—strives to produce a *real state of exception* in which Law and Life coincide.<sup>13</sup> This coincidence is elsewhere termed by Agamben *form-of-life*, a life that cannot be separated from its form, in which a bare life cannot be produced. (2000, 3; 2011b)

In this sense, Agamben opposes the *community* of whatever singularities (1990), and a *form-of-life* based in the Franciscan notion of use (2011b), to the sovereign power of the state. (1995) For Agamben, the state produces and at the same time tries to capture the exception—the *bare life* of the *homo sacer*—and rule through it. It legitimizes its own power through the *representation* of social identities which are based on bare life. On the contrary, the *community* recognizes no presuppositions and no representation. It is an un-founded, indestructible *remnant* [resto], where singularities co-belong, being-such: “the state can recognize any assertion of identity [...] but that the singularities form community without asserting an identity [...] that is what the state cannot tolerate under any circumstances” (1990, 58-59).

Here we see the contrast between Agamben's position and that of Laclau and Žižek. While according to Laclau the logic of hegemony and articulation implies a political constitution of *identities* and a struggle between them to represent the whole, Agamben is seeking an Unrepresentable *remnant* that gets rid of previous identities and threatens the State's sovereign violence. At the same time, while Žižek sees dis-identification as the element that holds together empirical communities and calls for an ethics of over-identification, Agamben expresses the need to elude identification since by producing identities power *dispositifs*

13 Drawing on the latter's idea of *communicability* and of *divine violence*, as a violence that does not institute a new Law, Agamben thinks the coming politics as *a means without ends* which should turn the virtual (Schmittian) state of exception in which we live into a real (Benjaminian) one (1995).



capture our attempts of subjectification.<sup>14</sup> That is why the community Agamben is trying to think is beyond identity, since, for him, contemporary politics have already emptied any tradition or identity of meaning and deal only with bare life (2000). On the contrary, the messianic community cannot be institutionalized, because every form of institutionalization or representation implies its authoritarian negation: “when the *ekklesia* —the messianic community— wants to organize itself, the problem of the right doctrine and infallibility becomes crucial” (2008b, 37).

In this sense, while Laclau and Žižek introduce a transcendent dimension in politics (party, state, leader, empty signifier), the impolitical perspective thinks community outside the transcendence of sovereign power, understanding it as a sacrificial machine. Against such view, Laclau maintains that to be beyond sovereignty and exclusion is to be *beyond politics* and that Agamben’s idea of politics is based on the myth of a fully reconciled community (Laclau 2008, 123). As we saw, for Laclau this reconciliation is impossible since the extension of structural dislocations at work in contemporary capitalism make visible the contingency and precariousness of any objectivity and create a plurality of new antagonisms, opening unprecedented possibilities for the radicalization of democracy and political articulation. In this sense, processes of commodification, bureaucratization, etc. do not give birth to a self-regulated totality. On the contrary, they open up the possibility of new political struggles and change (Laclau, 1990). In Agamben’s view, however, such dislocations —the Spectacle, the capitalist expropriation of language and thought, the dissolution of traditional identities— are the precondition for a redemptive outcome, namely a community or form-of-life beyond sovereignty and property in which the role of politics is difficult to grasp.

In this sense, while for Laclau any commonality is the precarious result of political representation and hegemony, for ‘impolitical’ authors the community is *unrepresentable* (Esposito 1988), it cannot be *produced* but it can *take place* (Agamben, 1990). However, there is an important difference between Esposito and Agamben. For the first, *the community is not something that relates what it is, but being itself as relation*. For the latter, the common and the political must be thought beyond any form of

---

14 As we saw above, disidentification is for Rancière a condition of political subjectification.

relation, where the first step is to think potentiality without any relation to actuality (1995). In this sense, *whatever singularity*, as a reformulation of *Dasein*, means for Agamben the impossibility of isolating substance and modes, individuality and universality. At stake here is a form-of-life which reflects human life as (im)potentiality, since human beings have no predefined biological task (2000).

Also, whereas Laclau and Žižek strive to rethink political subjectivities, Agamben and Esposito explore the *Impersonal* dimension that exceeds the subjective and legal status of the *person* which, in their view, produces the separations between higher and lower forms of life. The stake for both authors is to think a life-in-common previous to the divide between *bios* and *zoé*, *person* and *non-person* by the Legal apparatus. Indeed, through this notion of *impersonal life*, Esposito tries to think the possibility of *affirmative biopolitics*, turning against themselves the *dispositifs* that Nazism employed against its victims (Esposito 2004 & 2007). In his view, if biopolitics continue to lead to the destruction of the only thing that can legitimate today's governments (life itself) it is because the *dispositif* of the person is founded upon the separation between *bios* and *zoé*, qualified life and mere life.

Like Agamben, Esposito opposes the community of singularities to state sovereignty. However, he considers that the notion of *profanations* implies that something should be *consecrated* first in order to be later made profane (2010), while immunization paradigm remains always attached to the immanence of life itself. In this sense, while Agamben has to recourse to Messianism to think politics, for Esposito immunization implies that a politics of life (*politica della vita*) can be thought out of any theologico-political root, in the same terrain of biopower.

Indeed, the recourse to religious categories to think the political in the last decades would reveal our incapacity to eschew the theologico-political paradigm. However, Esposito's formulation arrives at a deadlock when trying to think politics in positive terms, since the immunization paradigm can only be a quasi-transcendental framework for present-day politics that cannot offer any positive content. That is the reason why when he tries to think *affirmative biopolitics*, instead of drawing from *political* experiences, he makes use of metaphors like *birth*, or philosophical categories such as *norm-of-life* (Canguilhem), *chair* (Merleau-Ponty), or *impersonal life* (Deleuze). At the same time, this is why the prefix we find in all his notions is the «im-», from the impolitical to the

impersonal through immunization.

To sum up, impolitical authors criticize any form of mediation of the community in a separate sphere, any form of representation which, as Esposito maintains, is always a representation of Order (1993). They also criticize the role identities play in politics. They share a moment of retreat and the assertion of norm/form-of-life (Esposito 2004; Agamben 2011b) against any type of legal and political transcendence. These authors are critical of liberal democracy since it can be seen as immunitarian (Esposito 2008) and since the predominance of *government* has done away with any form of popular sovereignty (Agamben 2011a). Nonetheless, despite writing about government and biopolitics, these authors usually have a negative approach on power that does not let them consider seriously present day *governance*.<sup>15</sup> We will come back to this in the concluding remarks.

#### IV. Concluding remarks

In this paper I tried to show that political and impolitical perspectives think the common in a non-foundational way, as they do not presuppose any substantial or stable ground for it. At the same time, both recognize that a full closure or total reconciliation of the community is impossible and has proved politically deadly. However, as we have seen, they are not post-foundational in the same way: while the *political perspective* tries to fill the void of the community and «name the nothing» stressing the relevance of politically construed identities (Laclau) and the ontological function of the Subject as the absent center of political ontology (Žižek), the *impolitical* suggests that this void should not be filled if we want to avoid new modes of thanatological exclusion. While for the first perspective the common is *politically construed*, for the second it is *beyond politics* and cannot be politically produced. That is why the first assumes that politics consist in activism and strives to find an emancipatory subject (the people, the proletariat, etc.) while in *impolitical* thought the stake is to deactivate any form of subjectivity and power, in

---

15 In *Il regno e la gloria* (2007), Agamben speaks of a bi-polar machine constituted by sovereignty and *oikonomical* government, in which the latter predominates. Nonetheless, instead of giving an account of today's theories and practice of governance, he makes an archeology of theological texts to reveal the separation between a transcendent reign of god, who reigns but doesn't govern, and the immanent *oikonimical* government by the angels (ministers). Also Esposito (2013) refers to economics through the filter of the theological debate.

order to avoid reinforcing the domination over life, namely, the capture of subjectification by power *dispositifs*. That is why Agamben stresses the necessity to think ontology beyond the paradigm of *operativeness* and *effectiveness* as a first step to rethink politics (2012) and Esposito tries to think the Impersonal as the improper dimension of life common to every being.

Therefore, the main questions that divide the two views are: is a community of singularities the result of political action or impolitical deactivation? We may add: does deactivation lead to a depoliticized, aesthetic or ethicist stance? And also: what form of commonality is thinkable within and beyond today's society of control?

So far, I have tried to suggest that both approaches provide useful insights to think politics and commonality in our societies, but that none of them is completely satisfactory, and that their limits come to light as a function of their mutual delimitation. On the side of the political, forms of progressive political activism can reinforce domination and control despite themselves. On the side of the impolitical, forms of exodus and retreat from sovereignty can have unforeseen political effects. However, what is missing in both approaches is, first, a better account of today's forms of domination and, then, new ideas concerning an alternative political power that could provide the chance to avoid the choice between 'inoperativeness', 'neo-Stalinism' and 'investments in a name', i.e., between trying to interrupt the 'machine' without enabling a political alternative and the institution of new forms of heteronomy.

In this sense, the *impolitical* view allows us to bear in mind the deadlocks of subjectivist approaches to the notion of community, which seem to lead sooner or later to re-establish the idea that it can be *produced* by a party, ethnical identity or any privileged Subject, in a sacrificial and authoritarian position. On the other hand, the 'political stance' is also important to understand possible ways of political subjectification, trying to avoid a nihilistic standpoint towards politics. Indeed, if impolitical thought becomes a critical stance towards any actual politics, it risks becoming *ultrapolitical*,<sup>16</sup> in the sense of being *beyond* politics, always needing to face the Leviathan in order to be sure we are on the good side.

But is any form of political institution a kind of 'cold monster'? Or should we focus on forms of government? Is the retreat from the State an

---

16 I thank Bruno Bosteels for discussing this point with me back in 2010.

existential need, an ethical imperative or a suicidal action? We have already commented on Laclau's critique of Agamben's dream of politics without exclusions. Similarly, Žižek (2008) criticizes the retreat from state power by suggesting that 'local struggles' and 'infinite demands'<sup>17</sup> only reinforce the position of those who rule. Instead of resisting state power or retreating from it, he suggests that true revolutionaries should try to seize it (2007). But does it make any sense to speak today of 'true revolutionaries' and the seizure of state power in complex and globalized societies?

In my view, *the limits of both perspectives stem from the very diagnoses they make*. Despite providing useful insights, both stances have a reductive understanding of today's forms of domination, which undermines their capacity to elaborate a positive account of the communality to emerge and politics to come. In this sense, *impolitical* thought seems to be still secretly obsessed with sovereign power and with theological and juridical *dispositifs* when today's forms of (bio)power are much more subtle and productive. While it is true that the exception became the rule of government and that racism is far from being overcome, what is taking place in today's *societies of control* is rather the 'inclusion of the outside'. Whereas classic sovereign power and even disciplinary societies belong to a mechanical-analogical era, today's biopolitical or *noopolitical* (Lazzarato 2004) power became molecular, informational and digital (Deleuze 1990; Sibilia 2005). Today's main forms of (bio)power do not forbid or enclose bodies but modulate subjectivities at a distance, and the subject/object of power is not only the *population* as a biological aggregate but also the *public* as a sociological reality. Today's (bio)power does not employ our muscles, but stimulates our neural centers. It does not forbid our enjoyment but makes it mandatory.

The oppressive contours of this *injunction to enjoy* have been analyzed by Žižek through the study of the Lacanian *superego* (passim). In a way, it has also been recognized by Agamben, who stresses the impossibility to resist a Power that makes us believe that everything can be done, separating us from our potentiality not-to-do (2009, 69). However, this problem is absent in Esposito and Laclau's accounts.

Indeed, even though Laclau's logic of politics seems to work at the level of political discourse and aggregation, he does not engage in

---

17 Here Žižek attacks Critchley's book *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London: Verso, 2007.

understanding today's forms of power in 'developed societies' where *demands* and *desires* are more likely to be construed and fulfilled through marketing and consumption or self-entrepreneurship rather than by libidinal investments in politics. Nowadays the 'affective investment in a name' with which Laclau describes the construction of 'the people' is likely to be done by political marketing. Besides, it also implies the identification with a body that incarnates the community, reinstating a theological dimension in politics. A postmodern theology in which no Idea mobilizes the people: only a name, or slogan.

Of course, my assertion implies leaving aside contingency for a moment and taking a 'substantive' and 'outmoded' view of politics as something different from marketing and consumption. It also implies a critical view on marketing as a subtler but no less authoritarian way of constructing political images and social identities compared to the Totalitarian propaganda. However, as mentioned above, this spectacularization of politics and this commodification of social identities can have a positive outcome for both Laclau and Agamben. For the first, the dislocations these processes imply open the possibility of new demands, struggles and political articulation. For the latter, the possibility of a community without identity is the result of the expropriation of the Common brought about by today's capitalism and this opportunity should be *used* against the Spectacle (1990). In this sense, the logic of *profanation* implies the possibility to create an alternative economy of social interaction, production and enjoyment related to what Agamben calls *use*.

The absence of a study of today's governance is also a problem in Esposito's account. Although drawing on Foucault and Deleuze, Esposito's reflection has not fully engaged with an analysis of the economic and subjective aspects of today's forms of power which employ the subjects' desires and creativity in their reproduction. Even if he has tried to overcome a merely deconstructive approach through the immunization paradigm, his analyses remain all too ontological. First, even though he acknowledges the necessity of conflict for politics, he never privileges a particular form of politics. Second, despite that he recognizes transformations in the exercise of power, his diagnosis —like Agamben's— seems too obsessed with Sovereign Power and its legal apparatus. Third, as said before, his idea of affirmative biopolitics draws on examples we can barely call political. Assuming that any form of action

means the increase of violence, Esposito proposes to rethink the impersonal dimension and, like Agamben, to advocate a 'mystical' life that cannot be separated from its forms, a deactivation of both the Law and its subject.

In this sense, I think the gesture of retreating to think the common in its ontological, a-subjective and *impersonal* condition is *only* a first step. If today's forms of domination involve our whole 'being and time', if the administration and the corporations treat us as a sample of *prosumers* from whom they can obtain 'valuable' information through new forms of confession to capture our desires for their profit and reproduction, one of the resources at hand is to deny our participation, 'become invisible', and deactivate this *governmentality* that puts to work our political capabilities (Virno 2001). However, without considering political subjectivization one cannot avoid the risk of treating any form of real political action as a simulacrum that doesn't correspond to its ontological truth (Bosteels 2009).

Then, my suggestion here is that in order to redefine the contours of the common we need a new *politics* which should not be the same play of ideologically overdetermined desires, particular demands and its representation through *spectacular* politics or strong and *glorified* leaderships. In this sense, Agamben's idea of *use* (2011b) is interesting since nowadays social cooperation and codependence has reached a point in which in a way we already form a global community and have to decide what sense we will give to our coexistence and how will we use the resources at hand. While the capitalist logic will employ this cooperation for private benefit without any concern for the common, Agamben invites us to think *new uses*, not only of objects but also of ourselves, of our common world, without *abusing* it, in a community of singularities without conditions for belonging.

How to translate this ontological view into political action is a great challenge. For even if re-thinking the common and politics anew is necessary, the ontological speculation should not be a psychological compensation for good politics' absence but rather a step in inventing new political practices in which a more emancipated commonality can emerge. In this sense, the impolitical gesture of retreat might be tactically useful against a power that involves our subjectivities in its reproduction, but the real stake of this retreat is whether a new politics can be *re-traced* (Nancy and Lacoue-Labarthe 1997). That is why *new uses* must be

invented, *profaning* an outdated idea of property and also an authoritarian notion of politics in order to produce new political experiences. To do so, we cannot sever the common from the political: not even with Apelles's help.

## V. Bibliography

- Agamben, Giorgio (1987), "Bataille e il paradosso della sovranità", in *Georges Bataille: il politico e il sacro*, edited by di Jacqueline Risset, Napoli: Liguori.
- (1990), *La comunità che viene*, Torino: Einaudi.
- (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- (2000), *Means Without Ends. Notes on Politics*, Translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minnesota: University of Minnesota Press.
- (2005), *Profanazioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2005b), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza.
- (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer 2,2*, Vicenza: Neri Pozza.
- (2008a), *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*. Roma: Laterza.
- (2008b), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Second Edition, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2009) *Nudità*, Roma: Nottetempo.
- (2011a) "Introductory note to the concept of democracy", en AAVV, *Démocratie, dans quel état?*, La Fabrique, 2009, trad. ing. William McCuaig, *Democracy, in What State?*, New York, Columbia University Press.
- (2011b) *Altissima Povertà: Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza: Neri Pozza
- (2012) *Opus Dei: Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II*, 5. Bollati Boringhieri, Torino.
- Badiou, Alain (1997), *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, translated by Ray Brassier, Stanford: Stanford Univ. Press.
- Bosteels, Bruno (2009), "Thinking, Being, Acting: Or, On the Uses and Disadvantages of Ontology for Politics", in *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*, Edited by Carsten Strathausen, Minneapolis: University of Minnesota Press.



- Chiesa, Lorenzo (2009), "Giorgio Agamben's Franciscan Ontology", in *Chiesa, Lorenzo & Alberto Toscano, The Italian Difference: between nihilism and biopolitics*, Melbourne: Re.press.
- Deleuze, Gilles (1990), "Postscript on the Societies of Control", in *L'autre journal*, Nr. I, Mai. Originally published in English in the journal *OCTOBER* 59, Winter 1992, pp. 3-7, Cambridge: MIT Press.
- Derrida, Jacques (1998), "Faith and Knowledge: The two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", trans. S. Weber, in G. Anidjar (ed.) *Acts of Religion*, London – New York: Routledge.
- Esposito, Roberto (1999), *Categorie dell'impolitico* (1st ed 1988), Second Edition. Bologna: Il mulino.
- (1993), *Nove pensieri sulla politica*. Bologna: Il mulino.
- (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- (2007), *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- (2008), *Termini della politica. Comunità, Immunità, biopolitica*. Torino: Einaudi.
- (2010), *Pensiero vivente: Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Edited by Michel Senellart, Paris: Gallimard/Seuil.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2000), *Empire*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hardt, M. & A. Negri (2009), *Commonwealth*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- (1996a), "Universalism, Particularism and the Question of Identity", in *Emancipation(s)*, London: Verso.
- (1996b), "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?", in *Emancipation(s)*, London: Verso.
- (2005), *On Populist Reason*, London: Verso.
- (2008), "Atizbando el futuro", in *Laclau. A critical reader*, Edited by Critchley, Simon & Olivier Marchart, Translated to Spanish by

- Teresa Arijón, *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, p. 347-404, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- (2008b) *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Laclau, E. & Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy. Towards a radicalization of democracy*, London: Verso.
- Laclau, E., J. Butler & S. Žižek (2000), *Contingency, Universality, Hegemony*, London – New York: Verso.
- Lazzarato, Maurizio (1997), *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona: Ombre Corte.
- (2004), *La politica dell'evento*, Cosenza: Rubbettino.
- Marchart, Oliver (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mouffe, Chantal (1993), *The return of the political*, London – New York: Verso.
- (2000), *The democratic paradox*, London – New York: Verso.
- (2005), *On the political*, New York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1999), *La communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris: Christian Bourgois.
- (2000), “Is everything political?”, Céline Surprenant (trans.), in M. McQuillan (ed.) *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London: Pluto Press, pp. 47-53.
- (2007), *La communauté affrontée* (2002), translated into Spanish by J.M. Garrido, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc & Lacoue-Labarthe, Philippe (1997), *Retreating the political*, S. Sparks, Ed., London: Routledge.
- Rancière, Jacques (1999), *Disagreement: politics and philosophy*, translated by Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1995), *Aux bords du politique*, Osiris, Paris, 1992, translated By Liz Heron, *On the shores of politics*, London: Verso.
- (2007), *La haine de la démocratie*, La fabrique éditions, Paris, 2005, trans. Steve Corcoran, *Hatred of Democracy*, London: Verso.
- Sibilia, Paula (2005), *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: F.C.E..
- Tarizzo, Davide (2003), *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: R. Cortina.

- Villacañas, José Luis (2010), "The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau", (J. Ledo Trans.) *The New Centennial Review*, Volume 10, Number 2, Fall, pp. 151-182.
- Virno, Paolo (2001), *Gramatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, trans. by Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Semiotext(e). <<http://www.generation-online.org/c/fcmultitude3.htm>>.
- Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London – New York: Verso.
- (2000), "Más allá del análisis del discurso", in Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Žižek, Slavoj (2000b), "Class struggle or Postmodernism? Yes, please!", in Butler, J; E. Laclau, & S. Žižek, *Contingency, Universality, Hegemony*, London – New York: Verso.
- (2004), *The Universal Exception*, London – New York: Conitnuum.
- (2005), *The metastases of Enjoyment. On women and causality*, (1st Ed. 1994), London-New York: Verso.
- (2007), "Resistance is Surrender", *London Review of Books*. <<http://www.lacan.com/zizsurcrit.htm>>
- (2008), *The fragile absolute. Or why is the Christian Legacy Worth Fighting for?*, (1st ed. 2000), London – New York: Verso.
- (2008b), *The plague of fantasies*, (1st Ed. 1997), London – New York: Verso.
- (2008c) *The Sublime Object of Ideology* (First edited in 1989), London – New-York: Verso.
- (2008d) *Violence: Six Sideways Reflections*, New York: Picador.
- (2008e) *In Defense of Lost Causes*, London – New-York: Verso.

# Contra Davidson on Counterfeiting, Round Two

**Contra Davidson en torno a la falsificación, segundo asalto**

WALTER E. BLOCK

Loyola University New Orleans

[wblock@loyno.edu](mailto:wblock@loyno.edu)

**Abstract:** Libertarians and non libertarians alike agree that counterfeiting legitimate money owned by innocent people is illicit. But what about counterfeiting counterfeit money owned by the guiltless? Davidson and I, both libertarians, take the position that this would be a rights violation; that this would violate the rights of innocent owners of currency, who would be victimized by such fraudulent behavior of counterfeiters, even those who limit themselves to counterfeiting counterfeit funds. But what about counterfeiting counterfeit money owned by those who are guilty of crimes? Davidson (2013) opines, in effect, that there are no such people. The counterfeiter of counterfeit money is thus himself a criminal, she avers. I argue, very much to the contrary, that the relevant population consists mostly of guilty people, and thus they are not in a logical position to object to what would otherwise be considered victimization. As for the few innocents among them, they demonstrate their innocence to a large degree by *not* objecting to the counterfeiting of counterfeit money. If they do object, and take actions to prevent this practice, they act in a manner incompatible with the libertarian non aggression principle (NAP) and thus enter the ranks of the guilty. I find Davidson's (2013) economic analysis impeccable; her understanding of libertarianism highly problematic.

In the interests of full disclosure, I should make it clear that the present paper contains the radical suggestion that we should do away with our established monetary —and financial system. If need be, and this is by no means my first choice, we are entitled to do so by means of massive counterfeiting of established currencies (which is justified by deontological considerations and libertarian principles). Of course, this is illegal in extant nations, and I would not want to be imprisoned

for committing a crime. So, for purposes of our discussion, we will be considering only the imaginary country of Krugmanania.

**Key words:** Counterfeiting, fiat currency, robbery, fraud, JEL category: K14; E5.

**Resumen:** Libertarianos y no libertarianos coinciden por igual en que la falsificación de dinero legítimo poseído por personas inocentes es ilícito. Pero ¿qué pasa con la falsificación de dinero falso poseído por los no culpables? Davidson y yo, ambos libertarianos, pensamos que esto sería una violación de los derechos; pues socavaría los derechos de los inocentes propietarios del dinero, que serían víctimas del comportamiento fraudulento de los falsificadores, incluso del de quienes se limitan a la falsificación de fondos falsificados. Pero ¿qué pasa con la falsificación de moneda falsa propiedad de quienes son culpables de crímenes? Davidson (2013) opina, en efecto, que no hay tales personas. Ella afirma que el falsificador de dinero falso es ciertamente un criminal. Yo sostengo, muy por el contrario, que la población relevante está compuesta en su mayoría de gente culpable, y por lo tanto no están en posición lógica de oponerse a lo que de otra manera sería considerado una victimización. Con respecto a los pocos inocentes que haya entre ellos, en gran medida demuestran su inocencia al *no* oponerse a la falsificación de moneda falsa. Si se oponen, y emprenden acciones para prevenir esta práctica, actúan de manera incompatible con el principio de no agresión libertario (NAP) y por lo tanto pasan a engrosar las filas de los culpables. Considero que el análisis económico de Davidson es impecable, pero que su comprensión del libertarismo es altamente problemática.

En aras de la divulgación completa, debo dejar claro que el presente documento contiene la sugerencia radical de que debemos acabar con nuestro actual sistema monetario y financiero. Si es necesario, y esto de ninguna manera es mi primera opción, tenemos derecho a hacerlo por medio de la falsificación masiva de divisas (lo cual se justifica por consideraciones deontológicas y principios libertarios). Por supuesto, esto es ilegal en los países existentes, y no me gustaría ser encarcelado por haber cometido un delito. Por lo tanto, para los propósitos de nuestra discusión, vamos a considerar solo el país imaginario de Krugmanania.

**Palabras clave:** Falsificación, moneda fiduciaria, robo, fraude.

**Recibido:** 10/05/2013. **Aprobado:** 23/09/2013.

## I. Introduction

The United States is a wonderful country. It is exceptional. It is the best nation that now exists, or that ever existed. You do not believe me on this assessment? I have it on good authority.<sup>1</sup> What is “American exceptionalism”? Bimrose (2013) explains:

To advocate for American exceptionalism today means to believe fervently in the superiority of our nation concerning all matters. The unshakeable belief that if America does it, then it must be right. America is beyond reproach and is better than everyone else.

Yes, hear ye, hear ye: the U.S. is magnificent. It can do no wrong. That is one of the basic assumptions of this article.<sup>2</sup>

I am going to defend the notion that it is not a violation of libertarian law to counterfeit fiat currency. Since America is beyond reproach,<sup>3</sup> I cannot be discussing U.S. dollars. Instead, we will be analyzing the Krug, which is the currency of the imaginary country Krugmanania. This latter nation has roughly 800 military bases in about 160 foreign countries.<sup>4</sup> It is the only one to have ever dropped an atom bomb on masses of innocent civilians. Its 'defense' budget is larger than that of the fourteen nations' next largest military expenditures. It drops drones on 'terrorists'<sup>5</sup> the world over.<sup>6</sup> It is altogether a very baaaad country, throwing its weight around militarily, bullying weaker nations all over the world, mixing in to the affairs of other jurisdictions, attempting to be the policeman of the planet. Initially we will be discussing the massive counterfeiting and thus ruination of the monetary system of Krugmanania; we will then relax these malevolent assumptions, and enquire as to the propriety of doing precisely the same thing to a very different nation, to wit, Greenspanania.

---

1 Kristol and Kagan, 1996; Krauthammer, 2004; O'Connell, 2002-2003; Rojecki, 2008; Republican Platform, 2012-2013; Tyrrell, 1991, undated; Wilson, 2013. There are a few nattering nabobs of negativism, who doubt the wondrousness of the U.S., who may safely be ignored, since they are obviously wrong: see Lipset, 1996; Greenwald, 2013b, the extremist, goes so far as to say: “That the US is objectively ‘the greatest country ever to exist’ is as irrational as it is destructive, yet it maintains the status of orthodoxy”. But this is crazy talk. Greenwald is obviously barking mad.

2 For an excellent critique of U.S. exceptionalism, see Putin, 2013.

3 We have already established this, based on logic and evidence. See text, *supra*

4 Department of Defense, 2007; Vance, 2010.

5 Pretty much anyone who denies American exceptionalism, see footnote 1, *supra*.

6 For a (qualified) defense of this practice, see Pinker, 2011. For a critique of the latter, see Block, 2013.

This country, in sharp contrast to Krugmanania, strictly follows the libertarian non aggression principle (NAP),<sup>7</sup> except in one arena, monetary policy.

I shall interpret Davidson (2013) as opposing counterfeiting of the fiat currency of either of these nations, both Krugmanania and Greenspanania. I thank Davidson (2013) for her kind comments about Block (1976). However, when she mentions counterfeiting as heroic as (2013, 67) “one case where (my) defense is more than a little controversial” I think she really means only “within libertarian circles”. Surely, many of my other chapters of Block (1976), if not all of them, are highly controversial outside of the libertarian community. I think her summary of my debate with Machaj (2007), Murphy (2006), Block (2010a, 2010b) is very accurate, and I appreciate her fair mindedness in articulating these matters.

I regard Davidson (2013) as a meticulous and thorough examination, from an Austrian point of view, but not a libertarian one, of a highly complex and poorly studied economic phenomenon: counterfeiting. She offers us many important insights from both fields: libertarian theory and the macroeconomics of counterfeiting. Nevertheless, on our main issue of contention, we must continue to disagree. I maintain that extant fiat currency is counterfeit,<sup>8</sup> and therefore it is impossible for a private replicator of these notes to be an illicit counterfeiter, particularly in a vicious depraved, murderous and immoral nation such as Krugmanania. Rather, he must be a legitimate counterfeiter, acting compatibly with the libertarian NAP. Counterfeiting counterfeit money cannot be any more of a crime under the libertarian code of law any more than can be 'stealing' already stolen money.

In my critique of Davidson (2013), I shall follow the organization of her paper: “In sections 2 and 3 below, I outline two fundamental problems with (Davidson’s) analogy when applied to the counterfeiting of counterfeit money. Sections 4 and 5 address the issue of why counterfeiting is a crime and how it affects property titles, both in a commodity-based system and in a purely fiat system. Section 6 explains why fiat notes are not counterfeit, and section 7 takes issue with (Davidson’s) description of fiat money as illegitimate. Sections 8 and 9 reveal the nature of the crimes

---

7 Rothbard 1973, 1982

8 I speak of course now and for most of the remainder of the paper of the imaginary country Krugmanania.

committed by the government and the private note producer in a fiat system. (Davidson's) utilitarian arguments in favor of the private counterfeiter are disputed in section 10. Section 11 concludes".

## II. Analogy

Davidson (2013) is perfectly correct when she states:

When we describe an article as 'stolen,' we imply it is associated with only one specific action: theft. Moreover, no other object, besides the stolen article, is implied by that action. Counterfeiting, however, is a crime that involves two actions: (1) the creation of an inferior imitation or likeness or semblance of a good, or false claim to a good, *and* (2) the (actual or intended) theft of another good by representing the imitation article as genuine.

However, I think she has placed far too much weight on 'analogy'. The essence of an analogy is to tell a story that makes the main point clearer than would otherwise be the case. In Block (1976) I said something not only controversial, but, if I say so myself, unexpected, and therefore liable to misinterpretation. I said that it should not be against the law to counterfeit counterfeit money. It is almost as if, to employ some more analogies, I had averred that murder, rape and theft should also be legalized. I resorted to 'stealing from a thief' in order to better explain counterfeiting counterfeit money. I did so to encourage the reader to realize that just because, under fully free market circumstances, theft would properly be proscribed, this does not hold true if what is to be taken from its present owner came to him through robbery. And, the same thing applies to counterfeiting. It is only illicit to counterfeit legitimate money (e.g., gold) but that this does not at all apply to money which is not itself legitimate.

The undoubted fact that theft involves only 'one specific action' while counterfeiting counterfeit money requires not one but two separate acts, while true, is thus a bit beside the point. One might as well have objected to my analogy on the ground that theft contains five letters while counterfeiting has fourteen.

Despite her rejection of my analogy, Davidson (2013, 72) herself certainly buys into the distinction I am making with the use of it when she distinguishes between "a counterfeiter of counterfeit money [...] (and) [...] a plain vanilla counterfeiter of *genuine* money".



### III. Analogy, part II

Here my colleague makes a very important point, and her analysis is flawless. There may well be a market in known-to-be ancient counterfeit coins. If so, to pass one off with no fraud cannot be counterfeiting. In this context, such coins are not really counterfeit. Instead, they are akin to<sup>9</sup> objects d'art. Consider copies of Rembrandts, known to be painted by other artists. Some of them are pretty good in their own right, although certainly not painted by the master. If there is a market in these 'forgeries' or better yet copies of Rembrandt, which are 'real' painting by other artists, and they are sold precisely as such, then, again, no fraud has taken place, as with Davidson's 'counterfeit' coins.

### IV. Why counterfeiting is a crime

I am also in enthusiastic agreement with most of this section, certainly with regard to fractional reserve banking. My one reservation is with regard to “And if all he did was devalue the currency, by randomly giving away his coins or notes without receiving anything in return, this would not be theft (Davidson, 2013, 73)”. Is this author guilty of something akin to a typographical error here? She is too keen a macroeconomist for there to be any other possible explanation for this. It all depends, methinks, upon who the 'he' is here, who is giving away money to all and sundry, “without receiving anything in return”. If he is Scrooge McDuck, one of my favorite literary characters, who has “got religion” and is now disgorging hoards from his money bins, then all is well. But if 'he' is Benny the paper hanger Bernanke, up there in his Friedmanite helicopter, dropping bales of money on the populace, receiving nothing 'in return' except for the pleasure derived from debauching the currency, then, I fear, Davidson is in error for letting him off the hook so lightly. Well, maybe such an activity would not be 'theft' or 'stealing'. I should not go too fast with analogies while Davidson is around. But it would certainly be untoward, a crime under libertarian law.<sup>10</sup>

---

9 Dare I say analogous to?

10 What crime? Counterfeiting, of course. But, splutter, splutter, I am supposed to be *defending* counterfeiting. The explanation will be given below. Patience, gentle reader.

## V. Counterfeiting money and property titles

Let us start this section off with yet another agreement. According to Davidson (2013, 75): “It is not a crime to buy or sell the instrument of a previous crime if there is no intent to use it in any future crime”. There is no more of a crime committed here between two consenting adults regarding the ancient debased coin, than there would be regarding the 'Rembrandt' copy, and no fraud takes place.

At last however we arrive at a point of sharp contrast. Davidson (2013, 75) states “When the private counterfeiter enters the scene, the only justification he can have for passing his own coins or notes is to reclaim goods he knows with certainty to be stolen”. I disagree with but two words, here, but they are important ones. First, 'stolen'. While I am in accord with my fellow Austro libertarian that this is sufficient, I do not think it necessary. There are other crimes beside theft that would justify the counterfeiter in punishing the perpetrator. Suppose A is a murderer or a kidnapper or a rapist. Ideally, the punishment for such outrages would be far greater than having the value of his cash balances diluted, courtesy of the counterfeiter. But posit, the situation being what it is, the forces of law and order, whoever they may be, had not the power to impose the full and draconian punishment upon A that he so fully deserves. Would it be justified under these unhappy circumstances to visit upon him the lesser penalty of being victimized by the counterfeiter? It seems difficult to avoid this conclusion. I say Yes, a thousand times yes. Better some relatively small punishment, than none at all.

I claim that Rothbard (1998, 58) who Davidson (2013) quotes in her footnote 5 makes the same error as she does: limiting justified punishment to theft alone, and not broadening it, as I have done. Consider this statement of Rothbard's:

Therefore, we conclude that even though the property was originally stolen, that if the victim or his heirs cannot be found, and if the current possessor was not the actual criminal who stole the property, then title to that property belongs properly, justly, and ethically to its current possessor.

I offer the following correction. That we insert these words in italics to the previous statement right after “who stole the property”: “*or in any other way offended the libertarian NAP to a degree sufficient that it would be justified to punish him, whether by liberating his property, or subjecting him to counterfeiting*” so that the entire Rothbard statement now reads:

Therefore, we conclude that even though the property was originally stolen, that if the victim or his heirs cannot be found, and if the current possessor was not the actual criminal who stole the property *or in any other way offended the libertarian NAP to a degree sufficient that it would be justified to punish him, whether by liberating his property, or subjecting him to counterfeiting*, then title to that property belongs properly, justly, and ethically to its current possessor.

Now consider the case where B aided and abetted A. B was the getaway driver for A, or his lookout, or gun procurer. Would the counterfeiter be justified in addressing his attentions on B, also, assuming that B, too, was beyond the reach of the law in any other way? Yes, indeedly do, is my view. What is Davidson's perspective on this crucial issue? It is difficult to say. If she agrees with me on this one vital point, her criticism of the counterfeiter falls to the ground, as I will demonstrate below. If not, our analyses of counterfeiting will continue to diverge. But, as it turns out, our differences will not so much focus on counterfeiting but rather on who is guilty of what, and how should they be punished, in libertarian theory.

The second word is 'certainly'. Just how certain do we have to be before we can punish anyone, whether by inflicting a counterfeiter on them, or in some other way. Shall we use the reasonable man criterion? Preponderance of the evidence? Rothbard (1998, chapter 13), I maintain, hits the nail on the head when he defines it operationally: we must be so sure that if we are mistaken, we are willing to pay the penalty properly imposed on members of the (hopefully private) police force (Tinsley, 1999-2000), or executioners or jailors for initiating violence against an innocent person accused of a crime.

Consider this statement of Davidson's (2013, 75):

[...] if, on the other hand, he exchanges his false money with the general population without knowing the circumstances in which any potential seller originally procured the property being traded, this inevitably puts him in a position where he *might* steal from a legitimate owner.

I suggest there is a gigantic gap between 'without knowing' *anything* about a given member of the 'general population' and being 'certain' that a given person is guilty of a crime, of either the 'A' or 'B' sort.

Let us now consider the sins of the 'general population' of Krugmanania. They have consistently voted for either the Demopublican or the Republicocrat parties. While to be sure there are some superficial differences between them, for both "politics stops at the water's edge" at

least in terms of overall (imperialistic) foreign policy. Both parties have supported a system where Krugmanian forces are ensconced in about 1,000 military bases in some 160 foreign nations. Each party sees this, mirabile dictu, as defense, not offense, but would *strenuously* object if any other nation emulated it in this regard.<sup>11</sup> The most recent dictator of Krugmania employs drones to kill innocents from the skies in several foreign countries.<sup>12</sup> When Don Saul mentioned the desirability of employing the Golden Rule in South Carolina<sup>13</sup> he was roundly booed at hissed at, by the very members of the 'general population' Davidson is so intent upon protecting from the wiles and supposedly fraudulent behavior of the counterfeiter. Krugmania is the only nation to have dropped a nuclear device on civilians.

In the words of Vance, 2013:

This statement 'Land of the Free Because of the Brave?' is what I just saw on a bumper sticker today, minus the question mark, of course. The identity of 'the brave' was not stated, but we know without a doubt what the saying is referring to: the U.S. military. So, are we 'free' because soldiers are 'brave'? Are bank robbers brave? Are mass murderers brave? We don't refer to their actions, however daring and bold, as brave or heroic because they are engaged in evil acts. But is not fighting in an unjust, immoral, unconstitutional, and unnecessary war in Afghanistan, Iraq, or anywhere else an evil act?

States Pittman, 2013:

A little after 10:00 p.m., and a serial killer is getting ready to make his move. He has watched and waited for this moment for some time.

He watches his victim get out of a cab and dig in his pockets for money. Two of his children run out to the porch to greet their daddy. The killer presses a button and watches as the victim, the taxi driver and the two children are vaporized. Other people in the house, the man's wife, parents and three other children are badly injured and burnt by the high explosive.

The house next door partially collapses, killing an elderly woman and injuring her grandson. But this is just the beginning.

Neighbors and emergency personnel arrive and begin trying to help the victims. There is chaos [...] children screaming, people wailing and the cries of the burnt

---

11 Witness the Krugmanian reaction when Rooshia parked a few soldiers and missiles in Cooba. Nowadays, anyone else following the Krugmanian example would be labeled a 'terrorist'.

12 These are the same people in charge of the Post Office and the Motor Vehicle Bureau. Should we expect accuracy from them in *any* endeavor they engage in?

13 A thousand pardons. I meant Sooth Coorolina, a province of, you guessed it, Krugmania.

and injured. Several people are trapped under rubble.

When enough people have gathered, the killer presses the button again. Fifteen seconds later, all those at the scene are vaporized or blown to shreds. The killer high-fives his partner. In two hours he will be off work! They are planning on driving in to Las Vegas, have some cocktails maybe pick up some girls.

On the other side of the world, at the crime scene, the misery, grief and suffering is just beginning. The gathering and grouping of body parts, the burials, the amputations and lifetime medical traumas, the traumatized children, the destroyed lives. But tonight in Vegas, it is party party party for this 22-year old serial killer from Creech Air Force Base in Nevada, some 7550 miles away from the carnage. The biggest threat he will face tonight is a hangover tomorrow.

He is a drone 'pilot.' He and his kind have redefined the words 'coward,' 'terrorist' and 'sociopath.' He is the new face of American warfare. He is a government trained and equipped serial killer. But unlike Ted Bundy or John Gacy, he does not have to worry about getting caught. It is his job.<sup>14</sup>

Opines DiLorenzo (2013a):

Limbaugh was even more misleading when he screeched and whined over and over that Scheuer supposedly said that 'It's the United States' fault!' 'It's America's fault!' No, Rush, it's not 'America's' fault. It is the fault of the several dozen or so political connivers, liars, manipulators and empire builders who call themselves 'statesmen'. The average American never has anything whatsoever to do with the 'diplomacy' that gets us into never-ending, perpetual wars for perpetual peace. As Randolph Bourne wrote in his famous essay, 'War is the Health of the State,' [A]ll foreign policy, the diplomatic negotiations which produce or forestall war, are [...] the private property of the Executive part of the Government, and are equally exposed to no check whatever from popular bodies, or the people voting as a mass themselves.

Says Shaffer (2013):

Nor can we overlook the mass killing of children carried out in the name of 'national defense'. Madeleine Albright's acceptance of the deaths of 500,000 Iraqi children in furtherance of her government's boycott, along with Janet Reno's more modest gassing, machine-gunning, and burning to death of twenty-one children at Waco, represent moral low-points in the federal government's disregard for those persons least capable of protecting themselves.

In the view of Greenwald (2013a):

Drone strikes are causing more and more Yemenis to hate America and join

---

14 Translation: Have you voted for Ron Paul (a proxy for these views)? Only a small minority of Americans did so.

radical militants; they are not driven by ideology but rather by a sense of revenge and despair [...]. Anti-Americanism is far less prevalent in Yemen than in Pakistan. But rather than winning the hearts and minds of Yemeni civilians, America is alienating them by killing their relatives and friends [...].

Buchanan (2013) made a passionate and eloquent plea for peace and neutrality with regard to Syria.<sup>15</sup> He concluded:

Before we slide into another war, let the country (the U.S. electorate) be consulted first. The problem with this ploy is that both Romney and Obama supported U.S. imperialism pretty much anywhere in the world where America has an 'interest' and this exempts *nowhere*. Between the two of them, they attracted almost 100% of the votes. This indicates that the U.S. electorate *would* support this or any other additional war if they were whipped up to a sufficient frenzy. Those hoodlums who chant 'USA, USA' never met an imperialist venture they did not like.

These are the innocent people who deserve to be protected from counterfeiters? Davidson (2013) says yes. How she squares this with her undoubted and strong adherence to libertarianism is simply beyond me.

The average German during the Nazi period can perhaps be forgiven, at least more so than the average member of Krugmanania. The former participated in a democratic process that resulted in the mass murderer Hitler *only* once. In sharp contrast, the electorate of Krugmanania anointed a series of mass murderers, one of whom dropped an atom bomb on innocent civilians, all of whom placed imperialist armies on foreign soil, and the latest of them who exults in dropping drones on populaces who have not initiated aggression against the home territory of that imaginary country. The Germans lived in an era before the widespread implementation of electronic media (television, the web, etc.) that would enable the populace to know precisely what their lords and masters were doing in their name. The same cannot be said for the inhabitants of Krugmanania.

What has all of this to do with counterfeiting counterfeit money? The 'general population' has supported all of this. Enthusiastically. The two major parties between them garner some 99% of the vote. The 'general population' is a good candidate for the 'B' role: aiding and abetting. The libertarians, the only ones who oppose these vicious and nefarious schemes of the Krugmanians, constitute some 1% of the electorate. True, only about 50% of eligible voters pull the ballot lever. But there is

---

<sup>15</sup> See also DiLorenzo, 2013b and Scheuer, 2013 in the same vein.

strong evidence that they too are complicit in the evil perpetuated by the Krugmanian imperialism and murder: they spontaneously applaud soldiers at airports; they tie yellow ribbons around trees; they stand for, and sing, the star spangled banana; they salute the Krugmanian flag; they Pledge Allegiance to it; they worship 'our troops'; they purchase Krugmanian bonds.

Assume that the ruling class<sup>16</sup> of Krugmania, comprising 1% of the populace, is all powerful. They have bribed, suborned, cajoled, threatened, the media, academia, the clergy, all opinion leaders, who now support them. But those who oppose them, the libertarians in Krugmania, have a very good Xerox machine that can create high quality counterfeit money. This is their only weapon. Davidson (2013) is saying they should not use it, because it might negatively impact some 'innocent' users of fiat currency in this far away nation.

She and I have a very different view of the legal status, under libertarian law, of those who use Krugmanian fiat currency, namely, all of the Krugmanians.<sup>17</sup> In her view, those who do so are entirely innocent. Touch a hair of their innocent little heads, as does the counterfeiter of counterfeit money, and you are a rights violator. My claim, in very sharp contrast, is that this author does not really appreciate the evil and depravity of the Krugmanian government and the roughly 99% of its citizenry who support it. If she saw more deeply, if she had on not only her Austrian eyeglasses, but her libertarian ones too, she would, I think, acquiesce in the notion that the proverbial 99% of the Krugmanians are not quite as innocent as she believes; that they are estopped (Kinsella, 1992, 1996) from objecting to what would otherwise properly be considered the depredations of those engaged in counterfeiting counterfeit money. Yes, it cannot be denied that these people will be dis-accommodated by the counterfeiter of counterfeit money. Of course, as Davidson (2013) so keenly sees, the latter are engaged in fraud against the former. But they richly deserve to be so treated! These masses of people are voluntarily, enthusiastically, cooperating with the ruling class of Krugmania in their mass murder all around the globe.

Suppose a revolutionary seizes a Krugmanian Post Office, school,

---

16 See Domhoff, 1967, 1971, 1998; Hoppe, 1990; Hughes, 1977; Kolko, 1963; Mises, 1978; Oppenheimer, 1975; Raico, 1977; Rockwell, 2001.

17 The only exception would be those who limit themselves to barter, and/or are self-sufficient and use no money either.

museum or census bureau. Those supposedly innocent citizens of Krugmanania who depend upon these institutions will be harmed. But will their rights be violated? Davidson (2013) in effect says Yes. I say No.

Consider the following case. An opponent of the Nazi<sup>18</sup> regime breaks into one of their garages. He is about to set fire to the entire place which houses cars, tanks, trucks, motorcycles, etc. Assume that is the only way this opponent of the Aryan Regime can oppose it. An 'innocent' citizen objects to these proceedings on the ground that he depends upon some of those vehicles for snow removal. If they are burned, he will be financially dis-accommodated. How should the libertarian react to this objection? Posit, now, that counterfeiting is the only way an opponent of the Krugmananian Regime can oppose it. Davidson, I expect, would deny that there is a proper analogy between Krugmananian currency and Nazi vehicles. However, if she accepts it, and remains true to her counterfeiting analysis, she would have to consider both the counterfeiter of Krugmananian counterfeit money, and the destroyer of Nazi trucks and tanks, guilty of rights violations. I regard this as a *reductio ad absurdum* of her position.

Am I saying that all of the citizens of Krugmanania are guilty (Reich, 2009) for the depredations of their government? No. Of course not. A thousand times no. At least 1% of us are entirely innocent.<sup>19</sup> Let us suppose there were a libertarian Nuremberg trial and ask who would be in a worse position in the docks: the average citizen of Nazi Germany<sup>20</sup> or of Krugmanania? It is clear that the latter would be in a far worse position. For the former only participated in an electoral system that eventuated in mass murderer Hitler *once*. After that, this monster seized control. In contrast, the Krugmananian electorate voted for a series of mass murders;

---

18 It is hard to get up a full head of steam against Krugmanania. Too many people support it. It is far easier with the Nazis. Thank goodness for them in this one regard. It is difficult to think of any other bogeyman who justifiably arouses so much ire.

19 This is but one reason I am entirely surprised at the rejection of my thesis by the likes of Davidson (2010, 2013), Murphy (2006) and Machaj (2007). They are all staunch libertarians, and radical ones too. One would think that if anyone would support this analysis it would be them. I have had much the same experience with my work on abortion and voluntary slavery. The libertarian community has vociferously rejected my claims in these areas too. Ah, well. Libertarians march to the tune of different drummers, and organizing them on virtually anything is like herding cats.

20 Goldhagen (1997) holds virtually all Germans guilty of these unspeakable crimes.



they had a choice each time, and they chose badly time and again.<sup>21</sup>

There is at least poetic justice involved in attacking Krugmanian fiat currency, as opposed to its trucks. For the former allows the Krugmanian government to wage imperialistic wars more generally than the latter. There are only three ways the state can raise funds to pursue its evil ends: taxes, borrowing and inflation. The disadvantage, from its point of view, with the first two is that everyone knows full well who is responsible for them. Even persons of the meanest intelligence do not think that capitalists (directly) collect taxes, or sell U.S. bonds.<sup>22</sup> Thus, the ruling class of Krugmania is particularly vulnerable with regard to its fiat currency. Anything that attacks it at this weak point is particularly powerful. Counterfeiting does precisely this.

Davidson (2013, 76) makes what might be construed as a fatal concession to my perspective on this matter. She avers: “[...] the origin of fiat money, from a historical point of view, was the counterfeiting of claims to precious metals”. If fiat money is a counterfeit of gold, silver, etc., then counterfeiting fiat money is truly a counterfeiting of counterfeit money, my own position. Davidson follows this up, however, with a qualifier (*ibid.*): “this is not the case under present day legal tender laws”. But it is difficult to see why this latter claim is even of relevance. C steals something from D at time t1. At time t2, C no longer steals anything else from D. C’s behavior at t2 is obviously preferable to his at t1. But, still, D, or anyone else, is justified in calling C to task for his t1 misdeed even later at t3. There are no statutes of limitation on justice, at least not in libertarian law. There will be less reparations due D from C given that the latter’s behavior improved over time. But this is not to deny that D is justified in forcing C to make amends for the dastardly deed he perpetrated at t1. In like manner, the government of Krugmania engaged in counterfeiting at t1. It no longer did so at t2 (gold has long since been outlawed as a money). This should not excuse the statistics of that country. Yes, “under present day legal tender laws” no more counterfeiting is taking place. But that does not render them innocent as

---

21 I do not, of course, equate the numbers of victims of the two regimes. The Nazis were far, far worse. Far worse. My only point here is that the masses of Krugmanians are more guilty for the far fewer murders of the innocents than were the Germans for far more of such unjustified killings.

22 The crony capitalists of course indirectly benefit, but that is another matter. Am I overestimating the intelligence of boobus Americanus, I mean, Krugmanus? Probably.

our authoress seems to imply.

I think I understand Davidson's (2013, 76) phrase 'genuine fiat money'. It is fiat currency put out by the genuine or proper or legitimate people, the statist. In contrast, non genuine fiat money comes to us courtesy of those counterfeiters who are attacking the Krugmanian Empire.<sup>23</sup> This is awkward verbiage, to say the least, to be employed by an eminent libertarian theoretician such as Davidson. It implies that statism is justified, surely a difficult position for a libertarian to defend.

Let us end our discussion of this section of Davidson's (2013, 76, emphasis added) paper by considering these words of hers:

Under no circumstances can the use of fiat money, by itself, by those unconnected with the government/central bank, or the commercial banks, involve theft. Indeed, not only is there no fraud by these people, but all property titles resulting from their use of the fiat notes are valid. Unless Block's counterfeiter specifically targets the property of the financial institutions, or their *backers and enablers*, his activities are sure to be unjustified.

My dispute with this economist concerns not so much counterfeiting, itself, as it does with just what percentage of the population is a 'backer' or 'enabler'. Reading in between the lines of her work on this matter, I surmise she has something in mind of the order of 1-5%, to pick two numbers out of a hat. In very sharp contrast, apart from libertarians, children, the insane, and those few who are totally and completely apolitical, I see some 98% of the inhabitants of Krugmanania precisely in this way. I am sorely tempted to say that anyone who opposes counterfeiting counterfeit money is a 'backer' or 'enabler'. And that Davidson, Machaj and Murphy all too well fit this bill. But I know each of them and their views all too well to say any such thing. Yet I am highly puzzled to find them, ostensibly, objectively, among the 'backers and enablers' of statist chicanery.

## **VI. Why fiat notes are not counterfeit**

Davidson (2013, 76-77) draws a very sharp distinction between fiduciary (fractional reserve) media of exchange and fiat currency. As a technical matter, she is entirely correct. But I prefer to emphasize the similarities between the two. The similarities, not the differences, are

---

23 DNA, 2011; Shashikumar, 2012; Sharma, 2013 mention Pakistani attacks on India. (I owe these cites to Madhusudan Raj). See also Crais, 2003, for a fictional account of one nation state attacking another by counterfeiting its currency.

highly relevant to how the Krugmanian government engaged in its unjustified rule. *Both* of these are ways in which the state seizes power, pelf and wealth. *Both* of these institutions allow the imperialist nation of Krugmania to throw its weight around the world. *Both* fiduciary and fiat money amount to theft from its rightful owners.

I cannot allow one empirical claim of Davidson's to go unchallenged. She states (2013, 77):

Fiat notes, however, are not counterfeit, and their use does not result in fraud, because no one has any illusions regarding their possible redemption. Clearly, if the general population is made aware that the currency is no longer redeemable for gold or silver, that currency does not masquerade as anything at all, and assuming this knowledge is universal, there can be no deception by anyone who simply uses the currency.

The problem with Davidson, here, is that she has not taught freshman economics classes at universities. Had she done so, I cannot imagine her making any such claim. She also ought to watch comedian Jay Leno's interview with 'the man in the street'. Boobus lives. He prospers. Boobus thrives. He is *everywhere*.

Of course it is unlikely in the extreme that fiat currency will ever be redeemed for the gold that the Krugmanian ruling class stole from its owners. But it should be.

## **VII. Illegitimate money**

I concur with Davidson (2013, 78) that “[...] illegitimacy does not attach directly to things, but rather to actions of human beings [...]”. I thank her for citing my own work (Block and Block, 2000) on the possible exception of the atom bomb.

However, I think this author is on thin ice when she says:

But what of ordinary members of the public; i.e. those who are neither employed by the state nor recipients of state largesse? Block would have us believe that because they traffic in the government's notes, and because these bills are 'illegitimate,' these ordinary citizens are somehow complicit in the state's crime, and therefore if they suffer at the hands of his private fiat-note-producing 'hero,' they are only receiving their just deserts. But what *actions* of the public involving the fiat money are illegitimate?

But we have seen some of their actions that are 'illegitimate' in section V, *supra*. To reiterate, these 'actions' are the support for the mass murders undertaken by the evil Krugmanian government. Why is

Davidson so blind to these 'actions' and/or so ready to let them off the hook for them?

Perhaps this lacunae is due to her unduly narrow focus. She (2013, 78) states: "But what actions of the public *involving the fiat money* are illegitimate?"<sup>24</sup> Why oh why must our scrutiny of the actions of the average member of society be limited to how he involves himself with fiat currency? Davidson does not reveal any defense of this artificial boundary. Suppose all inhabitants of Krugmanania were murderers and rapists, 'A' types, or, aiders and abettors of these heinous crimes, 'B' types, 'backers and enablers'. Why may they not be attacked in their fiat dollar filled pocket books, given that more severe punishment is presently beyond the capabilities of the few libertarian inhabitants of Krugmanania, the heroic counterfeiters? Davidson never enlightens us.

My presumption is 'guilty until proven innocent', given the massive support for 'our troops' abroad, killing people who never threatened us Krugmanians. Naturally, this presumption can be overcome. Evidence would include membership in the Krugmanian Libertarian Party,<sup>25</sup> those who donate to libertarian think tanks espousing laissez faire capitalism such as the Mises Institute, supporters of the Don Saul initiatives, the Free State Project, etc. Anyone who ever wrote for antiwar.com, or lewrockwell.com would certainly get a 'get out of jail free' card. Then there is the entire left wing anti war movement, who can be counted upon, at least, to oppose Republican mass murder abroad.<sup>26</sup>

But Davidson (2013, 79) is having none of this. She defends her position in this way:

Can it be argued that the public, by their use of fiat money, are nevertheless accessories, because their demand encourages the state to produce more, thereby ensuring that its illicit use continues? Certainly not. It is true that if ordinary citizens stop demanding fiat money, and resort to alternative media of exchange in violation of the state's laws, or to barter, then its production and use inevitably grinds to a halt. But there is no positive obligation under the

---

24 Davidson italicizes the word 'actions' in this quote. I place emphasis, instead, on 'involving the fiat money'.

25 The American Libertarian Party issued a magnificent statement on the brutal murders at the Boston Marathon.

26 They are curiously silent when their Democratic standard bearers are guilty of much the same actions. But hypocrisy is not a crime under the libertarian legal code. At least the antiwar left is anti war some half the time. That is far better than the right. The conservatives are not guilty of hypocrisy but something far worse: continued support for imperialism; egging on the Democrats to perpetrate even more war crimes.

natural law for the public to stop the *government's* crime, and, as a consequence, to endure either the wrath of the state, or the unpalatable prospect of barter. If the *public's* use of it is not criminal, *per se*, because they have not initiated any kind of aggression themselves, they can in no way be considered accessories to the state's crime.

No one in this debate, certainly not me, has ever called upon any citizen to *stop* government depredations. That is a risky dangerous undertaking. It is way over the call of duty. To impose this on people would be to enforce a positive obligation on them, something directly incompatible with libertarianism. The leaders of Krugmanania are very vicious. To attempt to overthrow them is against the law, which is why I discuss the fictional country I have made up, rather than any one I might ever live in or visit. Instead, an entirely different matter, I call upon everyone to stop 'backing' and 'enabling' the statist by among other things applauding soldiers at airports, voting for politicians in thrall to the neo conservatives (e.g., the two major political parties, except when Don Saul is an option), etc. I do not at all implore people not to use roads, libraries, fiat currency, post offices, museums. There is all the world of difference between the criminal gang's getaway driver, and the person who sold them shoes and breakfast. The former are guilty of 'backing' and 'enabling' the latter are entirely innocent, even though both are necessary causal preconditions for the robbery to take place. Similarly, those who support evil are guilty, while those who merely take advantage of what the state offers are guiltless.<sup>27</sup> I only ask that boobus refrain from actively supporting Krugmanian depredations,<sup>28</sup> certainly not from using roads, currency, public schools, etc.<sup>29</sup>

Davidson gives the game away when she concedes:

It should be pointed that by 'ordinary user' I mean all those not directly connected with the state and its operations. Government employees and contractors, welfare recipients, and other direct beneficiaries, do indeed conspire with the state to receive taxpayer or newly-issued money. They *are*

27 See on this Block, 1972, 2002, 2004, 2006, 2007, 2008, 2009a, 2009b, 2011a, 2011b, Block and Arakaky, 2008, Block and Barnett, 2008, D'Amico and Block, 2007

28 Wolf opines: "Americans are far more aware than they were 12 years ago of their own slaughter of innocents around the world. Their self-image is no longer that of the 'good guys,' against whom an act of violence is mad and inexplicable". I think this is far too optimistic. If so, how then did that winner of the Nobel 'Peace Prize', of all things, get elected president?

29 And, also, not to object when the libertarian attempts to burn the Nazi garage, nor to debauch Aryan currency.

accessories, and their acquisition *is* illicit.

But what about people who actively support the state? Barbra Streisand, Sheldon Adelson, the Hollywood glitterati may not belong in the categories adumbrated by Davidson, but they assuredly 'enable' the state to do its dirty business. They do so to a far greater degree than a mere welfare 'queen', or an employee of the government such as a sanitation worker or postal clerk. What about the executives of companies such as: Alliant Techsystems, Archer Daniels Midland, BAE Systems, Blackhawk Industries, Blackwater, Boeing, Chrysler, Colt, General Dynamics, General Motors, Goldman Sachs, Halliburton, KDH Defense Systems, Lenco, Lockheed Martin, Martin-Marietta, Monsanto, Northrup Grumman, Oshkosh Defense, Raytheon; are they all innocent? What about for all love the millions of people who between them voted for tweedle dee Obama and tweedle dee Romney? Why are they to be declared innocent? These folks are not to be considered 'accessories'? Davidson, it would appear, thinks just that. I strongly demur.

Davidson (2013, 79) sees

a world of difference between entering into a contractual relationship with the state, by voluntarily lending money to it, when there are many other avenues open for investment, and using fiat money for interpersonal transactions, not involving the state, when that is the only medium of exchange the government will allow.

So do I. So do I. In spades. To repeat, I am *not* condemning the masses for using fiat currency.<sup>30</sup> I do so because they support vicious warmongers. Davidson and I are in accord with regard to our denunciation of bond holders because they are aiding and abetting evil. Why does she not see that this applies, too, to all those who *vote* for this self same philosophy, and that this applies to virtually all inhabitants of Krugmanania?

### **VIII. The nature of government's crime in a fiat system**

That is a very interesting title of this section of Davidson's paper: "The nature of government's crime in a fiat system". Her economic hat is firmly placed upon her head when she writes this, but, alas, her libertarian hat is nowhere to be found in this section. Had she but employed it, Davidson would have dug deeper and noted that the nature

---

30 I join Davidson in condemning those who lend money to imperialist murderers.

of the Krugmanian government's crime with regard to fiat currency is not at all exhausted by her correct note of things like "reducing money's objective exchange value", the fact that some "gain wealth at the expense of" others (commonly considered theft), etc. She would have probed deeper, far deeper and asked what did the government *do* with a goodly portion of these additional funds? And then she would have noted that it bullies people who are not the slightest threat to the territorial integrity of Krugmania, killing innocents by the hundreds of thousands. Now *that* is a much more serious crime, made possible to a significant degree by our present fiat system.

### **IX. The Nature of the Private Money Printer's Crime in a Fiat System**

Davidson (2003, 81) opines: "Within this milieu, a private money printer cannot have any moral justification for his activities". But what of the attempt of the libertarian counterfeiter of counterfeit money to rid the entire country of this despicable system? Why is this not licit?<sup>31</sup> Davidson, herself, admits that fiat currency is incompatible with libertarian law. It would seem to follow, logically, that an attempt to end it would be *prima facie* justified. Of course, if innocents were hurt in the process this would detract from that conclusion, but we have made I think a strong case that the overwhelming majority of denizens of Krugmania do not fit that particular bill.

Consider our author's description of the heroic libertarian counterfeiter whose product cannot be distinguished from that of the government (footnote omitted<sup>32</sup>):

He enriches himself at the expense of innocents by creating fiat money (that costs relatively little to produce), the continued existence of which relies on the government's use of coercion. In this sense, he is guilty of robbery as well. Admittedly, he does not use force himself, but he certainly takes advantage of it by stealing goods while force is being used by others. It is as though a shop owner is being held at gunpoint by a gang of robbers, and, while his store is being systematically emptied, Block's small-time independent operator

---

31 I won't follow this author in her inquiry as to whether or not the libertarian counterfeiter's actions are 'moral'. Libertarianism, at least as I understand it, does not concern itself with morality. It asks only one question 'what is just law'? and gives only one answer: "whatever is compatible with the non aggression axiom and licit, homesteading-based, private property rights". That is, libertarianism is a theory of just law, not morality.

32 This footnote 14 of hers is magnificent. It is perhaps the best short critique of fractional reserve banking I have ever read. I highly recommend it to all.

surreptitiously nabs a few of the store owner's wares for himself. Is not this underhanded villain a part of the robbery too, even though he did not orchestrate it? At the very least, he is an opportunistic thief.

I strongly resist Davidson's characterization of the heroic libertarian counterfeiter as some sort of petty thief, a jackal as it were. Surely, he deserves better than that from the likes of Davidson. Let us not forget that the counterfeiter of counterfeit money is acting in a manner incompatible with fiat currency; he is acting in effect to overturn this evil system. If he does so purposefully, as a libertarian, this can hardly be dismissed as 'small-time'. No, he is a hero, and big time.

Davidson does seemingly confront this claim of mine. She states (2013, 82-83):

It might be argued, therefore, that any person who produces his own version of the fiat notes, and exchanges them with the general population, is ethically justified in his actions on the basis of helping to eradicate the latter kind of monopoly. But this argument is invalid [...]

And again (2013, 83)

Contrary to Block's assertions, the private fiat money producer does not engage in a noble quest to destroy the government's money and prevent further larceny, and he does not seize stolen goods; rather, he takes advantage of the coercive environment created through the government's prohibition of competing currencies, and competes with the government to produce notes that are used to steal goods from innocent people.

But she really fails to directly confront it. She nowhere reveals why she rejects my scenario of the Ragnar Danneskjold type counterfeiter of counterfeit money, riding to the rescue, saving us from this terrible fiat currency system. Davidson contents herself, merely, with noting that the masses of people will be hurt by these activities. And so they will, at least in the short run. And they deserve to be maltreated for their support of statism.

## **X. Further considerations**

I had intended to employ the phrase 'genuine fiat money' (Davidson, 2013, 84) as a *reductio ad absurdum* against her, but she beat me to it. However, it does not seem to have occurred to her that this is problematic for her thesis: that the counterfeiter of counterfeit money is unjustified in pursuing this path in an attempt to undermine 'genuine fiat money',



created by the state apparatus. 'Genuine fiat money' is a logical howler, at least for the libertarian.

Again she (2013, 84) attempts to employ the fallacy that there are masses of people “not associated in any way with the government or the banks” who will be the innocent victims of the counterfeiter of counterfeit money. I would dearly like to see her evidence for this truly outrageous claim.<sup>33</sup>

Again with the “severe hardship for millions of people” (2013, 85). First of all, these 'millions' of people richly deserve 'severe hardship' as punishment for their evil support of mass murder. Secondly, if “severe hardship for millions of people” were the proper criterion for all libertarians to avoid like the plague, then virtually no otherwise justified revolution could be supported. There could be no such thing as a just (defensive) war. Rothbard supported the revolutionary war of the U.S. against Great Britain in 1776, and the (southern side of the) war of 1861 to prevent secession. Both of these conflagrations entailed “severe hardship for millions of people”. It would appear that Davidson is a pacifist, certainly not a position logically implied by libertarianism.

Davidson's attempted *reductio ad absurdum* is a very powerful one. She (2013, 85) states:

Suppose a crew of slaves is toiling on Scipio's galley. And one day, a particularly impetuous slave throws down his oar and exclaims 'Hot diggity, I have an idea! Let us set fire to this ship and burn it to a cinder so we can gain our freedom.' If he executes his plan and the ship sinks but many slaves drown, can we call his action objectively moral if the others have not agreed to it, or not even been consulted? Certainly not. Setting fire to the ship in order to be rid of the oppressor is not a justifiable action when there are other innocent people aboard, who have no means of escape. Within the confines of the ship, the use of fire is an indiscriminate weapon, and not a legitimate means of self defense.

Is this a good analogy? Well, it is not totally wrong-headed. There are parallels, even strong ones. But I cannot believe this is a definitive refutation of my thesis. First of all, setting fire to a wooden ship is a lot

---

33 I perceive what might only be a typographical error in Davidson's entirely justified back-of-the-hand to fractional reserve banking for demand deposits. She states (2013, 85, emphasis added): “it is a logical impossibility for them to be able to *promise* to all account holders that their money is in fact redeemable on demand in all situations”. They 'promise' this all the time, so that in and of itself could not be a logical impossibility. I think what she meant to say is that they could not possibly *deliver* on this promise in the face of a bank run, with no FDIC-type backing.

more destructive than a bit of counterfeiting of counterfeit money. Secondly, suppose there were 1000 slaves on the ship, and only four were innocent (the others, we may assume, were rightfully condemned to slavery —imprisonment, for heinous crimes). The impetuous slave, of course, is our counterfeiter of counterfeit money. The other three, let us say, are Murphy, Machaj and Davidson. The four of them have been unjustly found guilty of crimes; that is why they are there on the boat. Let us posit, further, that all four are good swimmers. Excellent swimmers. To return to our analogy, they are sophisticated in matters monetary, and well able to take care of themselves in the hyperinflation that would result from counterfeiting counterfeit money, which would end the fiat currency system. The Blockian hero tries to convince the other three of the error of their ways. He fails. They remain obdurate in their rejection of libertarian theory. Davidson concludes from this little tableau that the 'particularly impetuous slave' must refrain from abusing the boat in a less harmful manner than setting fire to it. We will have to agree to disagree on this one.<sup>34</sup>

Davidson (2013, 85-86) avers:

In a similar manner the mass counterfeiters' counteroffensive against the government is indiscriminate, taking no account of innocents, who, unaware of the plan and deprived of any alternative medium of exchange, are severely hurt by the economic chaos. Members of the rebellious group have no right to risk the lives or property of those who are not their oppressors, particularly when there might be other legitimate avenues open to them by which the fiat system could be eradicated. Engineering an economic calamity where everyone is a potential target is unjust.

There are difficulties here. First, the masses of Krugmanianians *are* 'oppressors'. Just ask the people in Iraq, Afghanistan, Pakistan, Waco.<sup>35</sup> Second, 'severely hurt', but not droned, atom bombed, murdered. Third, *what* other 'legitimate avenues'? It is more than passing curious that in an article that so thoroughly criticizes counterfeiting counterfeit money this author vouchsafes us not a single, solitary example of these

---

34 An implication of the Davidson perspective is that the innocent hero of the movie "Shawshank Redemption" was unjustified in escaping from that hell-hole, in that the warden would undoubtedly make life much more miserable for the other inmates, most of them presumably guilty (this episode presumably took place before the era of mass incarceration for victimless crimes.) I regard this as a very powerful *reductio* of her position.

35 Well, it is too late to ask the Branch Davidians. They have all been eliminated by the very people supported by these 'innocent' masses.

'legitimate avenues'. What can she possibly mean? Electing Don Saul to the presidency of Krugmanania? Tried and failed. Holding another conference on the evils of fiat currency? Writing yet another article or book on this subject? We wait with bated breath for the answer to this question. Yes, of course, "engineering an economic calamity where everyone is a potential target" is unjust, but who, precisely, is doing exactly that right *now*? Of course, it is Ben Bernanke and his minions. The libertarian counterfeiter of counterfeit money is trying to *stop* that. Davidson, in opposing this initiative, is objectively on the side of the status quo. She is, then, in effect, *supporting* what she so correctly complains of. She (2013, 86) objects that the counterfeiting of counterfeit money is "willfully causing great suffering". And so he would be. But the doctor who recommends radiation therapy for a cancer patient is also "willfully causing great suffering". Therefore, is "willfully causing great suffering" cannot be the sine qua non of libertarianism. Those who produce illegal drugs, engage in smuggling, prostitution, and other victimless crimes are also "willfully causing great suffering". The cops shoot at them, and sometimes hit innocent bystanders. Extrapolating from Davidson's analysis of counterfeiting counterfeit money, these law breakers should cease and desist. This seems more like lawnorder conservatism than libertarianism. The property of the masses of Krugmanania is forfeit. They may not have stolen their wealth from anyone, but they are still guilty of being accessories to murder; as such, they have no legitimate claim against the counterfeiter of counterfeit money who is trying to radically reduce the funds available to their Krugmananian masters, so as to decrease the ability of the latter to wage unjustified and undeclared war, as their Krugmananian constitution requires.

## **XI. Summary and conclusion**

I must take issue with this statement of Davidson's (2013, 87):

Present-day fiat notes issued and used by the government/central bank are no longer counterfeit because no pretense is made regarding their redemption for precious metals. Their use by the state, its associates, and collaborators is nevertheless a violation of the natural law because the state outlaws competing media of exchange.

I cannot quite see my way clear to agreeing with this. Yes, there is

no longer any pretense regarding redemption. But, still, we once upon a time had a monetary system that at least partially resembled a free enterprise one. Through a series of steps, we now have unbacked pieces of paper. The very same 'government/central bank' institutions responsible for this substitution are not to be considered counterfeiters? I maintain, in contrast, that while the outlawry of competing monies is indeed also a violation of the natural law, this by no means exhausts the guilt of the 'government/central bank'. Even if they suddenly allowed 'competing media of exchange' they would still not be guiltless. That is far from their only crime. Moreover, Davidson admits that present institutional arrangements constitute a violation of the natural law. Yet, she abhors undermining this system.

According to Rothbard (1969, emphasis added):

The idea prevails that to favor gold or silver money is to be a mossback reactionary; nothing could be further from the truth. For gold (as well as silver) is the People's Money; it is a valuable commodity that has developed, on the free market, as the monetary means of exchange. Gold has been replaced, at the dictate of the State, by fiat paper —by pieces of paper issued and imprinted by the government. Gold cannot be produced very easily; it must be dug laboriously out of the ground. But if paper tickets are to be money, and the State is to have the sole power to issue these virtually costless tickets, then we are all at the mercy of this gang of legalized, sovereign *counterfeiters*. Yet this is the accepted monetary system of today.

Precisely. It is government that is the counterfeiter. The counterfeiter of this governmental counterfeit money acts in the exact opposite direction of the statist counterfeiter. Davidson is backing the wrong horse, here.

Rothbard (1969) continues his intellectual assault on the position laid out by Davidson: “[...] fractional reserve banking —now a system at the behest and direction of the Federal Reserve Banks— is, like fiat paper, legalized counterfeiting [...]”. And again (Rothbard, 1969): “Federal Reserve Notes [...] are not lawful money. Only gold and silver coin [...] can be made legal tender[...]”. And once more, with feeling:

The test [...] is action; action now *vis à vis* the State. Those who side with the liberties of the people against the government are our friends and allies; those who side with the State against the people are our enemies. It is as simple as all that. The problem, as far as the Right goes, is that in recent years there have been zero actions by the Right against the State; on the contrary, the Right has almost invariably been on the side of the State.

It would appear that the position staked out by Davidson is on the 'Right'; she opposes this would-be attempt to rid us of fiat currency.<sup>36</sup>

We now move from Krugmanania to Greenspanania. The latter mythical country is a veritable saint compared to the former. Not for it mass murder all around the globe. It eschews all sort of other government interventions that kill people: socialist roads, the drug war, the FDA, the outlawry of markets in used human body parts. It is *entirely* libertarian, except for one small matter: it still indulges in counterfeit currency.<sup>37</sup> Would counterfeiting counterfeit Greenspananian money be justified?<sup>38</sup> I offer a positive answer to this query. My thought is that if Greenspanania were really that good, virtually all the Greenspananians would be libertarians. If so, and if this were the only way to rid themselves of this monetary scourge, they would virtually all support the counterfeiting of counterfeit money. After all, fiat currency, Davidson to the contrary notwithstanding, is counterfeit. They would all want to rid their country of this last vestige of statism. When and if I can convince Davidson, Machaj and Murphy of this, I will feel a lot more secure in this assessment. And, if I cannot, I will maintain that although all three are superb libertarians on virtually all issues, this one is a lacuna.

It is now time to take back my assumption that counterfeiting counterfeit money hurts the masses of people. If it is done by libertarian counterfeiters, who are trying to substitute a legitimate monetary system (gold) for an illicit one (fiat currency), yes they will be hurt in the short run, but helped in the long run. How can Davidson be so sure that time preferences are such that the present discounted value of all expected

36 Sorry, I cannot resist adding this additional comment by Rothbard (1969): "If the test is, as I hold it to be, action, and 'which side are you on, the people or the State', ... then the Right-wing in recent years —and this means the entire right, from Buckleyites and Randians straight through to phony 'anarchists' (or 'anarcho-rightists')— has been a dismal failure. Indeed, it has ranged itself on the side of the Enemy [...] "If the 'libertarians' of the Right-wing are at all interested in my approbation, there is a simple way to attain it: to acquire one-hundredth of the fortitude and the revolutionary spirit of the New Left resisters against the State; to return to the tradition of Sam Adams and Tom Paine, of Garrison and John Brown, and, in recent years, of Frank Chodorov and Vivien Kellems. Let them return to that great tradition or let them, as rapidly as possible, sink into the well-deserved dustbin of history". Unhappily for Davidson's position, at least on this one issue she seems deeply enconced in what Rothbard denigrates as 'the Right'.

37 The taxes in Greenspanania are exceedingly low, and it is very prosperous, given that it cleaves almost entirely to the philosophy of non interventionism and free enterprise.

38 If so, then a fortiori this would apply to Krugmanania, since the inhabitants of the latter are far more deserving of victimization.

income streams will be *reduced* by this enterprise?

It is important to distinguish between deontology and utilitarianism. A libertarian Nuremberg trial is richly deserved for all those who have violated liberty. That is a matter of deontology. However, if it were threatened, or known to be imposed were libertarians to take over society, the reaction to this threat might well lessen the likelihood of success in this regard in the first place. That is a utilitarian or pragmatic concern. Perhaps it might turn out better for the goal of implementing liberty if no violators were punished (even though, deontologically, they fully deserve it) and instead a 'truth and reconciliation' system were implemented. This is an empirical issue that cannot be settled by theory alone. Counterfeiting counterfeit money is justified from a deontological point of view. If we interpret Davidson as denying this, then I judge her to be in error. However, it is also possible to interpret her not from a deontological point of view, but rather from a pragmatic one of prudential judgment: if counterfeiting counterfeit money were implemented, it might blow up in libertarian's faces, and preclude, not introduce, an era of liberty.<sup>39</sup> I cannot gainsay this. In Block (1976, 2010a, 2010b) I confess I was only concerned with deontological rights, not with cause and effect utilitarian implications.

According to libertarian theory, the punishment has to fit, or be proportional to, the crime.<sup>40</sup> Seeing fire to a wooden boat would appear to be much too severe for the crimes of which I am accusing the electorate of Krugmanania. A monetary calamity seems a far better fit. So I reject Davidson's analogy. Her viewpoint appears rather conservative: don't rock the boat, don't make waves. But this is a recipe for the continuation of the

---

39 In my own view, if anyone deserved assassination it was Mao, Hitler, Stalin and Lenin. So much for deontology. But it does not follow that it would have been wise for this to have occurred, in terms of promoting liberty. It is entirely possible that did this occur, worse results would have ensued (see my debate with Clark and Klein). Whether it would have been a better means toward to the goal of freedom had this contrary to fact conditional occurred is a matter of pragmatic judgment at which we can only guess.

40 In the view of Rothbard (1998, p. 88, ft. 6): "It should be evident that our theory of proportional punishment—that people may be punished by losing their rights to the extent that they have invaded the rights of others—is frankly a retributive theory of punishment, a 'tooth (or two teeth) for a tooth' theory. Retribution is in bad repute among philosophers, who generally dismiss the concept quickly as 'primitive' or 'barbaric' and then race on to a discussion of the two other major theories of punishment: deterrence and rehabilitation. But simply to dismiss a concept as 'barbaric' can hardly suffice; after all, it is possible that in this case, the 'barbarians' hit on a concept that was superior to the more modern creeds".

status quo.

Assume that jailors threaten to murder all prisoners if any one of them escapes. Would it be impermissible for any inmate guilty of no more than a victimless crime to nevertheless engage in such an action? Of course not, from a deontological libertarian point of view. However, from the perspective of pragmatism, or utilitarianism, it is not at all that clear. It rather appears to be a matter of just war theory, upon which it would appear that there is a wide divide between me and Davidson. In sharp contrast, there is relatively little we differ on concerning counterfeiting, certainly not with regard to the positive elements thereof.

So let us briefly discuss just war theory. In my judgment, Davidson's views on counterfeiting amount to the claim that never should be launched a war against an unjust government lest innocents may be killed. Never do so, either, if they can be greatly inconvenienced, say via a hyperinflation. What can be said about this? It is a philosophical position. It is coherent. There are justly famous philosophers who have articulated it. It is not necessarily incompatible with the NAP of libertarianism.<sup>41</sup> It is an extreme position, way out on one end of the spectrum on this matter. In contrast, I am a centrist on this issue; no extremist I.<sup>42</sup> There is room in my philosophy for counterfeiting counterfeit money; evidently, not in Davidson's. "Justice though the heaven's fall" is totally alien to her philosophy. Not to mine.

Who dat<sup>43</sup> who says counterfeiting will hurt the average Krugmanian? Yes, to be sure, this applies to the ordinary counterfeiter, who is trying to steal some money from others through fraud. But the *libertarian* counterfeiter is attempting to undermine, overhaul, put a stop to, end the present system,<sup>44</sup> and replace it with free market money (e.g.,

41 Provided only that it is interpreted not as a matter of rights or deontology, but rather pragmatism.

42 Not for nothing am I known far and wide as 'Walter Moderate Block'.

43 This is a New Orleanian expression. Get used to it.

44 There is little doubt that Rothbard passionately rejected the status quo fiat currency system. Rothbard (2011, 908) states: "In short, fiat currency is inherently the money of absolute statism. Money is the central commodity, the nerve-center, as it were, of the modern market economy, and any system that vests the absolute control of that commodity in the hands of the State is hopelessly incompatible with the free-market economy or, ultimately, with individual liberty itself". Nor can it be denied that this author sees the present system as counterfeit, contrary to Davidson. Opines Rothbard (2011, 909, emphasis added): "Isn't it crystal clear that Jones will use this power of *legalized counterfeiting* to a fare-thee-well, and therefore that his rule over money will tend to be inflationary? In the same way, the State has long arrogated to itself the compulsory monopoly of *legalized*

gold). Posit that Davidson and I agree that the supplanting of the former with the latter will improve matters, not worsen them, for the average market participant. Davidson must then be operating, implicitly, under the assumption that time preferences are too high for the advantages to outweigh the disadvantages. But, she offers no evidence for this empirical claim. On the other hand, I cannot of course apodictically maintain that on net balance, when all present discounted values are incorporated into the analysis, the benefits of a 100% gold backed dollar (Rothbard, 1962) would be greater than the costs (the initial period of hyperinflation if the counterfeiting of counterfeit money is successful in ruining the present system of fraudulent money in favor of its free enterprise alternative). But it would appear that the burden of proof rests with her. It is she who is maintaining that counterfeiting counterfeit money would be harmful; would be akin to theft.

She cites Rothbard to this effect. But that scholar in the writings of his mentioned by Davidson never contemplated a *libertarian* counterfeiter, who was acting so as to supplant fiat currency with gold. Rather, he had in mind the ordinary run of the mill criminal counterfeiter who was out for his own gain, and willing to engage in fraud against innocent people. Did Rothbard in any of his writings ever contemplate the kind of counterfeiter Davidson and I are disagreeing about? Only once to the best of my knowledge, and only then very indirectly. Rothbard did write the forward to Block (1976). It was in that volume that I first raised the issue of the counterfeiting of counterfeit money. It is unlikely that Rothbard would have written that very complimentary forward had he sharply disagreed with any of its contents. On the other hand, it is entirely possible that he did not read each and every word of it when he wrote that introduction. It is entirely likely that he only glanced over it, perhaps reading a chapter or two of it to get the general idea. He might well have not even read a word of the non controversial chapters within the free enterprise community, such as those on rent control, minimum wages, free trade, etc. But it is exceedingly likely that he would have at least looked at the more controversial chapters (blackmail, libel, yelling 'fire'), and certainly among them would have been that on the counterfeiter, which started off this entire thread. Thus, this is some at least weak evidence attesting to the claim that Rothbard would have taken my side of

---

*counterfeiting*, and so it has tended to use it [...]"



this debate, not the one laid out by Davidson.<sup>45</sup>

Is the libertarian counterfeiter obligated to obtain the permission of the citizenry of Krugmanania before he embarks upon his deed of liberation? I think not. Remember, these are the people who are *supporting* the depredations of the Krugmananian government both domestically (Waco) and abroad (all throughout the world.) Such an action would not be Pareto optimal. It is not a case of at least one person being better off, and no one worse off. Davidson, at least so far, along with Murphy and Machaj, declare themselves hurt by the counterfeiting of counterfeit money. They would hardly be the only ones, since the ruling class of Krugmanania certainly gain from present institutional arrangements, and would bitterly protest any move in the direction of gold.<sup>46</sup>

Consider the following dialogue<sup>47</sup> which appeared in the screenplay of the movie "Catch-22" written by Buck Henry: Here Minderbinder speaks with the story's main character Yossarian, in the 1970 film version of Joseph Heller's novel. The character Nately has just been killed in the raid Milo contracted on a US base.

Minderbinder: "Nately died a wealthy man, Yossarian. He had over sixty shares in the syndicate".

Yossarian: "What difference does that make? He's dead".

Minderbinder: "Then his family will get it".

Yossarian: "He didn't have time to have a family".

Minderbinder: "Then his parents will get it".

Yossarian: "They don't need it. They're rich"

Minderbinder: "Then they'll understand".

In like manner I say to libertarians such as Davidson (and also Machaj and Murphy): "As libertarians you will 'understand". You may not

---

45 In rereading this paragraph, it sounds all too much like one sibling saying to the other, 'Daddy liked me more than you'. Or, cultishly, that Rothbard was the leader of our philosophical community, whatever he said was right, since he supported me (at least indirectly), I must be right and Davidson wrong. In order to obviate that bit of ad hominem argumentation, I note that I am on record publicly disagreeing with Mr. Libertarian who I revere more than any other libertarian, on more than one occasion. See on this Block, 1998, 2003, 2007, 2009, 2011c; Barnett and Block, 2005, 2005-2006, 2006a, 2006b, 2007; Block, Barnett and Salerno, 2006; Block and Callahan, 2003; Block, Klein and Hansen, 2007.

46 Bernanke and his ilk would have to seek honest employment were gold instituted as money. They could no longer batten down on the public purse.

47 I owe the location of this cite to Derrick Jefferson, Public Services and Outreach Librarian, Loyola University New Orleans.

yet 'understand', but if you follow the voluntaryist philosophy to its logical conclusion, you will eventually 'understand'. For libertarianism is predicated upon the complete elimination of all statist accretions. And one of them is surely governmental counterfeiting of money. Scholars who object to this on the ground that the transition period will hurt the 99% of the populace who do not subscribe to this perspective are not being true to their own views. For virtually *any* attempt to reduce governmental power is likely to hurt someone. It is a recipe for the defense of the status quo to insist that no one's economic welfare be reduced at all in any effort to reduce the scope of coercive deprivations. As for the 99%, too bad; they are not guiltless in their support for statism. They are not entirely innocent. As for the 1%, even if they were, they will 'understand'.

Williams (2013) puts this concept well when he says:

The bottom line is that members of Congress need such a ruthless tax collection agency as the IRS because of the charge we Americans have given them. We want what the IRS does —namely, to take the earnings of one American so Congress can create a benefit for some other American. Don't get angry with IRS agents. They are just following orders.

But will this public policy prescription I am offering in this paper 'justify amorality'? Well, no. Something that is amoral has nothing to do with morality. For example, 'I like ice cream', or 'the sun is now shining', are both amoral statements. What then about *immorality*, not amorality? It may well be considered immoral to counterfeit money; and I would concur in this assessment, if the country of origin of the currency under attack was itself above board. If not, however, then not. That is, an immoral country, such as Ruritania has no standing upon which to object to an attack on its currency. But as a libertarian I am not directly concerned with morality, whether positive or negative. My focus is on what the law should be. And my conclusion is that the law should allow, not prohibit, the tearing down of societies such as Ruritania which are guilty of massive rights violations.

Let us end with a note from Rothbard (2011, 210): "What is desperately needed is to abolish the counterfeiting".<sup>48</sup> Precisely. But how to do this? Why, adopt the policy I am advocating, and counterfeit the counterfeit money. There is nothing better able to eliminate the original counterfeiting.

---

48 Which would Rothbard be more concerned about? A private criminal gang, or the government? To ask this question is to answer it.

## XII. References

- Bimrose, Dan (2013), “‘American Exceptionalism’ Are We a Victim of Our Own Conceit?”, March 5; [http://www.huffingtonpost.com/dan-bimrose/american-exceptionalism\\_b\\_2779021.html](http://www.huffingtonpost.com/dan-bimrose/american-exceptionalism_b_2779021.html).
- Barnett, William II and Walter E. Block (2005), “Money: Capital Good, Consumers’ Good, or (Media of) Exchange Good?”, *Review of Austrian Economics*, 18 (2): 179-194; [http://www.academia.edu/1359987/Money\\_Capital\\_Good\\_Consumers\\_Good\\_or\\_Media\\_of\\_Exchange\\_Good](http://www.academia.edu/1359987/Money_Capital_Good_Consumers_Good_or_Media_of_Exchange_Good).
- Barnett, William II, and Walter E. Block (2005-2006), “Mises, Rothbard and Salerno on Costs”, *Corporate Ownership & Control*, Winter, Vol. 3, No. 2, pp. 203-205.
- Barnett, William II, and Walter E. Block (2006a), “Rothbard on V shaped average and total cost curves”, *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 9, No. 3, Fall, pp. 61-66; [http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae9\\_3\\_4.pdf](http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae9_3_4.pdf).
- Barnett, William II and Walter E. Block (2006b), “On Hayekian Triangles”, *Procesos De Mercado: Revista Europea De Economia Politica*; Vol. III, No. 2, Fall, pp. 39-141; [http://www.academia.edu/1359916/On\\_Hayekian\\_Triangles](http://www.academia.edu/1359916/On_Hayekian_Triangles)
- Barnett, William II and Walter E. Block (2007), “Saving and Investment: A Praxeological Approach”, *New Perspectives on Political Economy*, Vol. 3, No. 2, pp. 129 – 138; [http://www.academia.edu/1359832/Saving\\_and\\_Investment\\_A\\_Praxeological\\_Approach](http://www.academia.edu/1359832/Saving_and_Investment_A_Praxeological_Approach)
- Block, Walter E. (1972), “The Polish Ham Question”, *The Libertarian Forum*. June-July, Vol. 4, No. 6-7, p. 5; <http://www.lewrockwell.com/block/block143.html>
- 1976 [2008]. *Defending the Undefendable*. Auburn, AL: The Mises Institute; <http://mises.org/books/defending.pdf>
- (1998), “A Libertarian Case for Free Immigration”, *Journal of Libertarian Studies: An Interdisciplinary Review*, Vol. 13, No. 2, summer, pp. 167-186; [http://www.mises.org/journals/jls/13\\_2/13\\_2\\_4.pdf](http://www.mises.org/journals/jls/13_2/13_2_4.pdf)
- (2002), “Accepting Government Subsidies”, *Fraser Forum*, February, p. 27; [http://oldfraser.lexi.net/publications/forum/2002/02/section\\_13.h](http://oldfraser.lexi.net/publications/forum/2002/02/section_13.h)

tml

- (2003), “Toward a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Gordon, Smith, Kinsella and Epstein”, *Journal of Libertarian Studies*, Vol.17, No. 2, Spring, pp. 39-85; [http://www.mises.org/journals/jls/17\\_2/17\\_2\\_3.pdf](http://www.mises.org/journals/jls/17_2/17_2_3.pdf)
- (2004), “Radical Libertarianism: Applying Libertarian Principles to Dealing with the Unjust Government, Part I” *Reason Papers*, Vol. 27, Fall, pp. 117-133;
- (2006), “Radical Libertarianism: Applying Libertarian Principles to Dealing with the Unjust Government, Part II” *Reason Papers*, Vol. 28, Spring, pp. 85-109; [http://www.walterblock.com/wp-content/uploads/publications/block\\_radical-libertarianism-rp.pdf](http://www.walterblock.com/wp-content/uploads/publications/block_radical-libertarianism-rp.pdf);
- (2007), “Ron Paul and Matching Funds”, October 1; <http://www.lewrockwell.com/block/block86.html>
- (2008), “Replies to readers” September 23; <http://www.lewrockwell.com/block/block108.html>
- (2009a), “Libertarian punishment theory: working for, and donating to, the state” *Libertarian Papers*, Vol. 1; <http://libertarianpapers.org/2009/17-libertarian-punishment-theory-working-for-and-donating-to-the-state/>
- (2009b), “Toward a Libertarian Theory of Guilt and Punishment for the Crime of Statism” in Hulsmann, Jorg Guido and Stephan Kinsella, eds., *Property, Freedom and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, pp. 137-148; [http://mises.org/books/hulsmann-kinsella\\_property-freedom-society-2009.pdf](http://mises.org/books/hulsmann-kinsella_property-freedom-society-2009.pdf)
- (2009), “Libertarian punishment theory: working for, and donating to, the state” *Libertarian Papers*, Vol. 1; <http://libertarianpapers.org/2009/17-libertarian-punishment-theory-working-for-and-donating-to-the-state/>;
- (2010a), “In Defense of Counterfeiting Illegitimate Money: Rejoinder to Murphy and Machaj”, *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 69, No. 2, 867-880, April; <http://www3.interscience.wiley.com/journal/123327372/abstract>
- (2010b), “Rejoinder to Davidson on Counterfeiting”, *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 69, No. 4, October, pp. 1328-1331;

- (2011a), “It’s Ayn Rand Bashing Time, Once Again”. February 18; <http://www.lewrockwell.com/block/block172.html>
- (2011b), “May a Libertarian Take Money From the Government?” March 11; <http://www.lewrockwell.com/block/block175.html>
- (2011c), “Hoppe, Kinsella and Rothbard II on Immigration: A Critique”. *Journal of Libertarian Studies*; Vol. 22, pp. 593–623; [http://mises.org/journals/jls/22\\_1/22\\_1\\_29.pdf](http://mises.org/journals/jls/22_1/22_1_29.pdf)
- (2011d), “The Human Body Shield”, *Journal of Libertarian Studies*; Vol. 22, pp. 625–630; [http://mises.org/journals/jls/22\\_1/22\\_1\\_30.pdf](http://mises.org/journals/jls/22_1/22_1_30.pdf)
- (2013), *Book review essay of Pinker*, Steven. 2011. The better angels of our nature: why violence has declined. New York, N.Y. Penguin; *Management Education Science Technology Journal*; [http://www.mest.meste.org/MEST\\_Najava\\_clanaka.html](http://www.mest.meste.org/MEST_Najava_clanaka.html)
- Block, Walter and Chris Arakaky (2008), “Taking Government Money for Grad School?”, May 23; <http://www.lewrockwell.com/block/block100.html>
- Block, Walter, William Barnett II and Joseph Salerno (2006), “Relationship between wealth or income and time preference is empirical, not apodictic: critique of Rothbard and Hoppe”, *Review of Austrian Economics*, Vol. 19, No. 2, pp. 69–80; [http://www.gmu.edu/rae/archives/VOL19\\_1\\_2006/4-Block\\_Barnett\\_Salerno.pdf](http://www.gmu.edu/rae/archives/VOL19_1_2006/4-Block_Barnett_Salerno.pdf)
- Block, Walter and William Barnett II (2008), “Continuums”, *Journal Etica e Politica / Ethics & Politics*, Vol. 1, pp. 151–166 June; [http://www2.units.it/~etica/2008\\_1/BLOCKBARNETT.pdf](http://www2.units.it/~etica/2008_1/BLOCKBARNETT.pdf)
- Block, Walter and Matthew Block (2000), “Toward a Universal Libertarian Theory of Gun (Weapon) Control”, *Ethics, Place and Environment*, Vol. 3, No. 3, pp. 289–298; [https://www.researchgate.net/publication/228127780\\_Toward\\_a\\_Universal\\_Libertarian\\_Theory\\_of\\_Gun\\_\(Weapon\)\\_Control\\_A\\_Spatial\\_and\\_Geographical\\_Analysis?ev=prf\\_pub](https://www.researchgate.net/publication/228127780_Toward_a_Universal_Libertarian_Theory_of_Gun_(Weapon)_Control_A_Spatial_and_Geographical_Analysis?ev=prf_pub)
- Block, Walter and Gene Callahan (2003), “Is There A Right to Immigration? A Libertarian Perspective”, *Human Rights Review*, Vol. 5, No. 1, October–December, pp. 46–71;
- Block, Walter, Peter Klein and Per Henrik Hansen (2007), “The Division of Labor under Homogeneity: A Critique of Mises and Rothbard”, *The*

- American Journal of Economics and Sociology*, April Vol. 66 Issue 2, pp. 457-464; <http://www.blackwell-synergy.com/toc/ajes/66/2>;
- Buchanan, Patrick J. (2013), "Their War, Not Ours", May 1; <http://lewrockwell.com/buchanan/buchanan308.html>
- Crais, Robert (2003), *Indigo Slam*, Ballantine Books.
- D'Amico, Dan and Walter E. Block (2007), "A Legal and Economic Analysis of Graffiti", *Humanomics* Vol. 23, No. 1, pp. 29-38; <http://ssrn.com/abstract=1008525>
- Davidson, Laura (2010), "The ethics of countering the private counterfeiter: rejoinder to Block", *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 69, No. 4, October.
- Davidson, Laura F. (2013), "Countering Walter Block's 'Heroic' Private Counterfeiter", *Libertarian Papers*, 5 (1): 67-88; <http://libertarianpapers.org/2013/3-davidson-countering-blocks-private-counterfeiter/>
- Department of Defense (2007) "Base Structure Report"; [http://www.defenselink.mil/pubs/BSR\\_2007\\_Baseline.pdf](http://www.defenselink.mil/pubs/BSR_2007_Baseline.pdf)
- DiLorenzo, Thomas (2013b), "Limbaugh's 'Big Lie' Strategy", April 27; <http://lewrockwell.com/dilorenzo/dilorenzo253.html>
- DiLorenzo, Thomas J. (2013b), "American Exceptionalism: From Gettysburg to Damascus", May 1; <http://www.mises.org/daily/6419/American-Exceptionalism-From-Gettysburg-to-Damascus>.
- DNA (2011), "Huge amount of counterfeit money from Pakistan cause for Indian concern: report", February 8.
- Domhoff, G. William (1967), *Who Rules America?* Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Domhoff, G. William (1971), *The Higher Circles: The Governing Class in America*. New York: Vintage Books.
- Domhoff, G. William (1998), *Who Rules America? Power and Politics in the Year 2000*, Third Edition, Santa Cruz: University of California.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1997), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Vintage Books.
- Greenwald, Glenn (2013b), "A young Yemeni writer on the impact and morality of drone-bombing his country", *The Guardian*. May 1; <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2013/may/01/ibrahim-mothana-yemen-drones-obama>
- Greenwald, Glenn (2013b), "The premises and purposes of American

- exceptionalism”, *The Guardian*, February 18;  
<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2013/feb/18/american-exceptionalism-north-korea-nukes>
- Hoppe, Hans-Hermann (1990), “Marxist and Austrian Class Analysis”, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 9, No. 2, Fall, pp. 79-94;  
[http://mises.org/journals/jls/9\\_2/9\\_2\\_5.pdf](http://mises.org/journals/jls/9_2/9_2_5.pdf)
- Hughes, Jonathan R.T. (1977), *The Governmental Habit: Economic Controls from Colonial Times to the Present*. New York: Basic Books.
- Kinsella, Stephan N. (1992), “Estoppel: A New Justification for Individual Rights”, *Reason Papers* No. 17, Fall, p. 61
- Kinsella, Stephen (1996), “Punishment and Proportionality: the Estoppel Approach”, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 12, No. 1, Spring, pp. 51-74; [http://www.mises.org/journals/jls/12\\_1/12\\_1\\_3.pdf](http://www.mises.org/journals/jls/12_1/12_1_3.pdf)
- Kolko, Gabriel (1963), *Triumph of Conservatism*, Chicago: Quadrangle Books.
- Krauthammer, Charles (2004), “Democratic Realism: An American Foreign Policy for a Unipolar World”, February 12;  
<http://gees.org/documentos/Documen-053.pdf>
- Kristol, William and Robert Kagan (1996), “Toward and Neo-Reaganite Foreign Policy”, *Foreign Affairs*. Vol. 765, No. 4, July-August;  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/20047656?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102057340167>
- Lipsett, Seymour Martin (1996), “American Exceptionalism: A Double Edged Sword”, *Washington Post*.  
<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/style/longterm/books/chap1/americanexceptionalism.htm>
- Machaj, Mateusz (2007), “Against both private and public counterfeiting”. *American Journal of Economics and Sociology*, November, Vol. 66 Issue 5, pp. 977–984;
- Mises, Ludwig von (1978), *The Clash of Group Interests and Other Essays*. New York: Center for Libertarian Studies.  
<http://www.mises.org/etexts/mises/clash/clash.asp>
- Murphy, Robert P. (2006), “A Note on Walter E. Block’s Defending the Undefendable: The Case of the ‘Heroic’ Counterfeiter”, *American Journal of Economics and Sociology*, April, Vol. 65 Issue 2, pp. 463-467.
- O’Connell, Mary Ellen (2002-2003), “American Exceptionalism and the International Law of Self-Defense”; 31 *Denv. J. Int’l L. & Pol’y* 43;

- <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/denilp31&div=11&id=&page=>
- Oppenheimer, Franz ([1914] 1975), *The State*, New York: Free Life Editions.
- Pinker, Steven (2011), *The better angels of our nature: why violence has declined*. New York, NY: Viking.
- Pittman, Vic (2013), “EXCLUSIVE: Cowardice Redefined, The New Face of American Serial Killers”. April 18;  
<http://salem-news.com/articles/april182013/american-killers-vp.php>
- Putin, Vladimir V. (2013), “A Plea for Caution From Russia; What Putin Has to Say to Americans About Syria”, September 11;  
<http://www.nytimes.com/2013/09/12/opinion/putin-plea-for-caution-from-russia-on-syria.html>
- Reich, Walter (2009), “We Are All Guilty”., *New York Times*. May 13;  
[http://www.nytimes.com/2009/05/17/books/review/Reich-t.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2009/05/17/books/review/Reich-t.html?pagewanted=all&_r=0)
- Republican Platform (2012–2013), “American Exceptionalism: We believe in America”;  
[http://www.gop.com/2012-republican-platform\\_exceptionalism/](http://www.gop.com/2012-republican-platform_exceptionalism/)
- Raico, Ralph (1977), “Classical Liberal exploitation theory: a comment on Professor Liggio's paper”, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 3, Summer, pp. 179-184
- Rockwell, Jr. Llewellyn H. (2001), “Liberty and the Common Good”, December 31;  
<http://www.mises.org/article.aspx?Id=860>
- Rojecki, Andrew (2008), “Rhetorical Alchemy: American Exceptionalism and the War on Terror”, *Political Communication*. Volume 25, Issue 1;
- Rothbard, Murray N. (1962), “The Case For a 100 Percent Gold Dollar”, Leland Yeager (ed.), *In Search of a Monetary Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 94-136. Reprinted as *The Case For a 100 Percent Gold Dollar*, Washington, DC: Libertarian Review Press, 1974. <http://mises.org/rothbard/100percent.pdf>
- (1969), “A Hard Money Revolt”, *Libertarian Forum*. August 1;  
<http://mises.org/daily/6384/A-Hard-Money-Revolt>
- (1973), *For a New Liberty*, Macmillan, New York.



- (1998 [1982]), *The Ethics of Liberty*, New York: New York University Press.  
<http://www.mises.org/rothbard/ethics/ethics.asp>
- (2011), *Economic Controversies*, Auburn, AL: Mises Institute.
- Scheuer, Michael (2013), “Why Are Limbaugh, Levin, and Hannity So Eager To See More Dead Americans?”  
<http://lewrockwell.com/scheuer/scheuer21.1.html>
- Shaffer, Butler (2013), “Some Encouraging Contrasts”. May 2;  
<http://lewrockwell.com/shaffer/shaffer270.html>
- Sharma, Kritika (2013), “Fake currency being pumped by Pakistan into the capital puts Delhi Police in a tizzy”. February 13;  
<http://indiatoday.intoday.in/story/fake-currency-nepal-border-pakistan-delhi-police-bogus-notes/1/249987.html>;
- Shashikumar, VK. (2012), “Pakistan's export of fake currency via Nepal”, *India Defense Review*, January 13; <http://tinyurl.com/crfn343>
- Tinsley, Patrick (1998-1999), “With Liberty and Justice for All: A Case for Private Police”, *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 14, No. 1, Winter, pp. 95-100; [http://www.mises.org/journals/jls/14\\_1/14\\_1\\_5.pdf](http://www.mises.org/journals/jls/14_1/14_1_5.pdf).
- Tyrrell, Ian (Undated), “What is American exceptionalism?”  
<http://iantyrrell.wordpress.com/papers-and-comments/>
- Tyrrell, Ian (1991), “American exceptionalism in an age of international history”, *The American Historical Review*; Vol. 96, No. 4, Oct.
- Vance, Laurence M. (2010), “Same Empire, Different Emperor”. February 11.
- Vance, Laurence (2013), “Land of the Free Because of the Brave?” April 6;  
<http://www.lewrockwell.com/blog/lewrw/archives/135175.html>
- Williams, Walter E. (2013), “Americans deserve the IRS”, May 28;  
<http://lewrockwell.com/williams-w/w-williams170.html>
- Wilson, Peter (2013), “Obama's Rebirth as an American Exceptionalist”, *American Thinker*. February 1;  
[http://www.americanthinker.com/2013/02/obamas\\_rebirth\\_as\\_an\\_american\\_exceptionalist.html](http://www.americanthinker.com/2013/02/obamas_rebirth_as_an_american_exceptionalist.html)
- Wolf, Naomi (2013), “A Wiser America”, May 3;  
<http://lewrockwell.com/wolf/wolf-n13.1.html>

# Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta

**The Meanings of Violence. Christianity and Revolution in  
Argentinean Sixties.**

DANIELA SLIPAK

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;  
Univ. Nacional de San Martín – Argentina  
danielaslipak@hotmail.com

**Resumen:** Partiendo de la importancia de las inscripciones simbólicas a la hora de comprender la dinámica política y la constitución de los grupos, el presente artículo estudia los sentidos de la violencia desplegados en las páginas de *Cristianismo y Revolución*, revista argentina editada desde septiembre de 1966 hasta el mismo mes de 1971. Dicha publicación fue un exponente paradigmático de la trama contestataria a los gobiernos militares instaurados en el país desde 1966 hasta 1973, en la cual confluyeron redes católicas, sindicales, intelectuales, universitarias, y, crecientemente, organizaciones armadas. ¿Qué acepción de la violencia pobló, entonces, la mencionada revista? ¿Cuáles eran las características que imprimía a la acción política? ¿Se trataba de un medio escindible de los fines perseguidos? Y, como supuesto de los interrogantes anteriores, ¿podría afirmarse que su sentido era unívoco?

**Palabras clave:** Violencia, *Cristianismo y Revolución*, Argentina, sesentas.

**Abstract:** Based on the importance of symbolic inscriptions in understanding the political dynamics and the formation of groups, this article explores the meanings of violence displayed in *Cristianismo y Revolución*, Argentinean magazine published between September 1966 and September 1971. This publication was a paradigmatic exponent of

the different contestant expressions to the military governments that took place in the country from 1966-1973 and in which catholic networks, unions, intellectuals, university, and, increasingly, armed organizations converged. Which was the meaning of violence that prevailed in the magazine? What were the characteristics that this meaning gave to political action? Could that mean be splitted from its aims? And, as derived from the aforementioned questions, could it be asserted that violence had a unique sense?

**Key Words:** Violence, *Cristianismo y Revolución*, Argentine, sixties

**Recibido:** 17/9/13

**Aceptado:** 2/12/13

“La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o [...] ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse [...] Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos”.

Hannah Arendt. *Sobre la violencia*.

## I. Introducción

**D**urante las décadas de los sesenta y setenta, muchos espacios de militancia política en Argentina apostaron a la edición de publicaciones como uno de los ámbitos privilegiados para definir su identidad, esto es, para unificar un espacio interno, excluir alteridades y construir un relato tanto retro como prospectivo (Aboy Carlés 2001, 15-74). La cifra cuantitativa de revistas porta ciertamente una ilustración cualitativa acerca de su rol en la coyuntura. Solo a modo indicativo, las de mayor visibilidad y circulación fueron: en la década del sesenta, *Che*, *Compañero*, *En lucha*, *Con Todo*, *Trinchera*, *Palabra Obrera*, *Cristianismo y Revolución*, *Che Compañero*, *El Combatiente*; en los setenta, *Nuevo Hombre*, *El Descamisado*, *El Peronista lucha por la Liberación*, *La Causa Peronista*, *Ya*, *Estrella Roja*, *Militancia Peronista para la Liberación*, *De Frente con las bases peronistas*, *Puro Pueblo*, *Movimiento para la reconstrucción y la liberación nacional*, *Evita Montonera*, *El Auténtico*, *Vencer*, entre tantas otras, y sin mencionar los periódicos ni los boletines (Gillespie 1987, 341-342). Pocas fueron de distribución legal; la mayoría se editaron clandestina y alternativamente a los medios de comunicación masivos.

En particular, *Cristianismo y Revolución* resulta fundamental por varios motivos. El primero refiere a las redes que se tejieron alrededor del grupo editor. Estas se enmarcaron en un conjunto de procesos y acontecimientos tanto nacionales como internacionales: la creciente peronización de distintos circuitos sociales, políticos y culturales, en

paralelo a la proscripción legal del partido impuesta por la autodenominada Revolución Libertadora de 1955; el surgimiento de disímiles formas de protesta e intervención pública, a contrapelo de la fuerte represión de los gobiernos de facto de la llamada Revolución Argentina (1966-1973); el ascendente involucramiento y participación de los jóvenes en los asuntos de orden político; la Revolución Cubana en 1959 y la aparición de varios grupos armados a lo largo del continente; la guerra e independencia de Argelia de 1962, y el rechazo extendido del colonialismo; el Concilio Vaticano II iniciado en 1962 y las expresiones latinoamericanas del catolicismo renovador; la Revolución Cultural China de 1966; el Mayo Francés de 1968; y, finalmente, la guerra de Vietnam.

Fue en este efervescente contexto que, inspirado en los debates que caracterizaron el catolicismo renovador, el ex seminarista Juan García Elorrio<sup>1</sup> fundó la revista en septiembre de 1966. La dirigió hasta el número 22, siendo reemplazado luego por su mujer, Casiana Ahumada, quien logró continuar con la publicación hasta su último número, el 30, de septiembre de 1971. Distintos jóvenes, provenientes fundamentalmente de circuitos católicos, fueron sumándose a la experiencia, participando de diversas reuniones y eventos que defendían una versión del peronismo cercana al socialismo cubano y a la necesidad de una revolución que modificara pilares estructurales de la sociedad. Concurrieron a los encuentros del denominado 'peronismo revolucionario'<sup>2</sup> así como a la Primera Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) en La Habana en 1967<sup>3</sup>. A la par de la revista, se creó el Comando Camilo Torres, organización semiclandestina que adquirió conocimiento público con la interrupción de

- 
- 1 García Elorrio ingresó al seminario de San Isidro, abandonando a los 21 años la carrera eclesiástica. Organizó centros de estudios teológicos y discusiones sobre el Concilio. Fue interesándose por Camilo Torres y el Che Guevara. En 1965, participó de los 'diálogos católicos-marxistas' en universidades nacionales. A fines de 1967 dirigió *Che Compañero*, de solo 4 números. En enero de 1970, murió a causa de un dudoso accidente de auto (Morello 2003, 146-151).
  - 2 Incentivado por un Juan Domingo Perón fugazmente *aggiornado* a la Revolución Cubana, en agosto de 1964 se realizó el congreso fundacional del Movimiento Peronista Revolucionario, que contó con la participación de distintos sectores: juventudes peronistas de distintas localidades; vertientes del sindicalismo críticas al líder de las 62 Organizaciones, Augusto T. Vandor; grupos católicos inspirados en los aires conciliares; y militantes defensores de la estrategia de la lucha armada (Fraschini 2008, 140-145).
  - 3 Este evento fue dirigido por Régis Debray del 31 de julio al 10 de agosto con el objeto de coordinar diferentes experiencias revolucionarias del continente (Morello 2003, 127).

la misa del 1° de mayo de 1967 celebrada por el cardenal Antonio Caggiano en la catedral de Buenos Aires, que deparó la cárcel para la mayoría de sus protagonistas. Para mediados de 1967, el Comando tenía 30 militantes, entre ellos, Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y Mario Firmenich, de la Juventud de Estudiantes Católicos de Buenos Aires; Norma Arrostito, ex integrante del Partido Comunista; Emilio Maza e Ignacio Vélez, ex militantes de la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha de Córdoba; y José Sabino Navarro, de la Juventud Obrera Católica y ex delegado del sindicato de los mecánicos SMATA. Todos serían fundadores de la organización político-militar Montoneros, uno de los grupos armados con mayor visibilidad pública en Argentina y en América Latina. Inicialmente existió un vínculo fuerte con Carlos Mugica, asesor de la Juventud de Estudiantes Católicos, pero al poco tiempo se distanciaron del cura por su rechazo a la lucha armada. Asimismo, dos espacios con diferente nivel de legalidad estuvieron asociados al Comando: el Comando Revolucionario Universitario, de militancia de superficie, y los Comandos Peronistas de Liberación, clandestinos y destinados exclusivamente a planificar 'acciones directas'. Finalmente, se instauró el Centro de Estudios Teilhard de Chardin, el cual impulsó diversas conferencias, seminarios y cursos, tanto de teología como de política. A partir de marzo de 1969, el centro pasó a denominarse Centro de Estudios Camilo Torres, articulando tres institutos de investigaciones, uno dedicado a la teología y la filosofía, otro a la política, y el último a la economía y la sociedad (Lenci 1998, 174-200; Morello 2006, 4-13).

De todas formas, la importancia de *Cristianismo y Revolución* excedió las redes tendidas a su alrededor. Las notas, editoriales y fotografías de sus 30 números adquirieron, a pesar de la producción y circulación artesanal,<sup>4</sup> una extensa visibilidad. La publicación fue una caja de resonancia de los desplazamientos de la trama contestataria a los gobiernos de facto que se extendieron en el país desde 1966 a 1973, en la que confluían trabajadores, estudiantes secundarios y universitarios, católicos laicos y religiosos, e intelectuales. En este sentido, constituyó un ámbito privilegiado para exhibir y configurar la significación de diversas prácticas, entre las cuales la acción violenta resultaba central. De ahí que la importancia del staff de la revista sea menor, desde dos puntos de

---

4 Financiada principalmente por Casiana Ahumada, era repartida por los propios colaboradores en los quioscos de la Capital Federal y del interior del país (Lenci 2003, 3). Se calcula una tirada de 5.000 ejemplares en los diversos números de aparición irregular (Morello 2006, 6).

vista: por un lado, para el analista que busca identificar, antes que las declaraciones de algún enunciador específico, los sentidos socialmente compartidos que circulan en una época determinada; por el otro, para los mismos protagonistas, quienes en contadas excepciones dejaron constancia del equipo editorial. Las distintas firmas que ocasionalmente acompañaron las notas tampoco ilustraron opiniones disímiles. En general, las páginas de la revista articularon una sola voz (Gil 2003, 6).

El presente artículo explorará los sentidos de la violencia trazados en la revista *Cristianismo y Revolución*. Desde luego, dadas las transformaciones ocurridas en la época, esto implicará recorrer las concepciones del peronismo, el marxismo, y el catolicismo. No obstante, se buscará fundamentalmente aprehender la conceptualización de la violencia que atravesó todas estas cuestiones, sin asumir por ello que su significado deba ser necesariamente lineal.<sup>5</sup>

## II. Violencias

Si en los primeros meses la revista insistió enérgicamente sobre la necesidad del compromiso cristiano frente a la pobreza del Tercer Mundo, el correr de las ediciones patentó un progresivo descenso de las preocupaciones católicas para dar lugar a artículos y documentos sobre el peronismo, el sindicalismo, y los grupos armados del país y de América Latina. No obstante, a pesar de los cambios, todas estas problemáticas la atravesaron desde un comienzo y nunca la abandonarían. A lo largo de sus 30 números, fueron permanentes las referencias al régimen de Fidel Castro y a las guerrillas latinoamericanas (el grupo liderado por Ernesto Guevara en Bolivia, el Ejército de Liberación Nacional de Camilo Torres en Colombia, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile, los Tupamaros en Uruguay, la Acción de Liberación Nacional de Carlos Marighela en Brasil, entre otras), a la guerra de Vietnam, a la Revolución Cultural China, al Mayo Francés, al Mensaje de los 18 Obispos para el Tercer Mundo de 1967,<sup>6</sup> etc. También fueron recurrentes los artículos

5 Es justamente hacia allí que dirigió la mirada Maurice Merleau-Ponty en su trabajo sobre el terrorismo stalinista: el punto de partida de todo análisis de la violencia es la desestimación de la simple oposición entre violencia y no violencia; en la medida en que la violencia es constitutiva de toda comunidad política, el interrogante se dirige necesariamente a la/s forma/s en que es ejercida en una situación determinada (Merleau Ponty 1947).

6 El Mensaje fue firmado en agosto de 1967 por 18 obispos de los cuales 10 eran latinoamericanos. Hizo referencia a la 'opción preferencial por los pobres', al 'colonialismo', y al 'imperialismo del dinero' (Lanusse 2007, 77).

sobre el 'peronismo revolucionario', la Confederación General del Trabajo (CGT) de los Argentinos,<sup>7</sup> el Cordobazo de 1969,<sup>8</sup> el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo,<sup>9</sup> las agrupaciones estudiantiles, las guerrillas peronistas y no peronistas, y la Revolución Argentina.

Ahora bien, la publicación no solo fue un buen catálogo de las acciones de protesta del país y del mundo: configuró, a su vez, una narración que desplazó las tradiciones y discusiones recibidas. Y lo hizo de manera tal que la cuestión de la(s) violencia(s) ocupó un lugar fundamental. Varios fueron sus sentidos, y solo pueden escindirse analíticamente. No dibujan, por otra parte, un panorama articulado: sus tensiones son ciertamente llamativas. Los artículos sobre el compromiso cristiano muestran rápidamente el primer argumento a destacar. Si bien las vertientes europeas y latinoamericanas del catolicismo renovador y muchas voces del Episcopado Argentino habían sido ambiguas respecto de la implementación de la violencia,<sup>10</sup> la revista expresó:

Frente a este desafío continental al que se han rendido sumisamente todos los gobiernos militares como el nuestro, designados por el Pentágono, o todas las

---

7 La CGT de los Argentinos surgió en marzo de 1968, tras el malogrado congreso normalizador de la central sindical CGT. Había dos grupos en pugna: el representado por el líder de los trabajadores metalúrgicos y exponente de un sindicalismo poderoso, Augusto T. Vandor, y el representado por el dirigente de los trabajadores gráficos, Raimundo Ongaro, que propugnaba una línea 'combativa' contra el gobierno de Juan Carlos Onganía. Resultó elegido este último como Secretario General, pero los seguidores de Vandor no reconocieron su liderazgo y formaron con la mayoría de los sindicatos del país una CGT alternativa. Mientras que la primera adquirió el nombre de la CGT de los Argentinos, la segunda pasó a nominarse la CGT Azopardo (James 1990, 292).

8 En mayo de 1969, la ciudad de Córdoba entró en un estado de agitación permanente durante dos días, en los cuales estudiantes y trabajadores ocuparon las instituciones principales del Estado municipal y destruyeron edificios que se consideraban símbolos del 'imperialismo' y del régimen militar (Brennan y Gordillo 2008; Torre 1994, 15-24).

9 El MSTM aunó alrededor de 500 sacerdotes del país que adherían al Mensaje de los 18 Obispos.

10 Por ejemplo: "es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, ya se sabe, la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de las personas y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas", *Populorum Progressio*, Carta Encíclica de S.S. Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (Gil 2003, 2).



democracias reformistas, como la de Frei, permitidas por el departamento de Estado, y expresado repugnantemente por la OEA, se ha levantado la voz y la acción de los revolucionarios de América Latina a través de la OLAS, señalando claramente *la necesidad de oponer a la violencia reaccionaria la violencia revolucionaria* (editorial de Juan García Elorrio, N°5, noviembre de 1967, p. 2, cursivas en el original).

No deseo la violencia. Se me impone. No hay otra opción. Si opto por la no violencia, soy cómplice de la opresión, elijo la violencia de Estado (nota “Los cristianos y la violencia”, firmada por Jalles Costa, N°16, 2°quincena de mayo de 1969, p. 26).

Los fragmentos son claros. Se trazaba un esquema no demasiado original: la violencia narrada causalmente. Desde esta perspectiva, su razón se situaba en una violencia previa y de sentido contrario. Su aplicación era explicada en términos reactivos y defensivos, como una obligación y no como una decisión, como una necesidad y no como una acción contingente. Esta idea causal no solo frecuentó los artículos sobre el mundo cristiano; las notas de coyuntura exhibieron el mismo argumento. Ya sea frente a la represión de los gobiernos castrenses, frente a sus planes económicos, o incluso frente a las propuestas de salida electoral que los militares esbozaron a comienzos de los setenta, se aseveraba que la revolución violenta era la única respuesta posible. Así, *Cristianismo y Revolución* sostenía el clásico argumento acerca de la violencia y la contra-violencia. Por supuesto, no era la única en la Argentina de dichos años: cabe recordar que las declaraciones de Juan Domingo Perón desde el exilio, dirigidas hacia las distintas corrientes sindicales y hacia crecientes grupos que entendían al peronismo como la expresión nacional del socialismo, también se habían orientado en la misma línea, llamando al ejercicio de 'la más dura violencia' como respuesta a la proscripción electoral.<sup>11</sup>

De todas formas, en la revista esta significación no era exclusiva. En verdad, ¿podría reducirse la representación de la violencia —y las acciones desarrolladas bajo ese horizonte —a un esquema tan simple? En

---

11 “No puede quedar otra solución que prepararse de la mejor manera para derribar semejante estado de cosas aunque para ello deba emplearse la más dura violencia”, mensaje de junio de 1969 (Baschetti 1997, 665); “la Dictadura hará el fraude o tentará perpetuarse mediante la simulación de un golpe de Estado. Frente a eso, solo nos queda el camino de la insurrección para enfrentarla. La salida violenta es, pues, la única salida. Toda acción política es contraproducente y confucionista”, carta de Perón desde Caracas a los 'compañeros peronistas', octubre de 1957, (Baschetti 1997, 126).

definitiva, las contra-violencias podrían ser varias, y de disímil tintura. ¿Qué otros relatos aparecían ligados a la 'violencia revolucionaria'? ¿Qué la distinguía de la 'reaccionaria'?<sup>12</sup> Una noción dual complejizaba la cuestión:

Llamamiento a los que nos hacemos permanente violencia en nuestro corazón para convertirlo en el corazón del hombre nuevo capaz de hacer la nueva humanidad [...] Llamamiento a los que esperamos recibir la muerte —como lo supo hacer el CHE— con un saludo de bienvenida y de esperanza, porque nuestra pequeña y humilde vida quedará incorporada definitivamente en la lucha de la humanidad que ha dicho ¡basta! (nota “Llamamiento”, sin firma, N°6-7, abril de 1968, p. 40, mayúsculas en el original).

Resulta evidente que no se puede descartar la violencia como medio de solucionar las injusticias, ni se la puede contraponer simplemente, sin matices, al cristianismo [...] El amor se opone a la violencia opresora, no a la liberadora. Más aún, *el verdadero amor es una violenta fuerza de liberación* que hace saltar las estructuras que oprimen a las personas e impiden la realización completa del amor que solo puede darse en un mundo de personas liberadas (nota “Reflexiones sobre la violencia”, firmada por Rubén Dri, N° 22, enero de 1970, p. 20, cursivas mías).

Cuando la violencia la tienen que asumir los pobres, los trabajadores, el pueblo como la única vía para hacer valer su condición de hombres y hacer valer su dignidad, entonces esa '*sagrada violencia*' se transforma en 'terrorismo criminal', en 'extremismos sangrientos', en 'órdenes del extranjero' o en cualquiera de estos viejos y estúpidos fantasmas que se convocan para explicar lo que no se quiere comprender: la violencia de los pobres [...] Nuestro pueblo no lucha para destruir, para incendiar, para matar. Lucha para tomar el poder y para liberarse (editorial de Juan García Elorrio, N°20, septiembre-octubre de 1969, p. 3, cursivas mías).

Los párrafos ilustran que la violencia no era entendida como una mera reacción ante un estímulo lógicamente precedente, desligada, como tal, de una dimensión prospectiva. Se la graficaba, asimismo, con un tinte instrumental, asignándole el carácter de un medio en pos de un proyecto. La violencia era también pensada como una vía para subvertir la

---

12 Este es un interrogante que inspiró muchas reflexiones sobre la violencia en el contexto de las revoluciones modernas (por ejemplo, Merleau Ponty 1947). Unas décadas antes, Georges Sorel había distinguido entre la violencia liberadora y la fuerza represora (Sorel 2005). Walter Benjamin plantea un escenario más complejo: a la violencia conservadora de un Estado o fundadora de otro nuevo, opone una violencia divina destructora de derecho y ligada a una justicia indecible para los hombres (Benjamin 1998).

situación existente y modificar las estructuras sociales. Para lograr la 'toma del poder' era necesario, al parecer, transitar por la violencia. Podría decirse, por tanto, que, según esta tesitura, su justificación ya no se circunscribía a un elemento anterior sino que se emplazaba en una instancia futura. Y que sus cualidades remitían al orden de la eficacia y la técnica: debía maximizarse su utilización para alcanzar los objetivos planteados. Sin embargo, los fragmentos tampoco se quedaban ahí. La concepción de la violencia como un medio para un fin extrínseco se completaba con un enfoque sustantivo. Se la describía como un ámbito de realización y formación para los individuos, como una esfera 'sagrada' que trascendía los intereses y las vidas individuales. La 'violencia revolucionaria' era pintada, de este modo, como una instancia constitutiva de la propia dignidad de los individuos; el 'hombre nuevo', la 'nueva humanidad' y el 'amor' no surgían solo *mediante* ella sino *en* ella.

Es interesante destacar que esta dualidad también recuperaba otra voz, la de las tesis de Franz Fanon y Jean Paul Sartre sobre la guerra de Argelia. En el conocido libro *Los condenados de la tierra*, que trasladaba la clásica dicotomía marxista entre clases a un conflicto radical entre metrópoli y colonia, ambos habían insistido en una concepción múltiple de la violencia. En efecto, desde este enfoque, la liberación del hombre colonizado debía realizarse 'en' y 'por' la violencia. Por un lado, esta era el único medio posible para el triunfo del campesinado sobre el ejército de ocupación francés. La violencia era el método para la emancipación nacional; se debía provocar una violencia mayor a la violencia opresora.<sup>13</sup> Sin embargo, había allí algo más. El ejercicio de la violencia aseguraba, por otro lado, no mediata sino inmediatamente, un espacio de desintoxicación, rehabilitación, liberación. Era en dicho ámbito que se podía unificar al 'pueblo'. La violencia se transformaba, de esta manera, en una actividad constitutiva y creativa, configuradora de un sujeto antes inexistente. En otras palabras, la violencia era, simultáneamente, medio y fin. Ambas figuras coexistían en el estudio sobre Argelia desarrollado por Fanon y prologado por Sartre.<sup>14</sup>

13 Esta distinción podría compararse con la separación de Sorel entre la violencia represora —la fuerza— y la violencia liberadora —la violencia propiamente dicha. Pero la comparación no debería ir mucho más allá. Mientras que Sorel pensaba en la huelga general, Fanon propugnaba la eliminación física del colonizador (si bien es cierto que advertía que la brutalidad pura y total no podía sino llevar a la derrota, Fanon 2009, 135). En relación a la comparación entre Sorel, Fanon y Sartre, puede verse Arendt (1973, 119-137).

14 "El hombre colonizado se libera *en* y *por* la violencia. Esta praxis ilumina al agente

Las frecuentes veces que *Cristianismo y Revolución* mencionó al Che Guevara y a Camilo Torres, presentándolos como mártires y héroes (Campos 2007, 40-47),<sup>15</sup> también evocaron una dimensión sustantiva. La derrota de sus experiencias guerrilleras no desestimó la creencia en la estrategia foquista y en la eficacia de un puñado de hombres decididos a realizar una revolución aun sin los recursos y las condiciones objetivas necesarias (Debray 2005 y Guevara 1960). Por el contrario, sus acciones fueron entronizadas y glorificadas como modelos a seguir:

CHE GUEVARA es la conciencia de la Revolución Latinoamericana, y el sacrificio de su vida en los momentos en que más necesaria sentíamos su presencia y jefatura, es el signo de la autenticidad más extraordinaria, ante el cual se inclinan hasta los enemigos más viles del CHE y de las ideas por las que supo morir con tanta dignidad y coraje (nota “Después del Che”, firmada por el Comando Camilo Torres, N°5, noviembre de 1967, suplemento, p. 1, mayúsculas en el original).

Como mártir y signo de esta exigencia de ‘LIBERACIÓN O MUERTE’ hace un año caía Camilo Torres en la guerrilla colombiana. Camilo realizó vertiginosamente su camino personal hacia la Revolución. [...] Resolvió su sed de justicia en la lucha armada cuando comprendió que la oligarquía cierra todos los caminos y enfrenta al pueblo con el último recurso: la violencia. Camilo Torres, silenciado y retaceado por sus propios hermanos cristianos, nos señala el carisma evangélico en la lucha de liberación de nuestros pueblos y su nombre es bandera del movimiento revolucionario latinoamericano (editorial de Juan García Elorrio, N°4, marzo de 1967, p. 3, mayúsculas en el original).

Nótese que la escenificación de sus muertes en términos sacrificiales permitía suturar el relato acerca de una militancia intachable y un compromiso revolucionario sin vacilaciones. De esta forma, se traducían la

---

porque indica los *medios* y el *fin* [...] El desarrollo de la violencia en el seno del pueblo colonizado será proporcional a la violencia ejercida por el régimen colonial impugnado [...] La violencia del colonizado, lo hemos dicho, unifica al pueblo [...] En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon 2009, 77, 80 y 86, respectivamente, cursivas mías). Dice Sartre en el prólogo a Fanon: “¿[s]anaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido” (Fanon 2009, 28).

15 Cabe aclarar que los mártires señalados por *Cristianismo y Revolución* no fueron todos guerrilleros; muchas veces se los homologó con los muertos en diversas acciones de protesta. Por ejemplo, el N°16, p. 14, publica un recuadro bajo el título “Mártires”, con los nombres de Santiago Pampillón, Hilda Guerrero de Molina, y Juan José Cabral, asesinados por fuerzas de seguridad en manifestaciones en Córdoba (1966), Tucumán (1967) y Corrientes (1969), respectivamente.

muerte violenta en un acto que evidenciaba la heroicidad y el amor del combatiente. De alguna manera, lo regeneraba: los errores, las dudas y los titubeos que podían surgir en la militancia quedaban depurados. Valga precisar que ello no hacía sino retomar la épica de la 'muerte bella' (Sarlo 1984, 1-4; Vezzetti 2009, 131-171; y Bufano 2005, 22-31) propuesta por el mismo Guevara antes de su asesinato en Bolivia.<sup>16</sup>

En verdad, esta significación de la violencia como un espacio sustantivo para los hombres poco tenía que envidiarle a la trascendencia intrínseca a la gramática religiosa, en la cual se habían formado buena parte de los miembros de *Cristianismo y Revolución*. La vida individual perdía sentido porque era supeditada a una vida colectiva, cuyo valor era inconmensurable. De allí, la figura del sacrificio en pos de una lucha compartida.<sup>17</sup> El exitismo, el convencimiento en el triunfo de la empresa revolucionaria y la anulación de la indeterminación brindaban, a su vez, esa tintura escatológica y mesiánica propia de las narraciones religiosas.<sup>18</sup> Pero también es cierto que esta gravitación de la dimensión trascendente no remitía exclusivamente a una adscripción religiosa: era la 'vida plena' de una 'lucha' comprendida bélicamente, como se verá, la que otorgaba sacralidad al espacio común. Así, el imaginario del combatiente sostenido

16 En la tapa del N°5 aparece la frase de Guevara: “toda nuestra acción es un grito de guerra contra el imperialismo y un clamor por la unidad de los pueblos contra el gran enemigo del género humano: los Estados Unidos de Norteamérica. En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que ese, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo, y otra mano se tienda para empuñar nuestras armas, y otros hombres se apresten a entonar los cantos luctuosos con tableteo de ametralladoras y nuevos gritos de guerra y de victoria”.

17 Según Ciro Bustos, Guevara habría afirmado en su primer encuentro con el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP): “[b]ueno, aquí están; ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo; pero a partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado” (Rozitchner 2011, 41-42). Pero no habría que derivar de ahí un ‘culto a la muerte’ a secas: los argumentos de Pablo Giussani acerca de dicho culto acompañado por una utilización cínica del proyecto socialista en Montoneros no advierten que es en el marco del extremo valor dado a la vida colectiva que pierde valor la vida individual y la muerte se ‘embellece’ (Giussani 1984, 97-103).

18 El N°1 transcribe la siguiente frase de Torres: “¡Por la toma del poder para la clase popular hasta la muerte! Hasta la muerte porque estamos decididos a ir hasta el final. Hasta la victoria porque *un pueblo que se entrega hasta la muerte siempre logra su victoria*”, septiembre de 1966, p. 21, cursivas mías. Sobre el imaginario exitista, puede verse Terán (2006, 20-28). Este exitismo no sería exclusivo de los revolucionarios: algo de ese convencimiento sobre la inminencia de la ‘patria socialista’ tendría que haber atravesado la forma siniestra que adoptaría la represión de las FFAA desde 1976 (Vezzetti 2002, 85-86).

en la revista —identificable, indudablemente, en muchos combates de diverso signo y bandera— relegaba la vida individual del 'revolucionario'. No tendría por qué ocurrir nada distinto, desde luego, con la del 'enemigo'.<sup>19</sup>

Ahora bien, no solo se trataba de causalidad, eficacia y realización. Algunos de los fragmentos citados recurrieron a un concepto nada simple. No fueron los únicos:

Avanzamos al costo de la sangre del pueblo. Esa sangre que estos hijos de la violencia comenzaron a derramar desde que llegaron y de la cual tendrán que dar cuentas en *el juicio del pueblo, en el juicio de la historia* [...] Lo que cuenta es la causa a la que se sirve, por la cual se está dispuesto a morir [...] La nuestra es la causa del pueblo vengando, luchando, retomando la larga marcha hacia la liberación (editorial de Juan García Elorrio, "Los hijos de la violencia", N°17, 1°quincena de junio de 1968, p. 26, cursivas mías).

[L]os cristianos que estamos comprometidos definitivamente —por nuestra vocación y nuestra fe— en el servicio a la causa de los Pobres, a la causa de la Revolución, a la causa de la Liberación tenemos que plantearnos las cosas como son; no tenemos que optar por la violencia o contra la violencia; tenemos que elegir por la Justicia o contra la Justicia (editorial de Juan García Elorrio, N°20, septiembre-octubre de 1969, p. 3).

[L]a violencia es engendrada por el régimen y [...] la violencia en manos del pueblo no es violencia, es justicia (artículo sin firma titulado "Tucumán: jardín de la miseria", N°27, enero-febrero de 1971, p. 9).

*Cristianismo y Revolución* establecía una asociación entre justicia y violencia. Su carácter reactivo, instrumental y sustantivo era atravesado por la proyección de una justicia no amparada en las instituciones jurídicas sino en las figuras del pueblo, de un lado, y de la venganza, del otro. Difícil ignorar que los sentidos de la violencia se volvían aún más densos. Los comentarios de Jacques Derrida sobre el trabajo de Walter Benjamin acerca de la violencia pueden ser útiles para vislumbrarlo: como afirma el primero, mientras que el derecho consagra un ordenamiento codificable basado en un conjunto de normas y prescripciones, la justicia lo desborda e inaugura una dimensión incalculable. En efecto, el argumento precedente de Benjamin es por demás relevante: su nominación de la violencia ligada a la justicia como 'divina' (a diferencia de la violencia fundadora o conservadora de derecho)

---

19 Distintos análisis sobre la intensidad de la experiencia revolucionaria del combatiente pueden leerse en Tarcus (1998/9, 22-32), Bufano (2005) y Vezzetti (2009, 131-132).

bien podría sugerir la intrínseca falta de control y certidumbre que conlleva para los hombres (Benjamin 1998; Derrida 2008; y Calveiro 2007, 79-97). Interesa señalar aquí, entonces, que la superposición entre justicia y violencia planteaba, en definitiva, un exceso. ¿Quién decidiría la justicia de las acciones violentas? ¿Bajo qué violencias se saldaría y redimiría la justicia? ¿Cómo se relacionaría con la eficacia e instrumentalización que también convivía en el imaginario sobre la 'violencia revolucionaria'?

### **III. La justicia del pueblo**

Además de relegar las notas sobre el mundo católico, la revista mostró otro desplazamiento. Mientras que los primeros números exhibieron una variedad de repertorios de 'lucha revolucionaria' — huelgas, movilizaciones, 'puebladas', marchas, actos y concentraciones, tomas de facultades y otros edificios públicos y privados, etc. (Gordillo 2003, 329-380)—, la situación fue simplificándose progresivamente. Un campo plural con distintos métodos para arribar a la revolución fue representándose cada vez más linealmente. Si al comienzo se publicaron, a la par de los artículos sobre las guerrillas, notas sobre las redes universitarias, los trabajadores y los sindicatos, el peronismo revolucionario, y los espacios católicos religiosos y laicos, las últimas ediciones versaron casi exclusivamente sobre las primeras. Por supuesto, no solo se trataba de una cuestión cuantitativa:

Estos trece años del peronismo en lucha han resultado lo bastante cargados de experiencias, de fracasos y derrotas, de heroísmo y ejemplos revolucionarios, como para obligar a un serio replanteo de los métodos de lucha, de las exigencias organizativas y del ejercicio de una política con vocación y estrategia de poder. Todos los caminos recorridos por el peronismo vienen a terminar en la afirmación de una sola salida: la revolución popular; de una sola vía: la lucha armada; de una sola respuesta: la violencia revolucionaria. [...] La afirmación de la tendencia del peronismo revolucionario, del peronismo en lucha, del peronismo en guerra, en definitiva, de todos los peronistas y de todo el peronismo, es la tarea fundamental de esta hora para integrar la vanguardia. Si alguna responsabilidad acepta esta generación del peronismo que vivió con rabia la caída; si alguna responsabilidad tienen los que en 1955 fueron, sin saberlo o sin quererlo, aliados de los fusiladores, es la de consolidar la tendencia del peronismo revolucionario. La vanguardia que sea expresión real de las necesidades y aspiraciones del pueblo, la punta de lanza que encabece las luchas de liberación nacional (editorial de Juan García Elorrio, N°10, octubre de 1968, p. 1).

Los grupos armados, cada vez más urbanos y menos rurales (Rot 2003-4, 138-140), fueron ocupando el lugar de la violencia revolucionaria en la revista, subordinando el resto de las 'luchas'. Más todavía, suturaron el sentido de la heterogénea trama contestataria desplegada en tiempos de la Revolución Argentina. Ejemplo de ello fue la cobertura del Cordobazo. En la edición posterior al acontecimiento, entre las 49 páginas de la revista, solo el editorial lo mencionó; los números siguientes tampoco profundizaron en el tema, salvo contadas veces. Lo interesante es que en estos últimos casos dicho evento fue interpretado como una 'violencia popular espontánea' que urgía 'organizar' bajo la 'lucha armada'. Es decir, antes que ser comprendido como un hecho singular que introducía nuevas modalidades de acción —y, por qué no, de organización—, fue inscripto en un esquema preestablecido, según el cual la guerrilla urbana debía ocupar la voz cantante.<sup>20</sup> En el número 27, bajo el título 'La violencia del pueblo', el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y los Montoneros fueron catalogados como los “protagonistas más importantes de 1970” (N°27, enero-febrero de 1971, p. 3, sin firma). Siguiendo esta línea, desde el número 28 apareció una sección que notificaba sus intervenciones, denominada “La justicia del pueblo”. Otro tipo de expresiones habían quedado relegadas; para la revista, los grupos armados representaban mejor que nadie el hastío del pueblo.<sup>21</sup> Al respecto, resulta interesante la opinión emitida varios años después por Ignacio Vélez, uno de los fundadores de Montoneros, y distribuidor de

20 María Matilde Ollier analiza la legitimación que la guerrilla hizo de sí misma a partir de una lectura del Cordobazo como 'violencia espontánea' y la necesidad de pasar a una 'violencia organizada' (Ollier 2005, 261-267).

21 Desde el N° 23, el primero dirigido por Ahumada, se realizaron entrevistas a diferentes guerrilleros y se creó la sección 'Comunicados' donde se publicaron muchas declaraciones de las diversas guerrillas del país, peronistas y no peronistas. Por su parte, las muertes de los montoneros Emilio Maza, Fernando Abal Medina y Carlos Ramus fueron presentadas como propias: 'tres hermanos muertos' sentenció el N° 25, septiembre de 1970, p. 1. La sección “Panorama Político” del N°28 explicó: “los trabajadores ya están hablando un lenguaje distinto, violento y liberador, con la mirada puesta en un mundo sin explotados y con justicia social. Para ellos su boleta electoral está *representada por las armas* de los combatientes de los distintos frentes armados”, abril de 1971, p. 1, cursivas mías. El último número titularía su editorial con la frase “Si Evita viviera, sería Montonera”, N° 30, septiembre de 1971, p. 1, y acompañaría ilustraciones de FAR, FAP y Montoneros con el epígrafe “el Pueblo los reconoce y entiende que esa juventud audaz los representa”, p. 33.



### *Cristianismo y Revolución en Córdoba:*

[E]ra una época en donde pasaban muchísimas cosas pero no las veíamos, obsesivamente dedicados a construir el foco armado. La CGT de los Argentinos y el Cordobazo son un ejemplo [...] el Cordobazo nos pasó de lado (Vélez 2005, 8 y 11).

Además, es necesario atender que, junto con este deslizamiento, algo más había entrado en escena: la difusión del asesinato del ex presidente de facto de la Revolución Libertadora Pedro Eugenio Aramburu, perpetrado por Montoneros,<sup>22</sup> mostraba que la violencia revolucionaria asociada a la justicia podía intentar saldar su exceso mediante la muerte, aunque ya no la 'muerte bella' de las huestes propias, sino la de los enemigos. Al respecto, el número 25 presentó la entrevista efectuada —aunque no publicada— por *Panorama* al sacerdote Hernán Benítez, ex confesor de Eva Perón, con motivo del 'ajusticiamiento' de Aramburu. Allí afirmaba: “a quien pretenda justicia, solo le queda la ley de la selva” (nota “Causas y culpables de la ‘ejecución’ de Aramburu. Habla el padre Hernán Benítez”, N°25, septiembre de 1970, p. 6).<sup>23</sup> El resto de las ediciones reivindicaron el asesinato del ex presidente.

Paulatinamente, se desdibujó la multiplicidad de formas contestatarias. Los números finales de *Cristianismo y Revolución* olvidaron la diversidad de 'luchas' posibles, resolviendo tras la figura de la guerrilla las disímiles posibilidades de intervención pública. Eran fundidos, de esta manera, diferentes tipos de prácticas. Para aprehender la operación de la revista y sus posibles implicancias, resulta sugestiva la siguiente distinción analítica de Hannah Arendt: disímil es una intervención violenta inmediata cuyo fin se proyecta a corto plazo de aquélla atravesada por un cálculo estratégico que distancia considerablemente los objetivos de los medios. Dado que la acción nunca puede prever sus

---

22 Los secuestradores de Aramburu se disfrazaron con pelucas y trajes de policía, cura, y militar. El 29 de mayo lo llevaron desde su domicilio hasta una quinta de la localidad bonaerense de Timote. Allí le realizaron un juicio, con causa, tribunal y sentencia. A través de diversos comunicados que tuvieron amplia repercusión pública, informaron su 'ajusticiamiento', pidiendo a dios que se apiadara de su alma (Gillespie 1987; Sarlo 2003; y Lanusse 2007).

23 Aunque evidente, vale mencionar que las muertes de militantes producidas por aplicación de normas de disciplina interna no fueron problematizadas por la revista. Por ejemplo, una nota rechazó la acusación de homicidio a los miembros del EGP presos en Salta, Federico Méndez y Héctor Jouvé, por la muerte de Bernardo Groswald (el 'fusilamiento' de Adolfo Rotblat fue ignorado), N°22, enero de 1970, p. 2.

consecuencias y escapa al control de los actores, a mayor racionalización por parte de estos, a mayor distancia establecida entre los medios y los fines propuestos, menor racionalidad tendrá la violencia —menor racionalidad ya no para el actor que actúa violentamente y racionaliza su acción, sino para el espectador, el historiador, o el analista (Arendt 1973, 111-200).<sup>24</sup> Ciertamente las violencias equiparadas por *Cristianismo y Revolución* no parecen ubicarse en el mismo sitio del arco que podría trazarse con las figuras arendtianas de la violencia como conceptos límites. Amén del carácter más o menos inmediato y espontáneo del Cordobazo y otras 'puebladas', no podría decirse que manifestaron idéntica planificación instrumental que las guerrillas. No obstante, sin apreciarlo, la revista buscó soldarlas. Más aún, derivó de las violencias más 'inmediatas' la necesidad de la 'lucha armada' para lograr la 'toma del poder', la 'liberación', y la 'implantación del socialismo'. Así, racionalizó la violencia armada y la incentivó. En síntesis, le formuló razones. La dinámica del escenario político de comienzos de los setenta y la creciente gravitación de Montoneros en la política nacional patentarian, de hecho, que dicha operación no había sido en vano.

Finalmente, resta un último señalamiento: la reivindicación y racionalización de la violencia armada no supuso la aparición de una gramática antes inexistente, a saber, la de la guerra. Como se vislumbra en los fragmentos citados, dicha alusión pobló, desde el comienzo, las ediciones de la revista:

Hay una lucha, una guerra, declarada a nivel mundial. Los enemigos del género humano son los que en Vietnam asesinan al heroico pueblo que lucha por su liberación [...] Y los cristianos también estamos metidos en esta guerra sucia y definitiva. En esta última violencia en la que el imperialismo yanqui se juega sus últimas cartas. Los cristianos debemos sentirnos solidarios hasta el fin en esta guerra. Y tenemos que elegir el lugar de nuestra lucha (editorial de Juan García Elorrio titulado "La misma guerra", N°6-7, abril de 1968, p. 2).

El peronismo no ha perdido su espíritu combativo, seguirá siendo generoso en el sacrificio como ha sido fiel a su tradición de lucha, pero por sobre todo ha demostrado, y podrá comprobarse ahora, su cohesión en los momentos decisivos. El gobierno nos ha declarado la guerra, y se ha cavado la fosa (nota "Quieren guerra, tendrán guerra", firmada por Jorge Gil Solá, N°15, 1°quincena de mayo de 1969, p. 9).

---

24 Cabe señalar que en numerosos pasajes de dicho texto Arendt refiere a la violencia como una acción que adquiere, a pesar de su dimensión instrumental, las características de irreversibilidad, imprevisibilidad y comienzo (Hilb 2001, 11-44).

Argentina está virtualmente en pie de guerra. Pero no es, como se pretendió, una guerra civil, sino de descolonización. Es una lucha contra la violencia institucionalizada por el sistema neocolonial (editorial sin firma, N°25, septiembre de 1970, p. 2).

Por tanto, sería inexacto sostener que la creciente defensa de los grupos armados empapó con un lenguaje bélico el escenario político, planteando una 'guerra popular y prolongada' de origen maoísta y adscripción guevarista, a la cual se arribaría luego de las primeras intervenciones de la guerrilla. Desde el principio, *Cristianismo y Revolución* fue atravesado por la metáfora de la guerra y por sus símbolos característicos: coraje, heroísmo, virtud, traición, eficacia, técnica e inscripción de los conflictos políticos en un escenario bipolar y rígido. La política fue aprehendida en términos de una guerra, con el consiguiente descarte de las instituciones representativas liberal-republicanas.<sup>25</sup> El propio Perón, por su parte, llamaba desde el exilio a una 'guerra integral', mucho antes de otorgar su bendición a Montoneros como 'formaciones especiales' del Movimiento Peronista (en verdad, mucho antes, incluso, del golpe a su gobierno en 1955).<sup>26</sup>

Recapitulando, entonces, *Cristianismo y Revolución* recuperó parte de las tradiciones que signaron el escenario argentino de la década del sesenta. Desde luego, no sin desplazamientos: las discusiones sobre el catolicismo, el socialismo cubano, la metodología que debería implementarse para la revolución y las banderas peronistas fueron permeadas por una significación particular de la violencia. Más precisamente, por varias significaciones superpuestas, ni armónicas ni lineales. Una lectura reactiva sobre la violencia fue mezclada con una instrumentalización. Asimismo, una dimensión sustantiva y creativa minó la idea de un simple medio. Una pretensión de justicia le añadió un

---

25 María Matilde Ollier analiza el lenguaje bélico de los documentos de las guerrillas publicados en *Cristianismo y Revolución* (Ollier 2005, 303-329). Sin embargo, no es necesario ir a ellos para percibir la aprensión de la política en términos militares. Aun en tiempos en los cuales todavía existían pocas guerrillas en el país y se reivindicaban diferentes tipos de 'luchas', la revista planteó esa gramática. Más aún, como señala Hugo Vezzetti, el imaginario de la guerra atravesó buena parte de las expresiones de la 'nueva izquierda' (Vezzetti 2002, 55-108).

26 "Hay que comenzar la guerra integral por todos los medios, en todo lugar y en todo momento". Carta de Perón del 2 de diciembre de 1964 (Baschetti 1997, 388). Y varios años antes: "hay muchos trabajos míos sobre el conductor y un librito mío que habla mucho sobre la conducción. Es de *carácter militar pero es aplicable a la política*", clase brindada en la Escuela Superior Peronista del 5 de abril de 1951 (Feinmann 1998, 32-33, cursivas mías).

condimento poco calculable. Todo ello fue cruzado, además, por una gramática bélica. Bajo estos sentidos, la heterogénea trama contestataria contra la Revolución Argentina fue reducida progresivamente a la 'lucha armada'. En suma, reacción e imposición, medio y fin, cálculo y realización, justicia y guerra se hibridaron densamente en la acepción de la violencia propuesta en la revista, situando a los grupos armados como voz cantante a la hora de pensar en la revolución.

#### **IV. Palabras finales**

Actualmente, en distintos debates sobre las décadas del sesenta y setenta en Argentina, suele afirmarse que la violencia fue un medio para un fin trascendente, como el socialismo, la revolución o la sociedad igualitaria. Siguiendo esta línea, se comprende la lucha armada como el método elegido para acceder al objetivo pautado, al proyecto que se buscaba implantar. No obstante, en paralelo a este argumento teleológico es frecuente escuchar un esquema inverso: la acción armada fue una respuesta a otra violencia, la del 'poder', la de los militares, o, en fin, la de distintos regímenes represivos que se instalaron en los países de América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Este razonamiento explica, en consecuencia, la lucha armada no tanto por los fines prospectivos sino por las condiciones históricas estructurales (ambas ideas se encuentran, por ejemplo, en Lanusse 2007).

Ahora bien, las páginas precedentes muestran dos cuestiones: por un lado, que estos argumentos reproducen el relato y los mitos fundantes de la época; por el otro, que los reproducen solo en parte, pues la significación de ese entonces era más compleja. Los sentidos instrumental, de un lado, y reactivo, del otro, se conjugaban con atribuciones realizativas, asociadas a la imposición de una justicia y a un lenguaje bélico. En suma, un panorama ciertamente denso que no sería conveniente obviar para comprender los hechos armados y la política de la época. Menos para vislumbrar las dificultades que aparecieron con la apertura electoral y la decisión de varios grupos juveniles de mantener las armas aun en tiempos de los gobiernos constitucionales de la primera mitad de los años setenta (De Riz 1981).

Además, tampoco debería olvidarse que *Cristianismo y Revolución* atravesó buena parte de las redes que luego conformarían y participarían en Montoneros, una de las organizaciones armadas con mayor incidencia en la política del país, que logró participar directa o indirectamente en

gubernaciones, ministerios nacionales y el parlamento nacional durante la breve presidencia de Héctor Cámpora (25 de mayo al 13 de julio de 1973) (Gillespie 1987). En efecto, como se mencionó previamente, los grupos y centros ligados a la dirección de la revista fueron espacios decisivos para los integrantes originarios de Montoneros.<sup>27</sup> De modo que bien vale atender a los sentidos desplegados en la revista para comprender la dinámica política subsiguiente. Los primeros relatos de la organización se gestaron en el marco de los artículos y editoriales de la publicación. No casualmente, unos años después sus miembros intentaron reeditarla como su órgano de prensa oficial (Pittaluga y Rot 2003, 5 y 12). Fue la negativa de la última directora de *Cristianismo y Revolución*, Casiana Ahumada, la que llevó a la creación de una nueva publicación, *El Descamisado*, que llegaría a tener una tirada de más de 100.000 ejemplares durante la llamada 'primavera camporista' (Slipak, 2011 y 2012). Pero esa es ya otra historia.

## V. Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.
- Arendt, Hannah (1973) [1970], "Sobre la violencia", *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Baschetti, Roberto (1997), *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*, La Plata, De La Campana.
- Benjamin, Walter (1998) [1921], *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- Brennan, James y Mónica Gordillo (2008), *Córdoba rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*, La Plata, De La Campana.
- Bufano, Sergio (2005), "La vida plena", *Lucha Armada en la Argentina*, 1.
- Calveiro, Pilar (2007), "Fuerza de ley y fuera de ley" en AAVV, *Jacques Derrida. Pasiones institucionales*, México, UNAM, volumen 1.
- Campos, Esteban (2007), "Arquetipos del compromiso militante en la

---

27 Vale aclarar que los futuros montoneros comenzaron a alejarse de García Elorrio y el grupo de *Cristianismo y Revolución* en 1968, no tanto por desacuerdos ideológicos sino bajo el reclamo de que aquél no concretaba la construcción de una organización armada. Tras ello, se abocaron a prepararla (entrevista de la autora a un fundador de Montoneros, cuya identidad se prefiere reservar). Como se indicó anteriormente, las ediciones posteriores de la revista publicaron sus comunicados e intervenciones.

- revista *Cristianismo y Revolución*”, *Lucha Armada en la Argentina*, 9.
- De Riz, Liliana (1981), *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*, Buenos Aires, Folios.
- Debray, Régis (2005) [1967], “¿Revolución en la Revolución?”, *Lucha Armada en la Argentina*, 1.
- Derrida, Jacques (2008), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.
- Fanon, Frantz (2009) [1961], *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Feinmann, José Pablo (1998), *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*, Buenos Aires, Planeta.
- Fraschini, Mariano (2008), *El brazo izquierdo de Perón. Ideólogos y actores de la izquierda peronista (1955-1974)*, Buenos Aires, Álvarez Castillo Editor.
- Gil, Germán (2003), “Cristianismo y Revolución. Una voz del jacobinismo de izquierda en los sesenta”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.
- Gillespie, Richard (1987) [1982], *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.
- Giussani, Pablo (1984), *Montoneros. La soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Gordillo, Mónica (2003), “Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973” en Daniel James (dir.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, tomo 9.
- Guevara, Ernesto (1960), *La Guerra de guerrillas*, Ediciones la Cueva, disponible en <http://rlp.com.ni/files/doc/1254943533>.
- Hilb, Claudia (2001), “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, 47.
- James, Daniel (1990), *Resistencia e integración. El peronismo y la clase obrera, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Lanusse, Lucas (2007), *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*, Buenos Aires, Vergara.
- Lenci, Laura (1998), “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, 4.
- (2003), “Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y*

*Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.

- Merleau Ponty, Maurice (1947), *Humanisme et terreur: essai sur le problème comuniste*, París, Nagel.
- Morello, Gustavo (2003), *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- (2006), “Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio”, *Lucha Armada en la Argentina*, 7.
- Ollier, María Matilde (2005), *Golpe o revolución. La violencia legitimada, Argentina 1966/1973*, Buenos Aires, Eduntref.
- Pittaluga, Roberto y Gabriel Rot (2003), “Entrevista a Casiana Ahumada del 30/11/2002”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.
- Rot, Gabriel (2003-4), “Las Fuerzas Argentinas de Liberación”, *Políticas de la Memoria*, 4.
- Rozitchner, León (2011), *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Buenos Aires, Editorial Quadrata y Biblioteca Nacional.
- Sarlo, Beatriz (1984), “Una alucinación dispersa en agonía”, *Punto de Vista*, 21.
- (2003), *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Slipak, Daniela (2011), “Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973-1975)”, *Papeles de Trabajo*, 8.
- (2012) “Sobre los orígenes. Peronismo y tradición en la revista *El Descamisado*”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, 29.
- Sorel, Georges (2005) [1906], *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Tarcus, Horacio (1998/9), “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, *Rodaballo*, 9.
- (2006), “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, *Políticas de la memoria*, 6/7.
- Terán, Oscar (2006), “La década del 70: la violencia de las ideas”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5.
- Torre, Juan Carlos (1994), “A partir del Cordobazo”, *Estudios*, 4.
- Vélez, Ignacio (2005), “Montoneros, los grupos originarios”, *Lucha Armada en la Argentina*, 2.

- Vezzetti, Hugo (2002), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2009), *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

## **VI. Revistas**

*Cristianismo y Revolución*, números 1 al 30, septiembre de 1966 a septiembre de 1971.





# Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación<sup>1</sup>

**Human Rights from Historical Victims. Critical Analysis from Liberation's Intercultural Ethics**

JUAN MATÍAS ZIELINSKI  
Universidad de Buenos Aires  
jmzielinski@gmail.com

**Resumen:** Nos concentraremos en el análisis de la noción de 'Derechos Humanos' desde la perspectiva de la ética intercultural de la liberación. Se presentará una programática latinoamericana de derechos humanos desde el punto de vista de la opresión de la vida de las víctimas históricas. Para cumplir nuestro objetivo, sintetizaremos algunos de los elementos más importantes de la ética de la liberación de Enrique Dussel y de la ética intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. En un primer paso, presentaremos a la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y a la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*— como fundamento de la ética intercultural. En un segundo paso, presentaremos al principio de opresión —*principium oppressionis*— y al principio de exclusión —*principium exclusionis*— como fundamento de la ética de la liberación.

**Palabras clave:** Derechos Humanos, Ética Intercultural de la liberación, Víctimas Históricas, Opresión/Exclusión, Memoria histórica.

---

1 Este artículo tuvo su origen en el Seminario de Doctorado “La Filosofía Intercultural y su aporte a la comprensión de las ‘ciudadanías interculturales emergentes’” (Tilcara, UBA, FFyL.) a cargo de la Dra. Alcira Beatriz Bonilla (UBA-CONICET). El artículo está enteramente dedicado a los integrantes del equipo de investigación del Proyecto UBACyT: “Ética, derechos, pueblo y ciudadanía, desde el enfoque filosófico intercultural” (UBA, FFyL., Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla), quienes, desde la permanente discusión, aportes y atenta escucha, lo hicieron colectivamente posible.

**Abstract:** We will focus our analysis on the concept of 'Human Rights' from the perspective of liberation's intercultural ethics. We will present a Latin American human rights program from the particular point of view of historical victim's life oppression. In order to achieve this objective, we will summarize some of the most important elements of Enrique Dussel's liberation ethics and Raúl Fornet-Betancourt's intercultural ethics. In a first step, we will present the historical memory of victims —*memoria passionis*— and repressed memory of liberation projects —*memoria liberationis*— as the fundament of intercultural ethics. In a second step, we will present the principle of oppression —*principium oppressionis*— and the principle of exclusion —*principium exclusionis*— as fundaments of liberation ethics.

**Key words:** Human Rights, Liberation's intercultural ethics, Historical victims, Oppression/Exclusion, Historical memory

**Recibido:** 23/9/2013

**Aprobado:** 29/11/2013

## I. Introducción

**E**ste artículo convoca a pensar la cuestión de los 'Derechos Humanos' a la luz de la ética latinoamericana. Para llevarlo a cabo se recurrirá a lo que se denomina como una 'ética intercultural de la liberación'. Si bien esta expresión puede resultar, en principio, un tanto ambigua para aquellos que escinden ambos desarrollos teórico-prácticos, a saber, la Filosofía Intercultural por un lado y la Filosofía de la Liberación por otro, se sostiene, sin lugar a dudas, su necesaria complementariedad y potenciación argumental recíproca. Como sostiene el Dr. Daniel Berisso, se deben pensar, en permanente reciprocidad, los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación y los supuestos liberadores de la Filosofía Intercultural (Berisso 2011, 227). Como exponente de la Filosofía (ética) Intercultural se tomarán los aportes recientes del Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt. En diálogo con ella, y desde la Ética de la Liberación, se asumirán las aportaciones del Prof. Dr. Enrique Dussel. Como marco general de estos aportes, se presentará, además, el abordaje que realizaron otros autores pertenecientes al movimiento de la Filosofía de la Liberación (algunos de ellos, también, protagonistas de la Teología de la Liberación), tales como Franz Hinkelammert o Ignacio Ellacuría.

En principio, se reflexionará sobre los derechos humanos desde el acervo interpelante de la memoria de los sufrientes la cual, al decir de Fornet-Betancourt, en tanto que “memoria histórica del sufrimiento del otro, de la historia de las injusticias cometidas por el hombre a sus semejantes, debería ser constitutiva de la reflexión filosófica como tal” (Fornet-Betancourt 2001b, 285). Se hará desde los principios de la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y de la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*. Desde allí, y habiendo encontrado un *ethos* liberador de los derechos humanos radicado en la memoria histórica de las víctimas, se interrogará sobre las condiciones de posibilidad para llevar adelante una programática 'universal' de los derechos humanos en un contexto cultural polilógico. Esta primera sección se denomina 'Derechos humanos, memoria de las víctimas e interculturalidad' (II). La misma contiene los siguientes subapartados, a saber: 'Primer criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La memoria liberadora de las víctimas' (II.a.) y 'Diálogo intercultural y derechos humanos: El desafío de la universalidad

en la polifonía cultural' (II.b.).

Posteriormente, se reflexionará sobre los derechos humanos desde la interpelación actual que realizan las víctimas, por la negación de su querer-vivir, al sistema totalizado (fetichizado) desde el criterio del *principium oppressionis* y del *principium exclusionis* —los 'sin-derecho'. Esta segunda sección se denomina: 'Derechos humanos, negación de la vida de los 'sin derecho' y praxis de liberación' (III). La misma contiene los siguientes tres sub-apartados, a saber: 'Segundo criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La interpelación al 'estado de derecho' de los 'sin-derecho' por la negación de la vida humana' (III.a.), 'El Otro —'sin derecho'— como interpelación al sistema vigente — estado de derecho—' (III.b.), 'La ética de la liberación: Programática latinoamericana de derechos humanos desde la crítica ética al sistema vigente por la negatividad de las víctimas' (III.c.).

Ya desde los cuatro principios anteriormente mencionados, dos de carácter memorial —*memoria passionis* y *memoria liberationis*— y dos de carácter inmediato —*principium oppressionis* y *principium exclusionis*—, se presentará una programática de *historización* de los derechos humanos (Ellacuría, 2010) poniendo todas sus afirmaciones y declaraciones teóricas abstractas en fuerte confrontación con la 'realidad' de los olvidados, oprimidos y excluidos. Dicha historización, como método y propuesta, se explicitará en la tercera sección denominada: 'La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares' (IV).

## II. Derechos humanos, memoria de las víctimas e interculturalidad

La globalización, como estrategia occidental de expansión dominante, ha nivelado la diversidad cultural en orden a la homogeneidad —universalizando lo particular hegemónico<sup>2</sup>. De este modo, expresa Raúl Fornet-Betancourt:

La 'sociedad mundial' o humanidad globalizada lo que describe, en el fondo, es un 'mercado mundial', que se ha hecho posible debido a la expansión de Occidente y que nivela la diversidad cultural de tal modo que no pueda arreglárselas sin la imposición de las formas de vida y los modelos consumistas occidentales (Fornet-Betancourt 2009, 43).

La globalización, entonces, se presenta como una nueva

2 Dice Santos: "Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado" (Santos 2002, 63).

colonización del mundo por el capital sometiendo a los pueblos enteros a la lógica del mercado capitalista (Fornet-Betancourt 2003b, 65). En este contexto, afirma Santos: “los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de globalización” (Santos 2002, 59). A su vez, comprende que: “si las globalizaciones son paquetes de relaciones sociales, lo último está atado a la generación de conflictos, por tanto, de perdedores y ganadores” (Santos 2002, 62). Por todo ello, se considera relevante ubicarse en una tradición filosófica, la que sostiene la fuerza emancipadora de los derechos humanos, que articula su discursividad desde las víctimas históricas, desde aquellos que han 'perdido' ante la expansión de los fuertes. Sobre la noción de subjetividad de esta tradición humanista, crítica y ética dice Fornet-Betancourt:

Nos referimos a una subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de liberación de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar dicha tradición de liberación [...] con su caracterización como foco fontanal de rebelde resistencia queremos resaltar más bien ese momento de fundación ética originaria como existencia libre y solidaria con el destino del otro en cuanto que es precisamente esta dimensión de afirmación 'subjetiva' o, lo que es lo mismo, esa capacidad de autodeterminación y autoestimación la que la lleva a poner la *humanitas* como el límite y/o la frontera que no podrán ser transgredidos en ninguna persona humana, como tampoco violados por ninguna persona ni por ninguna práctica social ni sistema político o económico. La rebeldía y/o la resistencia implican así el reconocimiento de la *humanitas* como valor último que debe ser realizado *en y por* cada uno. Es entonces la frontera donde se dice 'basta' y se protesta por el maltrato o se reclaman los derechos (humanos) negados. Dicho de otro modo, es la frontera que traza la misma lucha del sujeto por la justicia como compromiso solidario con la *humanitas en y para* todos (Fornet-Betancourt 2003b, 57).

Por ello, esta 'vuelta al sujeto', en tanto que sujeto humano viviente —actuante y padeciente—, recupera radicalmente el principio de vida como principio estructurante, negativamente, para ejercer toda crítica filosófica a la globalización y, positivamente, para actualizar desde la defensa de los derechos humanos en el diálogo intercultural la memoria de liberación de las víctimas históricas. En este sentido, expresa Gutiérrez: “hablar de derechos humanos es pensar [...] en las legítimas demandas y aspiraciones de los grupos humanos afectados por el actual proceso de globalización” (Gutiérrez 2002, 292). Hacerlo implicará

fortalecer las redes interculturales de solidaridad para resistir la ofensiva del capital contra los derechos de las personas, comunidades y pueblos de todo el mundo, construyendo, contra las estructuras de opresión y exclusión, espacios de relaciones socio-económico-culturales de resistencia que promuevan un nuevo modo de vivir y luchen contra el orden de la muerte (Gutiérrez 2002, 323).

*II.a. Primer criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La memoria liberadora de las víctimas*

Los derechos humanos como conjunto normativo y legal de declaraciones abstractas deben ser permanentemente contrastados a la luz de la memoria histórica de las víctimas. Pues, es la memoria histórica de las víctimas la que, activada y actualizada en cada una de las luchas por la liberación de la vida humana, nos sirve como dinamizador e interpelador continuo ante las formales declaraciones de las legislaciones dominantes. De esta manera:

La memoria histórica confronta a la filosofía [y al derecho]<sup>3</sup> con el desafío de recuperar y activar aquellas experiencias históricas liberadoras que, testimoniando situaciones de sufrimiento e injusticia, la 'cultura' oficialmente reconocida [...] se empeña en reprimir y condenar al olvido, pero que deben ser rememoradas en tanto que momentos de una historia de liberación todavía abierta [...] en la lucha del ser humano por la realización de un orden racional justo (Fornet-Betancourt 2001b, 285).

La declaración de los 'Derechos Humanos' debe ser, por tanto, entendida como un proceso histórico y contextual en el que diferentes colectivos sociales protestan por la negación de su vida y buscan afirmar el valor de su humanidad universalizando determinados valores en orden a ese fin. Este accionar político se apoya en dos momentos fundamentales, a saber: a. la denuncia —el grito de las víctimas— ante las injusticias que padecen y; b. el reclamo proyectivo por la legitimidad de sus derechos negados por el legítimo reconocimiento de su humanidad en cuanto tal.

Ahora bien, como se dijo, la declaración de los 'Derechos Humanos' se hizo con un fin marcadamente universalizante preñado de afán de mundialidad. Desde la ética intercultural se hace menester pensar cómo se lograría articular una declaración de corte universal en el contexto actual caracterizado por el pluralismo cultural pero también por un

3 Nota: aclaración del autor.

universalismo abstracto y falso (generalización de una particularidad). Por ello, es relevante reflexionar sobre la categoría de 'Derechos Humanos' de manera tal que no revistan una universalización colonizadora de un grupo particular dominante, sino más bien, un criterio general que dialogue con el *polylogos* cultural sin homogenizaciones particularistas. En esta tarea, se puede definir a los derechos humanos como una respuesta a experiencias extremas de sufrimiento e injusticia (Hoppe 1998, 296). De ser así, se podrá comprenderlos como una tradición y propuesta abierta a las particularidades contextuales que, de algún modo, se presentaría como 'trascendente a las culturas' (Fornet-Betancourt 2001b, 288), pero que, sin embargo, operaría en cada una de ellas en contra del olvido de la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y en contra de la represión, por parte de los grupos dominantes interesados en la hegemonía cultural, de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*. En definitiva, y al decir de Fornet-Betancourt:

Los derechos humanos deben ser analizados a la luz de y en conexión con la dialéctica de opresión y liberación que se constata en cualquier tradición cultural [...] como un desarrollo histórico concreto que va cristalizando un *ethos* de liberación humana como alternativa de emancipación frente a las condiciones de dominación que desprecian al ser humano (Fornet-Betancourt 2001b, 288).

Si se reconoce a la memoria histórica de las víctimas como un *ethos* propio de los derechos humanos, se permitirá acercarse hacia un primer criterio de universalización crítica de los mismos. En ello, se podrá considerar un cierto 'criterio fundamental' que permitirá 'trascender' los espacios culturales particulares y que servirá como principio crítico, como fundamento ético, tanto al interior de las culturas como en el proyecto inter-cultural. Es importante recalcar que, como tarea fundamental, se debe llevar adelante un trabajo crítico al 'interior' de cada cultura a la luz del objetivo común —*ethos*— de los derechos humanos. Para ello, se requiere un fuerte acercamiento auto-crítico que permita, llegado el caso, corregir o desarrollar alternativas liberadoras de acuerdo con las exigencias éticas que la programática común demande. Por esto, el autor cubano afirma que:

El *ethos* que anima a los derechos humanos, puede ser hoy en día una importante fuente de inspiración para la crítica a que cualquier cultura debe poder ser sometida desde su propio horizonte de vida y de sentido (Fornet-Betancourt 2001b, 294-295).



La comprensión de la cultura como espacio de conflicto permanente permite comprenderla como un conjunto de manifestaciones históricas tensionadas por la lucha diaria de los grupos sub-alternados. Así, la contextualidad e historicidad se convierten en criterios fundamentales para desentrañar aquello que concebimos como 'las culturas de los pueblos'. Las culturas no pueden ser reducidas meramente a la tradición —aquellos aspectos que se han 'estabilizado'—, como así tampoco a la mera 'innovación' —aspectos nuevos o creativos—, sino, más bien, a la dialéctica entre tradición e innovación. De alguna manera, se debe reconocer que tanto la tradición como la innovación se inscriben en procesos socio-culturales complejos en los cuales se evidencia una lucha por definir lo 'propio'. Por tanto, toda pluralidad de tradiciones devela siempre subyacentes conflictos de poder por la lucha de la hegemonía de la interpretación (Fornet-Betancourt 2009, 39). Es importante por ello llevar adelante un proceso autocrítico de la 'propia' cultura, reflexionando sobre los desarrollos genéticos o matrices fundantes como fenómenos plurales, contingentes y conflictivos, interpelando, de esta manera, a las 'estabilizaciones' hegemónicas.

Por tanto, ante el desafío de centralizar a la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y a la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*— como *ethos* propio de los derechos humanos, se presenta como prioritario sostener, consecuentemente, una programática de 'desculturalización'. Según Fornet-Betancourt, este programa debe ser entendido como: “un método con cuya ayuda se puede evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales como también la instrumentalización de lo 'propio' a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes” (Fornet-Betancourt 2009, 39). La 'desculturalización' no se hace desde una perspectiva políticamente ingenua, aún más, se debe realizar desde la memoria de aquellos que han sido, en tanto que víctimas históricas, reprimidos y silenciados en su tradición liberadora. Desde este enfoque, se debe concebir a la historia y al desarrollo de las culturas a partir de un hilo conductor, a saber, la dialéctica opresión/liberación (Fornet-Betancourt 2009, 42). Existe, por tanto, en cada cultura un 'arriba' y un 'abajo', una cultura de las elites y una cultura del pueblo. Mientras que la primera es dominante, hegemónica y propietaria —tanto del capital cultural legítimo como del capital socio-económico—, la segunda es marginalizada, reprimida, ocultada y silenciada. Esta comprensión es determinante para activar el

rol emancipador de los derechos humanos, es decir, que sobre la base de esta contradicción fundamental se puede desarrollar una programática humanitaria que permita recuperar las 'tradiciones sepultadas' (Benjamin 1980, 691) o, como se lo ha denominado en este trabajo, la memoria activa y subversiva de las víctimas históricas y sus proyectos reprimidos de liberación socio-económico-cultural. Por ello, el objetivo de la programática propuesta radica en “revalorizar las memorias de culturas hoy marginalizadas y amenazadas [...] porque continúan siendo fuente de identidad para sus miembros” (Fornet-Betancourt 2009, 52). Identidad que es comunitaria y basada en las aspiraciones humanas de liberación que se sublevan ante la indignidad y la opresión. En definitiva, los derechos humanos pueden ser hoy motor fundamental de este proceso popular y emancipador.

### *II.b. Diálogo intercultural y derechos humanos: El desafío de la universalidad en la polifonía cultural*

La propuesta de Fornet-Betancourt incita a reflexionar sobre los derechos humanos como un elemento trans-cultural nodal que permite desarrollar y promocionar una cierta 'energía liberadora de la humanidad' (Fornet-Betancourt 2001b, 288). Desde esta óptica, se puede evidenciar el criterio universalizante que los derechos humanos contienen, a saber, su calidad ética basada en la dimensión de memoria histórica viva de las personas que siendo violentadas en su vida humana han luchado por su dignidad —universalizando, de este modo, el sentido auténtico, no esencial ni ontológico, de la humanidad en su conjunto. Más allá de lo afirmado, la pretendida 'universalidad' de los derechos humanos debe ser pensada, renovando el criterio homogenizador de la tradición filosófico-europea, desde el diálogo intercultural. Ahora bien, este desafío programático debe intentar superar la dicotomía a la que nos sometió la cultura occidental moderna, es decir, se debe intentar no caer ni en un universalismo negador de la diferencia ni en un pluralismo radical negador de todo proyecto común para la humanidad. Con precisión lo explica Fariñas Dulce:

La cultura occidental moderna se ha visto condicionada a desenvolverse en dos direcciones contrapuestas: o bien ha intentado alcanzar una unidad superior mediante el presupuesto epistemológico de la *reductum ad unum*, intentando marginar, ocultar, reducir o inferiorizar las diferencias que pudieran amenazar a aquélla, o bien ha pretendido ontologizar, absolutizar y sacralizar las

diferencias por sí mismas de manera exclusiva y excluyente, siendo estas incapaces entonces de conseguir un punto de unidad compartido, de encuentro, de armonía o diálogo (Fariñas Dulce 2005, 195).

Por tanto, y como afirma Santos:

Es imperativo trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. Dicho debate es inherentemente falso, cuyos conceptos polares son conjunta e igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, como postura filosófica, es erróneo. Todas las culturas aspiran a valores y asuntos últimos, pero el universalismo cultural, como postura filosófica, es erróneo (Santos 2002, 68).

En este sentido, sostiene Fernet-Betancourt:

La interculturalidad [...] afirma la necesidad de identidad, tanto personal como colectiva, sin caer en posiciones fundamentalistas, es decir, sin renunciar a la construcción de una nueva universalidad [...] lo primero que hay que revisar críticamente es la contradicción que ha creado el globalismo de la globalización hegemónica entre universalidad y particularidad; pues es falsa en tanto que supone que global equivale a universal, no viendo que esa su globalidad no es más que una particularidad globalizada (Fernet-Betancourt 2009, 50-51).

Por tanto, se debe buscar un acuerdo proyectivo en orden a relacionar interactivamente, por un lado, la universalidad de los derechos humanos con la polifonía cultural del mundo y, por otro, las diferencias culturales con una construcción solidaria de valores comunes — macroética mundial. Con todo, se debe considerar que la 'universalidad' que propuso la Modernidad europea, que fue contexto histórico de aparición de los 'Derechos Humanos' como declaración, basaba su validez formal en criterios ilustrados. Desde esa cosmovisión, se advertía una cierta naturaleza humana universal común para todos los seres humanos al modo de una racionalidad abstracta, eterna e inmutable (conciencia cartesiana) (Peces-Barba 1995, 299). En ese marco, la universalidad no revestía tan solo carácter de proyecto sino, fundamentalmente, de necesidad ontológica de la razón moderna (Fariñas Dulce 2005, 199). Al respecto dice Santos:

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e

irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar 1984,30) [...] todas estas presuposiciones son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de dignidad en otras culturas (Santos 2002, 67).

Con todo, ese 'modelo' de racionalidad típicamente ilustrado ha colaborado históricamente con la aceptación de la existencia de un conjunto de derechos innatos e intrínsecos a todos los seres humanos brindándoles estatuto de imprescriptibles, inalienables y universales (Pérez Luño 1995). Por tanto, y como se dijo, para que el programa intercultural pueda efectivizarse se debe llevar adelante un fuerte replanteamiento sobre lo que se entiende por universalidad. Esto significa que toda supuesta universalidad debe basarse, no solo en la aceptación de ella por todas las culturas, sino, más bien, en una programática plurilógica —no dialéctica— de solidaridad plurisemántica entre las distintas construcciones culturales que conforman la humanidad. Por tanto, si comprendemos a los derechos humanos como un 'patrimonio común de toda la humanidad' también se debe, necesariamente, impedir que sean monopolizados o interpretados mono-céntricamente por una cultura particular-dominante que pretenda autoadjudicárselos —ejerciendo un claro acto de imperialismo cultural, político o ideológico hegemónico. En resumidas cuentas, dice Fonet-Betancourt:

Los derechos humanos como parte de la memoria de liberación de la humanidad presentan [...] experiencias y acciones de sujetos vivientes y concretos en las que se manifiesta un objetivo humano que puede ser reconocido y compartido por otros seres humanos como una finalidad común (Fonet-Betancourt 2001b, 292).

Como se dijo, este 'programa común' debe ser fácticamente desarrollado, como medio insustituible, desde el diálogo intercultural. El mismo se dará como un diálogo permanente entre culturas conscientes de su historicidad, desarrollando un proceso de mutua transformación entre las culturas para el mejoramiento del ser humano (Fonet-Betancourt 2009, 45). Desde él, y a través del intercambio experiencial, se debe posibilitar el diálogo dialógico (Panikkar, 1990) entre las diversas tradiciones culturales —desde las memorias históricas de liberación— encontrando en ellas 'equivalentes homeomórficos' (Panikkar 2004, 36). Los mismos deben posibilitar la mutua comprensión y el trabajo solidario

común. De este modo, dice Santos:

Contra el universalismo debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas [...] diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden comunicar aspiraciones o preocupaciones similares o mutuamente inteligibles (Santos 2002, 68-69).

La propuesta de Santos para el diálogo intercultural se puede sintetizar en un programa de 'hermenéutica diatópica'. La misma radica en:

La idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud —siendo este un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico (Santos 2002, 70).

Es necesario, por tanto, comprender la universalidad de los derechos humanos según las palabras de Fariñas Dulce, en tanto que:

Fruto de un diálogo abierto y conflictivo entre la autonomía de las diferentes culturas e identidades o como fruto de una interpelación mutua de las plurales culturas y cosmovisiones del mundo [...] de diferentes luchas o conflictos sociales, culturales, económicos y políticos (Fariñas Dulce 2005, 207/209).

En síntesis, Fornet-Betancourt propone fomentar:

La interacción entre las diferentes tradiciones culturales de la memoria de liberación de la humanidad, el diálogo intercultural puede, por tanto, contribuir a precisar el carácter de la participación cultural en la configuración del *ethos* de los derechos humanos en el sentido concreto de un esfuerzo por lograr, con el apoyo de la diversidad cultural, una cultura universal de liberación humana, entendiendo que sería universal porque nace de la participación solidaria de las culturas en este proyecto [...] con la intención de complementar y de fortalecer pluriculturalmente el objetivo fundamental: la defensa del ser humano en su vida y dignidad (Fornet-Betancourt 2001b, 293-294).

Es decir, todo proceso de 'universalización' debe ser comprendido como un desarrollo dialógico entre los distintos universales concretos que se expresan en cada una de las culturas participantes. Cada universal concreto, es decir, los universales locales de cada cultura son, en cuanto tales, incompletos. Por eso, entendemos, con Santos, que:

El reconocimiento de la incompletud y debilidad recíprocas es una condición *sine qua non* para un diálogo intercultural. La hermenéutica diatópica edifica sobre la identificación local de la incompletud y la debilidad, y sobre su inteligibilidad translocal. En el área de los derechos humanos y la dignidad, el apoyo social para las reivindicaciones emancipadoras que potencialmente contienen solo es alcanzable si dichas reivindicaciones han sido apropiadas por el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no puede ser obtenida a través de la canibalización cultural. Esta requiere del diálogo intercultural y de la hermenéutica diatópica (Santos 2002, 73).

solo en ese proceso se podrán comprender los universales (o los criterios axiológicos fundamentales) de las 'otras culturas' así como los universales (o valores regulativos centrales) de 'nuestra' propia cultura. Por tanto, todo proceso de diálogo entre las culturas debe ser visto, al decir de Fariñas Dulce, como

Un proceso recíproco de conocimiento, comprensión, traducción y aprehensión de los fundamentos básicos de cada cultura. No se trata solo de saber que existen otras culturas y otras identidades, sino de aprender juntos desde y con las otras culturas como medio para luchar contra el imperialismo cultural y los tópicos sociales (Fariñas Dulce 2005, 224).

Uno de los puntos más fuertes de crítica al intento 'universalizador' de los derechos humanos radica en su origen occidental. Podemos constatar que, al menos en su origen, la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, nacen ligados a una clase social (la burguesía), a una raza (blanca), a una cultura (europeo-occidental) y a un género (masculino) (Fariñas Dulce 2005, 200). Es decir, nacen sujetos a los 'propietarios' occidentales pero con pretensión de universalidad para todos los seres humanos. El concepto de sujeto 'hombre' que encubría estaba acotado a un tipo de actor social muy específico y excluyente (Fariñas Dulce 2005, 201). En la misma dirección, afirma Hinkelammert:

es visible la afinidad entre las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y las normas de la ética del mercado [...] se trata sobre todo del reconocimiento de la propiedad privada, del cumplimiento de contratos, de la exclusión del asesinato, pero también de las seguridades del individuo frente al Estado y su jurisdicción (Hinkelammert 2001, 11).

En síntesis, en su origen, los derechos humanos han sido para Fariñas Dulce:

Un producto cultural de Occidente que giró alrededor del *egocentrismo* de individuos, colectivos empresariales y élites económicas cuyas posesiones solo

se podían conseguir mediante la negación de los derechos de otros seres humanos [no contemplados en la definición ilustrada de 'hombre']<sup>4</sup> y la expropiación de las riquezas naturales de otros pueblos del planeta (Fariñas Dulce 2005, 201).

En la misma línea de 'crítica al origen', nos dice Santos:

El sello liberal occidental en el discurso dominante de los derechos humanos puede ser rastreado en muchas otras instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, no obstante, fue restringido a los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles o políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, por mucho años, único derecho económico (Santos 2002, 68).

Como es de esperar, esta primera 'universalización' de los derechos humanos resulta, al menos hoy, ciertamente deficitaria e insuficiente. Sobre todo, porque se establece como la universalización de una particularidad hegemónica, dominante y 'superior'. A partir de ello, si se mantuviese la noción de universalidad desde la que emana la primera declaración formal, se quedaría en deuda con las diferencias culturales, con los diferentes horizontes antropológico-cosmovisionales y, por sobre todo, con los seres humanos excluidos fácticamente —no formalmente— de su programa. Por ello, si de algún modo se debe pensar hoy la universalidad de los derechos humanos debe ser desde el compromiso pluri-cultural con la construcción de valores comunes que busquen la solidaridad global para un mundo más justo.

Volviendo a la crítica sobre el origen europeo y monocultural de los derechos humanos, y asumiendo una posición nada ingenua pero prospectiva, Fornet-Betancourt considera que el origen europeo-occidental de la declaración fundante no debe invalidar la pretensión de universalización del contenido marcadamente emancipador que de ella se desprende —con rinde liberador para todas las culturas. Así lo expresa:

Sería un argumento débil recurrir [...] al origen histórico de la idea de los derechos humanos —que está, sin duda, hipotecada culturalmente—, para pretender negar la posible, y a mi modo de ver también deseable, universalización del 'contenido emancipador' (Bielefeldt 1992, 146) de los

---

4 Nota: la aclaración es nuestra.

derechos humanos haciendo valer justo su procedencia 'europea' y rebajar así su ethos a la categoría de un producto regional (Fornet-Betancourt 2001b, 289).

En este sentido, sería una debilidad práxica quedarse arraigado en una mera crítica a la idea de los derechos humanos por su innegable origen europeo. Superando dicha posición, la universalización de los derechos humanos se debe considerar como una 'causa abierta' representando un desafío y una lucha permanente en la propia cultura, en especial, contra los intereses de los grupos dominantes *ad-intra* de la misma. La potencia liberadora que despiertan los derechos humanos hace alusión, pues, a la recuperación de la 'tradicición' de aquellos seres humanos que han luchado por el reconocimiento de sus derechos en defensa de su humanidad en cuanto tal. En todo caso, Fornet-Betancourt propone rescatar que:

La historia de los derechos humanos nos transmite un capítulo de la historia *humana* de la memoria liberadora, puesto que en ella se encarna la lucha de los seres humanos oprimidos y que sufren injusticia de su 'propio' orden (Fornet-Betancourt 2001b, 290).

### **III. Derechos humanos, negación de la vida de los 'sin derecho' y praxis de liberación**

En este apartado lo que se problematizará no será, al decir de Dussel,

La dialéctica [...] entre: 'derecho natural a priori versus derecho positivo a posteriori' [...] sino entre: 'derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori', siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante (Dussel 2001, 152).

Se hará en base a dos principios: el *principium oppressionis* y el *principium exclusionis*.

El primer principio, *principium oppressionis*, devela la consideración del Otro como oprimido *en* la totalidad (siendo parte funcional y no Sujeto). La crítica se fundará, por tanto, en que en todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) hay un Otro oprimido y dicha opresión está justificada por la noción de 'bien' —moralidad vigente. Estos Otros son negados, en tanto que oprimidos por las Totalidades hegemónicas, los mundos de la vida y las eticidades dominantes. \_Por tanto, la noción de 'bien' dominante de



cada una de las culturas fundamenta la moralidad vigente y, de ese modo, justifica la no-existencia del Otro como Otro. Por necesidad, el 'bien' de una cultura, como Totalidad, no puede justificar como fundamento último la moralidad de los actos (ya que legitimaría, así, la inmoralidad de la opresión). Por ello, la Ética de la Liberación nace desde el imperativo interpelante de la persona indignamente oprimida. Este *principium oppressionis*, que vale para todo sistema social funcional, es concreto ya que la opresión histórica sobre el cuerpo del Otro negado es concreta (efectiva). El llamado, como proyecto de liberación, radica en reconocer al Otro como oprimido en una Totalidad totalizadora ('sistema') para, desde allí, desde la dinámica irrupción —analéctica— de la Alteridad interpelante, reconocerlo como Sujeto en la creación de 'nuevos derechos'.

En segundo término, se realizará la interpelación a la noción de 'Derechos Humanos' desde el *principium exclusionis*. Desde este principio, el análisis se localizará en las corporalidades padecientes de los excluidos de toda comunidad de comunicación —Ética del Discurso. Ello implica que todo acuerdo o consenso es, en sí mismo, provisional y falseable ya que excluye por lo menos a algunos de los afectados en él. Este desafío problematizará la cuestión del 'estado de derecho' buscando que el Otro participe 'realmente' de la comunicación, lo que implica una irrupción efectiva debido a que el reconocimiento del Otro como Otro radica en el momento ético originario de reconocer al Otro como dis-tinto (y no como parte del Mismo). Por ello, dice Dussel: “reconocer' el nuevo Otro es ‘dar lugar al Otro’ para que intervenga en la argumentación no solo como igual, con derechos vigentes [formales]<sup>5</sup>, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevo derecho” (Dussel 2004, 274).

### *III.a. Segundo criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La interpelación al 'estado de derecho' de los 'sin-derecho'*

El planteamiento ético-político dusseliano se basa, en una primera instancia, en los principios generales que brindan las condiciones universales sobre la cuales se sustenta. A su vez, la universalidad del nivel de los principios se basa en tres momentos: a. el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana, como condiciones o principios de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política; b. el momento formal de validez consensual

5 Nota: la aclaración es nuestra.

como exigencia de participación simétrica del afectado o de las condiciones o principios de los procedimientos normativos de legitimidad consensual; c. el momento de factibilidad de la razón instrumental, que delimita lo 'posible' empírica e históricamente o que trata de las condiciones o principios de la factibilidad política en la efectuación de los medios y fines de la acción concreta. Estos tres momentos son constitutivos de la universalidad ética que compete a todo acto contingente, son las condiciones generales de toda 'pretensión de bondad' (Dussel 2001, 146). Los tres principios generales de universalidad ética deben ser confrontados con dos niveles de concreción. Por un lado, se desarrollan desde mediaciones sistémicas, es decir, que estas condiciones ideales se cumplen institucionalmente a través de sistemas concretos (sistemas materiales, sistemas formales-procedimentales de ejercicio del poder político —sistema de derecho— y el sistema del Estado). En un segundo nivel de concreción, los principios universales, además de las mediaciones sistémicas, se desarrollan en el campo de la acción política concreta (instrumental-estratégica) de lucha por la hegemonía (Dussel 2001, 148).

A su vez, el 'estado de derecho' deberá regirse por el 'principio democrático' (Dussel 2009, 396-437). Por tanto:

La 'pretensión política de justicia' tiene en el sistema del derecho su garantía procedimental formal de legitimidad. Es una 'legítima pretensión' porque respeta un marco de decisiones institucionales que autorregulan su acción pública, en cuanto, en común acuerdo (simétrico-democrático) con todos los demás afectados, se han generado reglas, normas, una Constitución, leyes que valen para todos los ciudadanos equitativamente. Es decir, el 'sistema del derecho' juega dentro del sistema político una función específica, la de constituir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana. Se trata de la constitución de un 'estado de derecho' (*Rechtsstaat*). Como un cuerpo diferenciado donde los derechos fundamentales institucionalizados permiten promulgar una Constitución (en cumplimiento del Principio Democrático) como referencia próxima del derecho positivo en todas sus ramas [...] El 'sistema del derecho vigente' rige las conductas de los ciudadanos partícipes de una comunidad política que ha llegado a institucionalizar históricamente el marco legítimo que permite que las acciones sean legales. Es evidente que el 'sistema del derecho vigente' es fruto por institucionalización del ejercicio de un Poder comunicativo (diría Hannah Arendt) que ha debido contar con la hegemonía sobre la Sociedad Política (y de alguna manera también sobre la Sociedad Civil). El 'estado de derecho' es así el

momento en que los participantes con hegemonía *in actu* pueden actuar legalmente y cumplir sus fines (Dussel 2001, 150).

Ahora bien, como se dijo previamente, el punto de partida de toda ética o política de la liberación no se halla en el conjunto normativo vigente —como un Todo dado y divinizado (fetichizado)— sino en la situación crítica —negativa— de aquellos ciudadanos (negados de esa condición) que son/están excluidos del ejercicio de 'nuevos derechos' que el 'Sistema del derecho no puede/quiere todavía incluir. Estos 'ciudadanos', sea por opresión —*principium oppressionis*— o por exclusión —*principium exclusionis*—, son a los que se denomina como 'víctimas'. Las víctimas son aquellos que sufren los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas (Dussel 1998, 309-379). En referencia a ellas, dice Dussel:

Las víctimas de un 'sistema del derecho *vigente*' son los 'sin-derechos' (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con 'estado de derecho' ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económicos, culturales, militares, etc., vigentes (Dussel 2001, 151).

De este modo, los derechos humanos deben ser concebidos como frutos históricos —no esenciales ni apriorísticos— de aquellos derechos que se han ido reconociendo e institucionalizando como 'derechos vigentes' (en los 'sistemas del derecho' históricos). Sin embargo, estos 'derechos vigentes' deben estar siempre sometidos a la interpelación desde los 'nuevos derechos' de cuyos contenidos toman conciencia los 'sin-derecho' (Dussel 2001, 152). De este modo, los diferentes colectivos sociales de los 'sin-derecho-todavía' (con respecto al 'derecho vigente') deben luchar por la inclusión de los 'nuevos derechos' en aquellos que ya han sido aceptados, institucionalizados y se encuentran en 'estado de vigentes'. De esta manera, los 'sin-derecho-todavía' cuando luchan por el reconocimiento de un 'nuevo derecho' se presentan como el momento creador histórico, irruptivo e innovador del conjunto del derecho humano. La inclusión de 'nuevos derechos', como interpelación y transformación del sistema vigente del 'estado de derecho', renueva la totalidad sistémica desde la Exterioridad oprimida y excluida logrando, en el mejor de los casos posibles, un *nuevo* sistema de derecho que responda a la institucionalización de los 'nuevos derechos' propuestos por las víctimas históricas —los sin derecho— (Dussel 2001, 153). Es de fundamental

importancia reconocer que el 'origen' de los derechos humanos, en tanto que proceso histórico, se encuentra en la negatividad interpelante de las víctimas, siendo que, como aclara Dussel, “la negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al 'sin-derecho' como un 'hueco' negro dentro de 'sistema del derecho’” (Dussel 2001, 153). Será desde ese 'hueco' de negatividad que el 'nuevo derecho' se constituye en necesidad y que el 'sistema vigente' se convierte en falsable (descubriendo la inexistencia del 'nuevo derecho' en el 'estado de derecho vigente'). El 'tiempo intermedio' entre la negación del 'nuevo derecho' y su institucionalización sistémica sufre un triple proceso (Dussel 2001, 154): a. 'Deslegitimación' del derecho vigente que se transforma en derecho 'antiguo'; b. 'Legitimación' del nuevo derecho desde la primigenia no-vigencia y no-legitimidad. Se busca que pase a una situación de legitimidad; c. Derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo contradictorios con el nuevo derecho. En el triple proceso conviven, simultáneamente, la deslegitimación del viejo sistema vigente y la legitimación del nuevo derecho. Por ello, afirma Dussel:

El proceso de legitimación originaria parte inevitablemente de la ilegalidad ilegítima, así como el proceso de des-legitimación deberá ir reconociendo, ante la lucha por el reconocimiento de los sin-derechos, la ilegalidad creciente de su antigua legalidad (Dussel 2001, 155).

En definitiva, sintetiza el autor:

El nuevo derecho vigente ha sido el fruto de un proceso crítico-creador de los movimientos que lucharon por el reconocimiento de estos nuevos derechos — antes no institucionalizados— [...] desde las víctimas (los sin-derechos que luchando han institucionalizado nuevos derechos), víctima de acciones injustas (justas, *legales* y *legítimas* desde el derecho antiguo; injustas, ilegales e ilegítimas desde el nuevo derecho) (Dussel 2001, 155).

### *III.b. El Otro 'sin derecho' como interpelación al sistema vigente del 'estado de derecho'*

Dussel apela a la figura del 'Otro'<sup>6</sup> como silenciado y excluido,

6 Todo horizonte del mundo es una *Totalidad* de sentido. Esta Totalidad es, en cuanto totalidad cerrada para sí, siempre *lo Mismo*. Si la Totalidad fuera la última, como Absoluto eterno, dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*. La Totalidad cerrada es solipsista y negadora del Otro como otro. 'Lo Mismo', en tanto que Totalidad, se cierra en un circuito sin novedad, sin irrupción, en el quietismo de la Identidad. Por ello, “la aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo” (Dussel 1973,

como el que está 'más allá' del 'estado de derecho'. Afirma críticamente que el 'nosotros' puede 'cerrarse', totalizarse, y argumentar sobre lo 'Mismo'. Se entiende por ello que la idea de comunidad, aunque sea comunicativa y argumentativamente intersubjetiva —Ética del Discurso—, no trasciende, en sí misma, la noción de 'Mismidad' (que excluye la 'Exterioridad'). El 'Otro', no participante y no-argumentante, recibe *a posteriori* los efectos del acuerdo (como afectado) pero sin haber sido parte constitutiva del consenso. El 'Otro' —en tanto que 'Exterioridad'— debe ser la condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, no como mera trascendentalidad en el 'nosotros' sino como trascendental a la misma comunidad. Sostiene J.C. Scannone que toda comunidad de

---

97). Más allá de la configuración del ser, como lo fundamentalmente ontológico, hallamos desde la irrupción del Otro aquello que está más allá de lo ontológico: lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico*; 'el Otro' como lo "más allá siempre exterior de 'lo Mismo'" (Dussel 1973, 119). La revelación del Otro se da en el 'Cara-a-cara' que implica necesariamente la proximidad fáctica del encuentro —sin mediación— del estar una persona frente a la otra. Al decir de Lévinas: "En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro" (Lévinas 1968, 183). El 'cara-a-cara' con el Otro significa el más allá de la totalidad mundana, se abre una exterioridad meta-física o ética. Por esto: "nuestro mundo no ha sido solo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres" (Dussel 1973, 123). Por fuera de la Totalidad ('lo Mismo') irrumpe 'lo oído' —el reclamo de justicia de la víctima como Otro— como un ámbito más originario, desde un más allá de la Totalidad ontológica (desde 'el Otro' como dis-tinto de mi mundo que es 'lo Mismo'). La 'escucha' de la interpelación del Otro-víctima requiere de la negación de la Totalidad como un Todo (requiere ser 'ateo' del fundamento como Identidad) (Dussel 1973b, 125). La 'dis-tinción' que irrumpe en la palabra analógica del Otro posiciona a la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad (una nueva Totalidad como producto de un proceso previo de des-totalización desde la Exterioridad). La palabra que irrumpe desde el otro en la Totalidad no es interpretable desde las categorías (horizontes) de comprensión de la Totalidad vigente-dominadora. Pero dicha palabra, sin embargo, irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Por ello, toda palabra irrumpiente del Otro es, primeramente, 'comprensible inadecuadamente' (Dussel 1973b, 132) para la Totalidad sistémica. Solo se puede comprender inadecuadamente lo Dicho teniendo confianza en el Otro —creyendo en el Otro—, solo porque él o ella lo dicen (Dussel 1973b, 127). Es el acto-opción de oír la interpelación de justicia, al modo trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra válidamente injustificada, legalmente cuestionada y socialmente invisibilizada. De este modo, se concluye que "esta palabra tenida por verdadera es la que permite avanzar en la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial, en vista a alcanzar el proyecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo" (Dussel 1973b, 133).

comunicación será ética solo cuando ella logre respetar la irreductible alteridad ética del Otro en el seno del nosotros (Scannone, 1987: 396). En la comunidad real de comunicación, homologable a los 'estados de derecho' contemporáneos, 'el Otro' es ignorado, desconocido —no reconocido—, excluido, como un momento ético necesario para la manutención de una estructura vigente de injusticia. El mecanismo de exclusión fáctico que establece la 'comunidad de comunicación real' hace que 'el Otro' antes de ser 'afectado' (por las decisiones del consenso) sea 'excluido' (por su no participación). Esto requiere poner en discusión las reales condiciones de posibilidad de toda argumentación, por sobre todo, de las posibilidades de poder, real y efectivamente, participar (ser-parte) de dicha comunidad de comunicación, del nivel efectivo de participación y de la asunción de derechos en el 'estado de derecho'.

El concepto de 'hegemonía', comprendido como el control que se ejerce en el consenso a partir de intereses ideológico-políticos dominantes, muestra como el 'acuerdo' (*Verständigung*) puede implicar dominación, exclusión y silenciamiento de la voz del Otro. Para que 'el Otro' pueda pasar de ser 'afectado' pasivo (sin participación) a 'participante' (con voz efectiva en la argumentación) debe interpretarse su no-ser en la comunidad de comunicación como exclusión fáctica en la 'Exterioridad'. Este paso acontecerá, si y solo si, se da un reconocimiento (*Anerkennung*) de la dignidad de la persona dominada, solo así, entonces, se podrá levantar la incomunicación y se formalizará una nueva estructura institucionalizada más justa. Este proceso es únicamente viable a través de la lucha del dominado como praxis de liberación. La mayoría de la humanidad está excluida fácticamente de las grandes declaraciones formales sobre derechos humanos y, aunque formalmente les compete y los 'alcance', quedan relegados a su no cumplimiento material y a su exclusión en los espacios de decisión legislativa.

Toda 'comunidad de comunicación real' —Apel— o 'estados de derecho' formales pueden constituir una sociedad hegemónica que impone como real su propia particularidad. Por esto, afirma Dussel:

solo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa [...] una comunidad de comunicación histórico-posible (una utopía concreta que no es ni la 'real' ni la 'ideal'); un 'proyecto de liberación' (Dussel 2004, 104).

Lo dado como 'Absoluto' o 'Totalidad' es lo 'Mismo' ('Mismidad' que

niega la 'Exterioridad') y se presenta como el sentido común naturalizado o lo 'obvio' (*selbstverständlich*) que niega desde siempre (y anula la posibilidad de pregunta sobre el por qué de la negación que antecede) al Otro como Otro (en el campo político, por ejemplo, al 'sin-derecho'). Solo la afirmación del Otro como 'Exterioridad' puede irrumpir en el 'acuerdo' de la 'Totalidad' y poner en cuestión el consenso hegemónico de la 'Mismidad', expresando desde su irrupción la necesidad de un nuevo argumentar.

El 'Otro' interpelante, como víctima 'sin derecho', se constituye como la condición trascendental de posibilidad de toda la comunidad de vida y de todo argumentar posible. La voz que surge de la corporalidad sufriente del explotado, como el '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!', irrumpe desde la Exterioridad del sistema ('desde afuera') siendo el origen de la necesidad de un derecho. Dicha exigencia no busca el acuerdo hegemónico de la comunidad real de comunicación, sino el mínimo reconocimiento de su dignidad y el derecho de palabra. La 'interpelación' es el acto lingüístico que tiende a producir las condiciones de posibilidad de la argumentación como tal: la posibilidad real y efectiva de poder participar en la comunidad. El '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!' como 'acto de habla' es un acto interpelativo-exigitivo, el cual expresa que dicho 'hambre' es consecuencia de una injusticia pre-existente. La exigencia que manifiesta ese 'acto de habla' es un 'deber ser' para el 'estado de derecho', 'deber ser' que se basa en el compromiso con un 'proyecto de liberación' (como utopía viable) con el pobre, el oprimido y el excluido de la 'comunidad de vida'. Dicha exigencia refunda la 'comunidad real de comunicación' como una 'comunidad histórico-posible' desde el proyecto de liberación del Otro como gesto efectivo de recepción de la interpelación. De este modo, la 'conciencia ética' (Dussel 1973, 51/211) se deduce de la capacidad práctica de interpretar, aceptar y asumir, responsable y colectivamente, el enunciado exigitivo del Otro: el '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!'. Como consecuencia de ello, afirma Dussel: “el que acepta la palabra interpelativa del Otro como otro, desde la conciencia ética, se sitúa, en cambio, ante él bajo la vigencia de la 'responsabilidad'<sup>7</sup> *a priori*” (Dussel 2004, 121). La nueva comunidad se gesta a partir del proyecto de liberación y de la 'utopía concreta' —desde la que

---

7 Nota del Autor: Dussel se remite a la etimología latina del término como *spondere*: 'tomar a cargo', ser responsable por el Otro ante el tribunal dominador (de la comunidad real) para liberar al pobre de las manos del opresor.

parte el 'acto de habla'. La 'conciencia ética' como 're-sponsabilidad' ética es la condición efectiva de toda posibilidad real de argumentación o, en palabras de Dussel, es un “dejar lugar al Otro”; es permitirle 'ser-parte' [...] afirmar al Otro como otro y ‘proponer’ así el nuevo argumento como posible” (Dussel 2004, 121). El nuevo argumento hace que el 'consenso' logrado por los 'estados de derecho' (hegemónicos, por tanto, excluyentes de la 'Exterioridad' del Otro) sea 'falsable'. 'Liberar', entonces, radica en la posibilidad de construir una 'comunidad de comunicación' y de 'vida' de tipo 'histórico posible' (ni real ni ideal) que sea más justa, más racional y parte de una 'comunidad real de vida' desde la 'Exterioridad del Otro', interpretando y asumiendo su 'interpelación' como exigencia ética de la 'comunidad de comunicación y de vida ideal'.

### *III.c. La ética de la liberación: Programática latinoamericana de derechos humanos desde la crítica ética al sistema vigente por la negatividad de las víctimas*

Será el principio material desde donde Dussel buscará iniciar, a modo de punto de partida originante, la arquitectónica de su propuesta ética. Dussel presenta como principio fundamental la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano como criterio de verdad (teórico-práctica) y como condición absoluta de posibilidad tanto de la argumentación como de los más elementales procesos de producción conceptual y lingüística. Las reglas de procedimiento formal deben articularse con la materialidad —ya que el nivel material es constitutivamente condición de posibilidad de toda pragmática. Es por ello que el nivel material de 'contenido', a saber, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, posee universalidad y determina, desde la propia materialidad, todos los niveles de la moral formal. A su vez, lo 'formal' de la moral determina el nivel de validez universal e intersubjetiva de la ética material. Desde esta articulación entre lo material (condiciones fácticas de vida) y el elemento formal (reglas procedimentales) se podrá, entonces, interpretar éticamente la materialidad de las víctimas desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica. La crítica parte, en tanto que negativa, de la 'falta-de' realización material de los sujetos, es decir, de la imposibilidad de vivir, de la infelicidad y del sufrimiento de las víctimas (Dussel 2004, 339).

La arquitectónica ética de Dussel (Dussel, 1998) consta de seis



principios, ellos son: a. material universal; b. formal universal; c. factibilidad; a'. crítico-material; b'. crítico-formal; y c'. principio-liberación. Se detallará, en apretadísima síntesis, cada uno desde sus notas esenciales para, desde allí, plantear una programática latinoamericana sistemática de derechos humanos.

a. El principio ético material fundamental radica en la reproducción y desarrollo de la vida humana, de cada sujeto humano en comunidad (Dussel 1998, 129). Por tanto, quien actúa éticamente debe presuponer siempre las exigencias que la reproducción y el desarrollo responsable de la vida humana conllevan. Este sería el principio fundamental, aún no crítico, que debe fundamentar todo derecho humano. El desarrollo de la vida humana se concretiza en una comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) desde una concepción dada de 'vida buena' cultural e históricamente estabilizada (por ejemplo, los valores y las concepciones de mundo). Este elemento de 'contenido' (material) se puede y debe compartir solidariamente teniendo como destinatario a la humanidad toda —con pretensión de universalidad. La pretensión de universalidad enfatiza la presencia del principio material universal al 'interior' de cada cultura sin caer, por ello, en ningún tipo de 'etnocentrismo' (como la voluntad de imponer la propia cultura a otra cultura, entendiendo lo propio 'particular' como lo 'universal'). Si bien las éticas materiales han acentuado sobre algún aspecto relevante del desarrollo y de la vida humana, ninguna ha postulado, como sí lo hace la ética de la liberación ahora, a la vida misma del sujeto humano como el criterio fundamental de una ética material. Por ello, todo aquel que actúe éticamente (todo actuar es ético por la indispensable constitución comunitaria de todo hacer) debe hacerlo conforme a la reproducción y desarrollo de la vida humana. Por tanto, el principio fundamental de todo derecho humano es:

La reproducción y desarrollo de la vida humana según sus necesidades básicas articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas [...] el cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la 'comunidad de vida [*Lebensgemeinschaft*]'), intersubjetivo, histórico [...] es un principio material también intersubjetivo que tiene una pretensión de universalidad que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (Dussel 2004, 347).

En definitiva, Dussel propone que el principio material universal de la ética exige que todo aquel que obra, para hacerlo 'bien' éticamente,

debe: “producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una 'vida buena' cultural e histórica” (Dussel 1998, 140).

b. En segundo lugar, Dussel presenta el principio moral formal universal (Dussel 1998, 201). Este principio moral formal es consensual y se basa en la intersubjetividad alcanzando, por ella, validez moral. Sin embargo, este principio no es aquí, como sí lo es en la *Ética del Discurso*, un único principio excluyente sino que está subsumido en un sistema más abarcativo: la arquitectónica de la ética de la liberación (Dussel, 1998). Por tanto, ya no será problemática la aplicación de la norma básica a la realidad histórico-concreta ya que, a través del giro que realiza Dussel, ahora la norma fundamental debe garantizar (como su función principal de orden procedimental) la aplicación del principio material antes enunciado. Por ello:

No se trata ahora solo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un 'acuerdo' material, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido [...] La moral formal toma en consideración el criterio de intersubjetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de 'aplicación' de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del 'contenido' de la 'aplicación' de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el 'contenido' de lo consensuado (Dussel 2004, 350).

Este principio moral formal garantiza procedimentalmente toda formulación o legislación sobre derechos humanos teniendo prioritariamente como fin el tratamiento democrático del principio material universal. Mientras que la 'pretensión de verdad' ética refiere al contenido material, la 'pretensión de validez' formal refiere al cumplimiento de las reglas de consenso intersubjetivo (Dussel 1998, 202). De este modo, afirma Dussel: “la función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material” (Dussel 1998, 201).

c. En tercer lugar, Dussel ubica al principio de factibilidad. En apretada síntesis, desde el principio de factibilidad se debe concebir que:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la 'eficacia' formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto imposible (Dussel 1998, 266).

O como afirma Franz Hinkelammert: “ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad” (Hinkelammert 1984, 238). Todo ello, porque en este principio se considera como fundamental a la razón estratégico-instrumental. El momento estratégico-instrumental subsume los dos anteriores y les otorga efectividad y facticidad. Es por ello que:

Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea posible, las que son juzgadas desde b) las exigencias (deónticas): b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones permitidas éticamente (que son las meramente 'posibles' ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones debidas (que son las 'necesarias' para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano — y formales —de participación de los afectados en las decisiones—) (Dussel 2004, 352-353).

De esta manera, solo los actos que cumplan con este principio de factibilidad ética serán buenos, justos o moralmente adecuados. Lo 'bueno' será aquello que permita fácticamente, a través de su realización posible técnico-económicamente, el desarrollo de la vida —principio material universal— y la promoción de la simetría en la participación discursiva —principio moral formal universal. El primer elemento considera que lo éticamente verdadero es aquello que permite vivir (principio material) y el segundo elemento presenta como lo moralmente válido aquello que permite participar simétricamente en los acuerdos y

consensos. Ambos se sintetizan en la factibilidad que, según la razón instrumental y estratégica, se efectúan real y efectivamente como 'bien' a través de una 'pretensión de bondad' (Dussel 2004, 354). En síntesis:

La razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción [...] estos principios [...] sobredeterminan el *criterio de factibilidad* y lo subsumen transformándolo en un *principio de operabilidad* o *principio ético de factibilidad* (Dussel 1998, 264).

En definitiva, cualquier declaración o legislación referida a derechos humanos no será 'buena' en tanto que no sea debidamente desarrollada en concreciones fácticas, asumiendo, en la estrategia técnico-económico-instrumental, el principio material y formal de la ética presentada. En síntesis, dice el autor:

El criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico tecnológica y económico-histórica, de las llamadas circunstancias, de poder contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez (Dussel 1998, 276).

a'. En cuarto lugar, y como desarrollo crítico del primer principio ético material, se presenta el principio crítico-material ya que de la afirmación de la vida se puede fundamentar, por tanto, la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Desde ahí, será de donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad (Dussel 1998, 369). Aquí, el origen de los derechos humanos: la crítica ética al sistema vigente desde la negatividad de las víctimas (Dussel 1998, 309). Desde el contenido ético irreductible que postula el principio ético material, a saber, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, que ha alcanzado validez intersubjetiva, se descubre proféticamente un hecho incuestionable: la existencia de víctimas históricas, ¡Hay pobres, dominados y excluidos! Desde la existencia real de víctimas se hace criticable todo aquello que no permite vivir (Dussel 1998, 369). El sistema vigente encuentra en los rostros de los oprimidos y excluidos una contradicción radical ya que la mayoría de ellos se encuentra privada de los derechos que el mismo sistema ha proclamado en tanto que 'estado de

derecho' (por ejemplo, las asunciones institucionales de derechos humanos que no se cumplen o son patrimonio de unos pocos). Desde la positividad del criterio material ético de la vida se descubre, en los rostros y las corporalidades de los pobres, excluidos y oprimidos, la negatividad de la materialidad (pobreza, hambre, muerte por desnutrición, miseria, opresión de la corporalidad en la relación laboral, etc.). El 'Otro' se revela, desde su Alteridad y dis-tinción, como lo dis-tinto de la Totalidad perversa (sistema vigente). A partir de este encuentro cara-a-cara con la interpelación de los Otros excluidos y oprimidos se generan dos movimiento básicos: a. nace la conciencia ético-crítica, que reconoce al Otro en su corporalidad sufriente a partir de su justa interpelación, y que tiene como protagonista a la figura de la misma víctima que se reconoce (a sí misma y a las otras víctimas) como dominada y excluida y; b. la crítica temática sobre las causas de opresión y exclusión que es realizada por aquellas personas que han tenido alguna experiencia con los oprimidos/excluidos y que buscan pensar reflexiva (científico-filosóficamente) y solidariamente la opresión y exclusión del Otro. Este cuarto momento implica situarse y localizarse en la negatividad del sistema desde la materialidad de la corporalidad sufriente de la víctima (a quien le es negado el desarrollo y reproducción de su propia vida) y desde fuera o trascendentalmente al sistema vigente (Totalidad). Por tanto, el origen de la crítica radica, como se dijo, en el reconocimiento del Otro, en la afirmación de la víctima como viviente —negada por el sistema como objeto—, en la apertura a la revelación del Otro como interpelación que in-voca por la re-sponsabilidad —llamado de la víctima a la solidaridad y la justicia— (Dussel 1998, 370-371). La palabra interpelante de las víctimas históricas es territorio crítico ante el sistema vigente y posibilita la crítica de-constructiva de la 'validez hegemónica' del sistema dominador y dominante (ya que es la noción de 'bien' vigente la que es ilegítima e inmoral, la que no permite el desarrollo y reproducción de la vida humana). En este sentido, se descubre la negatividad de las víctimas en tanto que víctimas. Es decir, el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima (Dussel 1998, 371). A razón de este movimiento es que:

La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el 'contenido', el 'bien' (lo que hemos llamado el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados

todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica (Dussel 2004, 356-357).

Como punto de partida del principio ético crítico se encuentra la propia corporalidad sufriente de las víctimas históricas, del Otro como oprimido materialmente (de la vida) y excluido formalmente (del discurso). En síntesis:

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado [...] es un criterio de 'contenido', de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material —que quita verdad y validez al sistema o proyecto de 'vida buena' que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos. El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la prohibición del matar a las víctimas, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte [...] al Otro (Dussel 2004, 357-358).

Ante ello, el imperativo ético crítico radical se basa en el reconocimiento de la dignidad del sujeto humano, del Otro, el tomarlo a cargo, el ser responsable por el Otro a partir de la 'escucha' activa ante su interpelación (Dussel 1998, 372). En conclusión, y a modo de síntesis entre los momentos negativo y positivo, el imperativo se enunciaría del siguiente modo:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido in actu que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a en primer lugar, b.1) negar la 'bondad' de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo (Dussel 2004, 359).

A partir de ello, se hace imprescindible tomar responsablemente la vida dañada a cargo y denunciar al sistema vigente que la causa (Dussel 1998, 375). En conclusión, manifiesta Dussel:

Los que operan ético-críticamente han de re-conocer a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir [...]; de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una co-rresponsabilidad por

el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (Dussel 1998, 376).

b'. En un quinto lugar, Dussel presenta, como desarrollo crítico del momento formal-universal, el principio crítico discursivo de validez de intersubjetividad anti-hegemónica (Dussel 1998, 460). Se evidencia la imposibilidad de que las víctimas participen efectivamente de la comunidad hegemónica de comunicación (¡Ya que su 'bondad' genera la víctima!) por la asimetría que los distancia y la falta de reconocimiento que su palabra recibe. La única excepción se gesta cuando el oyente intrasistémico reconoce al Otro, haciendo ejercicio pleno de su razón ético originaria, que es anterior a la argumentación —pre-argumentativa y posibilitadora de todo discurso por reconocimiento del Otro como persona —, y se co-responsabiliza con la víctima. Esta conciencia ética del oyente intrasistémico, antes que darse en él mismo, se ha dado previamente en el proceso comunitario e intersubjetivo de concienciación<sup>8</sup> del conjunto de las víctimas y, a partir de ello, él tuvo la posibilidad de oír proféticamente su interpelación trascendental. Como resultado de este movimiento, las víctimas —dominados y excluidos— junto con el aporte crítico o científico (del oyente intrasistémico o, al decir de Gramsci, del 'intelectual orgánico') constituyen una crítica temática. Fundamentalmente, el criterio formal procedimental crítico, según Dussel, es: “un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una *nueva* comunidad de comunicación de las víctimas” (Dussel 1998, 462). Dicha comunidad debe estar basada en el 'principio *crítico* democrático', el cual debe incluir, como imperativo ético fundamental, el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política que, por sí misma, ya institucionaliza, desde el orden político en el Poder, a todo un conjunto de sujetos políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como 'sujetos actuales' de dicha comunidad de comunicación (Dussel 2001, 163). En esa comunidad nueva, se deben articular tanto los esfuerzos de los 'intelectuales orgánicos' como los de los dominados-excluidos para establecer una comunidad de comunicación antihegemónica que trabaje, como dijimos, según el 'principio democracia' (nueva intersubjetividad consensual no hegemónica), en un proyecto de

---

8 La concienciación es “el devenir progrediente de la conciencia ético-crítica, intersubjetivamente solidaria, como ejercicio de la razón discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (creando *nuevos* argumentos) contra la argumentación dominante” (Dussel 1998, 463).

liberación al modo una utopía factible o inédito viable. La intersubjetividad consensual de la comunidad de comunicación anti-hegemónica establece acuerdos para llevar adelante el proyecto de liberación, sin embargo, estos no son reconocidos como válidos por la sociedad hegemónico-dominante (negación por el 'sistema de derecho vigente' de los 'nuevos derechos'). Allí, entonces, Dussel determina un momento fundamental, cuando:

Aparece entonces la 'verdad' del sistema como no-verdad [...] —la existencia de la víctima como criterio de falsación—, y, además, la 'validez' hegemónica se opone a la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación de las víctimas —aparece como 'no válida': criterio de invalidación (Dussel 1998, 463).

Por tanto:

El 'principio crítico democrático' parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (*Gultigkeit*), de legitimidad. Mejor aún, desde el consenso válido de los excluidos, ilegítimo y necesariamente ilegal en el origen de la lucha por el *An-Erkennung*, contra la legitimidad vigente del sistema político en el Poder excluyente, el indicado 'principio crítico democrático' declara la posible legitimidad de lo hasta ahora ilegítimo (los nuevos derechos descubiertos por los excluidos), y el comienzo de la corrupción del fundamento de la legitimidad de lo legítimo en el sistema hegemónico excluyente (Dussel 2001, 164).

A partir de todo este proceso, la comunidad de víctimas —los 'sin-derecho'— irán originando un nuevo paradigma práctico —la institucionalización de los 'nuevos derechos'— con verdad (material) y validez (formal) críticas (Dussel 1998, 463), desarrollando un doble movimiento:

El progresivo proceso de legitimidad de los nuevos derechos descubiertos y que comienzan a imponerse por la lucha por el *An-Erkennung*; y, por otra parte, el proceso de deslegitimidad del sistema de derecho legítimamente vigente desde el pasado y en el Poder (Dussel 2001, 164).

De esta manera, se alcanza validez crítica cuando:

Habiendo constituido una comunidad de víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta [...] consenso crítico que se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional [...] negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y [...] positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles) (Dussel 1998, 464).



Este proceso conlleva, como se dijo, un desarrollo necesario del nivel procedimental-formal-pragmático del proyecto de liberación. Será allí donde:

La comunidad de las víctimas [...] toma progresivamente conciencia de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma. La transformación del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como actores de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no solo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (Dussel 2001, 166).

Será, así, la intersubjetividad de los dominados y excluidos la que, a través de la validez procedimental, logrará formalmente un nuevo principio de universalidad (contrario a los acuerdos y a la antigua universalidad de la intersubjetividad dominante). El principio formal-crítico podría enunciarse, entonces, del siguiente modo:

El que obra ético-críticamente debe [...] participar (siendo víctima o articulado como 'intelectual orgánico' a ella) en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica (Dussel 1998, 464).

A modo de conclusión dice Dussel:

Una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos). Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático (Dussel 2004, 361).

c'. En sexto y último lugar, Dussel propone el criterio crítico de

factibilidad y el 'principio-liberación' (Dussel 1998, 553). Habiendo definido el criterio material de reproducción y desarrollo de la vida humana, el principio-liberación es aquel momento que garantiza el segundo aspecto: el desarrollo de la vida. La praxis de liberación<sup>9</sup> busca la salida efectiva de las víctimas de una situación material opresiva y negativa (en la cual la reproducción y el desarrollo de la vida les son negados). Este 'paso', según Dussel, debe entenderse como:

Praxis de liberación [en tanto que]<sup>10</sup> 'salida' de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: 'transformación' (Dussel 2004, 363).

En esa transformación, se vive un 'tiempo intermedio' caracterizado por la tensión entre la toma de conciencia de los nuevos derechos por parte de los movimientos que lo descubren hasta su institucionalización (Dussel 2001, 168). En este principio encontramos el desarrollo crítico de la razón estratégico-instrumental (nivel tres: factibilidad). La razón técnico-instrumental debe aplicarse con el fin de desarrollar y reproducir, de modo fáctico y viable, la vida del sujeto humano. Para ello, su acción y praxis están insertas dentro del proceso que inicia con la razón práctico-material (nivel uno: juicio de las normas según la verdad práctica del desarrollo y reproducción de la vida) y la razón discursiva (nivel dos: función argumentativa de validez intersubjetiva). Es por estos dos momentos previos, que la razón técnico-instrumental, devenida ética, desarrolla los medios viables (económicos, políticos, culturales) para la liberación de todos los dominados y excluidos (recuperación del derecho a la vida, a la comunicación argumentativa y a la solidaridad responsable y eficaz). Por tanto, el Principio-Liberación se enuncia del siguiente modo:

El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante [...] de la misma comunidad a la que pertenecen las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna asimetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción a través de mediaciones con factibilidad

---

9 La praxis de liberación es "la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas" (Dussel 1998, 553).

10 Nota: La aclaración es nuestra.

estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales o plenos (Dussel 1998, 559).

Toda transformación se desarrollará, entonces y primeramente, como juicio crítico al Poder dominador (Dussel 1998, 555). La mera existencia de la víctima es, en sí misma, manifestación de la crisis del sistema (Dussel 1998, 555). Toda praxis de liberación debe mostrar la fragilidad constitutiva de todo sistema dominante. La transformación política del estado vigente como orden político en el Poder debe ser emancipatoria y liberadora siendo, en definitiva, una lucha por la instauración de un nuevo orden (Dussel 2001, 160). En segundo término, se debe evaluar la capacidad práctica que la comunidad de víctimas posee —sus propias posibilidades de acción— ya que, en tanto que sujeto histórico emergente, conlleva una inevitable debilidad en la postulación de 'nuevos derechos'. Por último, debe buscar, efectivamente, transformar las causas de la victimación a través de la institucionalización de los 'nuevos derechos' que contienen las demandas de los antiguos 'sin-derecho'.

#### **IV. La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares**

La universalidad de los derechos humanos debe estar siempre sometida a la realidad de los oprimidos y de las grandes mayorías populares que luchan cotidianamente por su 'querer-vivir'. Por tanto, su validez universal debe fundamentarse —no como fundamentación metafísica sino histórica— en la situacionalidad concreta de los pueblos oprimidos en función de su liberación. La posible universalización de los derechos humanos debe ser cuidada de que no recaiga en una parcialización autoritaria, ideológica —diría Ellacuría—, que sea utilizada por los intereses de los grupos o clases dominantes como expansión o generalización de lo suyo particular en contra del servicio al hombre más vulnerado. Ellacuría propone, como método de 'comprobación' histórica de la 'verdad' de los derechos humanos, el método de la 'historización'. Para ello, plantea tres ejes analíticos fundamentales, a saber: a. el plano epistemológico —qué tienen de verdadero o falso sus afirmaciones—; b. el plano ético —qué tienen de justo o injusto sus propuestas y desarrollos—; c. el plano práxico-político —si está, real y efectivamente, ajustado o

desajustado históricamente a lo que ha proclamado en el plano abstracto — (Ellacuría 2010, 2). La 'historización' no consiste meramente en hacer una arqueológica conceptual de la noción de derechos humanos, sino en: a. la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se concreta históricamente del derecho proclamado; b. la constatación de si el derecho proclamado resguarda las seguridades y 'libertades' de unos pocos privilegiados abandonando la protección y promoción de los 'últimos'; c. el examen de las condiciones materiales, reales y efectivas de las proclamaciones ideales; d. la 'desideologización' como proceso de develamiento de los intereses de los grupos dominantes por querer mantener sus privilegios por sobre los demás; e. en la introducción de las variables temporales y de factibilidad para convertir en realidad las proclamaciones ideales (Ellacuría 2010, 2).

El método de la 'historización' se opone de lleno a la normatividad abstracta que prescinde de toda circunstancia histórica efectiva creyendo, de este modo, que por el solo hecho de anunciar o declarar 'formalmente' los derechos humanos —inclusive haciéndolos 'legítimos' desde los sistemas legales y hegemónicos vigentes— ya se han dado todos los pasos necesarios. Esto no es así, ya que, desde las formalidades hegemónicas y las legislaciones dominantes —moralidad vigente— (Dussel), se pueden desarrollar prácticas que, de forma velada y ocultadora, defiendan los 'derechos' adquiridos por los más fuertes o adquiribles, en un futuro próximo, por los 'propietarios' de posiciones privilegiadas. Por esto, declara Ellacuría:

Cuando el derecho se convierte en privilegio, niega la esencia misma de derecho [...] y cuando deja de ser universal, deja por lo mismo de ser humano, deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o grupo de individuos (Ellacuría 2010, 3).

Por lo dicho, es prioritario enfocar el problema de los derechos humanos desde la óptica de la defensa del débil contra el fuerte y de las relaciones dialécticas de dominación —opresor/oprimido— tanto en el plano social, cultural como económico. Pero, para lograrlo, es necesario siempre partir desde la negatividad de lo negado, desde el desajuste entre lo proclamado y la 'realidad', desde la injusticia siempre presente y desde la falsedad de los discursos hegemónicos. Solo partiendo siempre desde allí, se podrán lograr cada vez menores niveles de opresión y exclusión. Si tuviésemos que pensar este proceso podríamos distinguir los siguientes

'momentos', a saber: a. detectar y partir, siempre, de las situaciones de agravio comparativo —desigualdad, opresión, exclusión, dominación, explotación—; b. apropiación crítica de la negatividad por parte de una clase emergente —sujetos de 'nuevo derecho' (Dussel)—; c. objetivación y sistematización de la protesta; d. ampliación y renovación, por transformación o revolución, del 'sistema de derecho'; e. comenzar el círculo nuevamente desde la negatividad que, nueva y continuamente, interpela por más justicia. Este círculo crítico permite comprender como no-definitivos algunos logros sociales y, también, convoca a estar siempre atentos a los nuevos excluidos y oprimidos para no 'cristalizar' las conquistas sociales adquiridas. El quedarse con lo ya obtenido como algo fijo y absoluto puede estar cubriendo, como dice Ellacuría:

Con el manto de universalidad ideal la particularidad real, favorable para unos pocos y desfavorable para las mayorías [...] la historización, referida a un momento preciso y a un grupo social determinado, exige plantear el problema de los DH desde lo que define más negativamente la situación determinada de un grupo social, sobre todo cuando este es una mayoría (Ellacuría 2010, 5).

En esta dirección, la negatividad debe verse en dos sentidos: a. desde la negación que expresa la realidad negada —aquello que no es y debería ser—; b. desde la realidad negadora, ya sea personal, grupal, de clase, estructural o institucional. En esta dialectización temática es importante sostenerse en la denuncia crítica —que nace de la 'escucha' del grito de las víctimas históricas— y en la utopía —como motor incondicional de la fuerza profética de los pueblos en la lucha por su dignidad y liberación—. Por ende, se necesita tanto de una apreciación ideal-utópica, que permita detectar determinadas situaciones de opresión como superables y modificables, como de la constatación efectiva de que se da fácticamente una negación. Allí, evidenciamos, con Ellacuría, que: “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría 2010, 6). De esta manera, la ética de liberación —en la vertiente de Ignacio Ellacuría—, nos invita a desarrollar un profetismo utópico que desde la negación material de la vida humana anuncia un futuro más justo viabilizando, con ello, modos de concreción históricos en orden a su realización.

En síntesis, dice Ellacuría:

La aplicación de la historización a los pueblos oprimidos y a las mayorías

populares muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que quita o da muerte [...] vida biológica [que]<sup>11</sup> es la base, si no el principio, de cualquier otra forma de vida (Ellacuría 2010, 6).

Es decir, si para algo existen los derechos humanos debería ser para cuidar la vida de las víctimas históricas, de aquellos que, por opresión político-social-cultural y económica, no pueden desarrollar, sostener y promocionar su vida. En Nuestra América no habrá, verdaderamente, una asunción plena y efectiva de los derechos humanos mientras siga habiendo hambre y miseria. Por ello, con Ellacuría, afirmamos que:

La mera vida biológica [...] se convierte en el derecho primario [...] se hace sumamente problemático conservar la vida biológica, sea por la extrema pobreza, sea por la represión y la violencia [mientras]<sup>12</sup> no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente —hambre y falta de trabajo— y se dan, en cambio, cuotas altísima de represión para el sostenimiento del orden establecido (Ellacuría 2010, 7).

De esta manera, las 'necesidades humanas básicas' son un criterio necesario pero no suficiente. Si bien plantean con firmeza una instancia objetiva sin la que no puede haber vida humana biológico-social, no es suficiente ya que no siempre interrogan por las causas que generan su negación. Las 'necesidades básicas humanas' son derechos en tanto que son necesidades infligidas positiva o negativamente a quien las padece. En definitiva, y a modo de conclusión de este apartado, dice Ellacuría:

La historización de los DH vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares es la forma adecuada de alcanzar una universalización histórica de los mismos, pues pone al descubierto la ambigüedad de su proclamación, hecha desde una universalización abstracta. Descubre el carácter dialéctico, que le es históricamente esencial, despojándoles así de su apariencia estática y niveladora. Descubre y desenmascara la utilización interesada de la doctrina de los DH, cuando se la emplea para legitimar el *status quo*, mediante su proclamación formal universal y su negación real, que hace de la universalidad de los mismos una burla sangrienta, porque no solo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos [...] Denuncia la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar en que en ellos se da el pleno cumplimiento de los DH, cuando lo que se da es el

---

11 Nota: la aclaración es nuestra.

12 Nota: la aclaración es nuestra.

disfrute de derechos nacionalistas o clasistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto. Plantea el problema en toda su radicalidad, al enmarcarlo en el contexto de la vida y de la muerte, de la liberación y de la dominación. Obliga plantear una solución práxica, que lleve hacer justicia, porque los derechos son resultado de una lucha, que la parte dominante quiere usar a su favor, pero que la parte dominada debe poner a su servicio [...] si el derecho ha de ser 'humano', ha de tenerse en cuenta asimismo a la humanidad entera [...] no puede darse hombre bueno, si no se pone en relación con el bien común de la humanidad [...] en un mundo dividido, no radicalmente por las guerras sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no es estática y unívoca, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los DH (Ellacuría 2010, 9-10).

## **V. Breve consideración final**

A partir de las reflexiones que se han realizado en este artículo, se puede aseverar que, efectivamente, los derechos humanos, como categoría y significativo, ocupan un lugar irremplazable en las luchas de liberación por la vida —materialmente cultural y culturalmente material—. Los derechos humanos se posicionan, hoy día, como configurador semántico fundamental de los mínimos comunes de todo diálogo intercultural y como núcleo crítico-emancipador radical de las prácticas de liberación política, social, económica y cultural.

Por otro lado, se considera que todo acercamiento a los derechos humanos, al menos como tópico intelectual y político, debe estar fuertemente asociado, como se ha insistido recurrentemente en este artículo, a la negatividad de las situacionalidades histórico-contingentes. Se ha querido dar cuenta de la necesidad, permanente y constitutiva, de interpelar a los derechos humanos desde la exigencia ética irrenunciable que expresan las corporalidades sufrientes. Todo acercamiento abstracto, formal y meramente declarativo carece de fuerza profética, de 'verdad' —como diría Ellacuría—, de esa verdad que se revela únicamente en la realidad de los que sufren y padecen la vida negada. Si se pierde de vista esta 'óptica' crítica, los derechos humanos quedarán solo relegados a la mera vacuidad de un contenido general. Considero, por tanto, que este es el gran aporte que realiza la ética latinoamericana a la reflexión sobre los derechos humanos: Humanizar los derechos humanos implica palparlos,

criticarlos y juzgarlos desde la muerte próxima de los Otros. Es decir, ver los derechos humanos vigentes desde los que aún faltan, desde las corporalidades sufrientes que aún han quedado sin ser protegidas.

## VI. Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne (1992), *Les frontières de la démocratie*, París.
- Benjamin, Walter (1980), "Über den Begriff des Geschichte" en *Gesammelte Schriften*, Tomo I y II, *Abhandlungen*, Frankfurt/M.
- Berisso, Daniel (2011), *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana* (*De una ética de la liberación a una praxis intercultural*), Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en prensa.
- Bielefeldt, Heiner (1992), "Die Menschenrechte als -das Erbe der gesamten Menschheit-" en Bielefeldt, Heiner /Brugger, W./Dicke, K. (Eds.), *Würde un Recht des Menschen*, Würzburg.
- Dussel, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires. Vols. I-II, 1973; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.
- Dussel, Enrique (1973), "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)" en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Dussel, Enrique (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique (2009), *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- Ellacuría, Ignacio (2010), "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en Bartolomé Ruiz, C., *Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*, UNISINOS – UNESCO, San Leopoldo: Casa Leiria.
- Fariñas Dulce, María José (2005), "Universalidad e interculturalidad" en Tamayo Acosta, Juan José (Dir.), *10 palabras clave sobre derechos*



- humanos*, pp. 195-231, Editorial Verbo Divino, España.
- Fornet-Betancourt, Raúl (edit.) (1998), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M.
- Fornet-Betancourt, Raúl (edit.) (2000), *Menchenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London.
- Fornet-Betancourt, Raúl., Sandkühler, Hans Jörg, (edit.) (2001a), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001b), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003a), *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (Comp.) (2003b), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2006), *La interculturalidad a prueba*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz, Aachen.
- Gutiérrez, G. (2005), "Globalización y derechos humanos" en Tamayo Acosta, Juan José. (Dir.), *10 palabras clave sobre globalización*, pp. 285-325, Editorial Verbo Divino, España.
- Hinkelammert, Franz (1984), *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José o Hinkelammert, Franz (1994), *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus/Grünwald, Luzern/Mainz (Versión alemana).
- Hinkelammert, Franz (2001), "Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo" en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de la Ideas*, Año 2/Nro.2., pp. 11-28.
- Hoppe, T. (1998), "Priorität der Menschenrechte" en *Herder-Korrespondenz*.
- Panikkar, Raimon (1984), "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", en *Cahier 81*, pp. 28-47.

- Panikkar, Raimon (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca.
- Panikkar, Raimon (2004), “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” (Conferencia inaugural) en Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Interculturality, Gender and Education*, pp. 27-44, Frankfurt/London, IKO-Verlag.
- Peces-Barba, G. (1995), *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, BOE-Universidad Carlos III, Madrid.
- Pérez Luño, A.E. (1995), *Derechos humanos. Estado de derecho y constitución*, Tecnos, Madrid.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho*, Nro. 28, Julio-2002, pp. 59-83, ILSA, Bogotá D.C., Colombia.
- Scannone, J.C. (1987), “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 393-397.
- Tamayo Acosta, Juan José (Dir.) (2002), *10 palabras clave sobre globalización*, Editorial Verbo Divino, España.
- Tamayo Acosta, Juan José (Dir.) (2005), *10 palabras clave sobre derechos humanos*, Editorial Verbo Divino, España.



# **Reseñas y Homenajes**



# Pozo, tierra, mundo. Homenaje a José María Díez-Alegría

**Well, Earth, World. Tribute to José María Díez-Alegría**

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA  
Gredos San Diego Cooperativa  
pukopatuko@gmail.com

**Resumen:** José M<sup>a</sup> Díez-Alegría es deudor del tiempo que le precede, es decir, de la España de las anteriores décadas, que le marcan con una impronta que posteriormente fecunda y se manifiesta entre 1955-1982, recordando y haciendo valer acontecimientos claves como el Concilio Vaticano II o la crítica progresiva al nacionalcatolicismo, reflejadas también en algunas participaciones en las “Conversaciones de Gredos”. Filósofo, teólogo, y jurista, Díez-Alegría es un ejemplo sobresaliente de un sector del catolicismo español que se opone a la función de la Iglesia como aparato ideológico y legitimador del bloque dominante y busca incansable el diálogo entre católicos y marxistas con el fin de alcanzar una convergencia y colaboración mutuas.

**Palabras claves:** Emancipación, Libertad de conciencia y Derechos Humanos, teología de la liberación, derecho y ética

**Abstract:** José M<sup>a</sup> Díez-Alegría is indebted to the time that precedes him, i.e., the Spain of the previous decades, which he marked with a mark which then fertilizes and manifests between 1955-1982, recalling and asserting key events such as the Second Vatican Council or the progressive critique of nacionalcatolicismo, reflected also in some participations in the 'conversations de Gredos'. Philosopher, theologian and jurist, Díez-Alegría is an outstanding example of a sector of Spanish Catholicism opposed to the role of the Church ideologically legitimising the dominant block who tirelessly searched for the dialogue between Catholics and Marxists in order to achieve mutual convergence and collaboration.

**Key words:** Emancipation, freedom of conscience and human rights,

theology of liberation, law and ethics.

**Recibido:** 09/09/2013.

**Aprobado:** 23/09/2013

## I. Algunos datos biográficos

**J**osé María Díez-Alegría nació el 22 de octubre de 1911, comenzando sus estudios en 1920, con 9 años, en el Instituto Jovellanos, centro de enseñanza secundaria público y laico. En 4º y 5º de Bachillerato (1923-1925) tuvo como profesor al gran poeta de la Generación del 27, Gerardo Diego. Impartía entonces el poeta a los alumnos las materias de *Preceptiva Literaria e Historia de la Literatura*.

En 1927, al aprobar el primer curso de Filosofía y Letras, tuvo la posibilidad de ir a Madrid para iniciar sus estudios en la Facultad de Derecho.

En 1929 José María Díez-Alegría, llevó a cabo sus segundos ejercicios espirituales, de cinco días en régimen de internado, dirigidos por Victorino Feliz. Estos le marcaron profundamente, tanto que decidió hacerse jesuita, marchando hacia Aranjuez, donde se encuentra con José María de Llanos. El advenimiento de la II República hace una marcha forzosa a la Compañía de Jesús en 1932. Los novicios jesuitas españoles encontraron hospitalidad en un viejo castillo situado a medio camino entre Bruselas y Luxemburgo, llamado *Chevetogne*. Aquí José María Díez-Alegría confirmó sus primeros votos perpetuos en la Compañía, el 16 de agosto de 1932. En este viaje le acompaña nuevamente José María de Llanos, formando en torno al parque Château de Bazin un grupo denominado *Nosotros*, (un plural escueto que decía demasiado).

En 1937 obtuvo la Licenciatura en Filosofía y Letras con un primer análisis sobre la propiedad privada, no convenciéndole los argumentos que afirman que la propiedad privada, incluso la de los medios de producción, es de derecho natural, esto es, de acatamiento obligado para los católicos. Por eso, como trabajo escrito para obtener la Licenciatura, escogió el tema de la “Doctrina del Derecho de Gentes en Santo Tomás de Aquino”. El Derecho de Gentes no equivale a lo que se llama Derecho Natural, sino a un Derecho Positivo. Por tanto Santo Tomás no afirma, según Díez-Alegría, que la propiedad privada fuese de Derecho Natural, sino de Derecho Positivo.

Entre 1944 y 1945 fue recibido en Salamanca para dedicarse a la formación espiritual, que dedicó José María a la llamada Tercera Probación, siendo su instructor el padre Carvajal, lo que compaginó con su preparación para ejercer como profesor de Filosofía en la Facultad jesuítica de Chamartín, en Madrid, dedicándose para esta preparación al



estudio del Doctorado. El primer año de Doctorado vivió recluido en Salamanca (hasta el mes de mayo), meses después, en torno al mes de agosto, trabajando en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Oña, con Adrián Zulueta. Más tarde finalizó en la Facultad Civil de Granada la Licenciatura en Derecho.

Díez-Alegría viaja a Portugal para trabajar en la Biblioteca Nacional de Lisboa, su núcleo y centro de interés era el tema del *Deber*. Le preocupaba el planteamiento que afirmaba que el deber procedía exclusivamente de un precepto divino. Esto no le convencía y por tanto, le predispuso a buscar y bucear en las raíces de esta cuestión y le llevó a realizar su investigación de tesis doctoral en Filosofía sobre: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*. La tesis fue defendida en junio de 1947 en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, dirigida por el Padre Pedro Abellán, profesor de Teología Moral.

En 1951 José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría decidió hacer el curso para el doctorado en la Universidad Central de Madrid, escogiendo para su tesis las relaciones entre los campos de la Ética y el Derecho, cuyo título final fue: *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*.

1955, fecha clave de conciencia de cambio en Díez-Alegría. ¿Por qué?

En primer lugar, marcha en viaje de estudios a Alemania y Austria, donde se encuentra fuera de la encapsulada sociedad española, manteniendo encuentros con teólogos, filósofos, juristas. Este viaje le posiciona más certeramente en la crítica a la dictadura franquista, pero también le hace tener una visión crítica muy aguda sobre el capitalismo.

Pero también *el padre Llanos* se encarna en el pozo del Tío Raimundo. Esta noticia impacta fuertemente a Díez-Alegría, ya que José María de Llanos tenía cincuenta años y una úlcera de estómago, operada y reproducida dos veces. En estos momentos recuerda Díez-Alegría la apertura que dispensó Llanos al socialismo y siente rubor y confusión. De 1956 a 1961, Díez-Alegría colaboró con Llanos durante los fines de semana en el madrileño Pozo del Tío Raimundo, y desde 1961 a 1973, durante la estancia de Díez-Alegría en Roma, como profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. A José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría, profesor con inquietudes sociales, su estancia en este barrio le permitió profundizar en

el corazón de cada persona y su historia, con lo que en línea directa le permite profundizar y ahondar en su pensamiento ético-social y teológico cristiano. Con este latigazo de realismo, José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría, se hacía cada vez más crítico con el capitalismo y con la significación histórica de la Iglesia católica. Comenzaba, por tanto, su etapa de explicación del marxismo.

José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría no es un filósofo de gabinete, sino que pasó por la experiencia de tocar el barro del Pozo y abrió a sus alumnos constantemente a un pensamiento social comprometido, frente a las arenas movedizas del nacionalcatolicismo que se resistía al resquebrajamiento de sus pilares monolíticos: Dios, propiedad privada, unión, patria y sindicatos verticales. En esta España, sin partidos políticos, sin derechos de asociación, expresión y opinión, José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría se fue abriendo al socialismo.<sup>1</sup>

El 8 de octubre de 1970 fue invitado José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría a la celebración de una Semana Social organizada por la diócesis de Oviedo, a impartir una serie de conferencias sobre Doctrina Social de la Iglesia. En estas conferencias matizó su postura sobre el marxismo, planteando que ni la filosofía ni la antropología de Marx eran las suyas, pero que esto no le daba licencia a descalificarlas de forma simplista y apresurada. También matizó el concepto de lucha de clase, planteando que el ideal cristiano es el de una sociedad sin clases, lo cual no significa una sociedad uniforme, sino una sociedad en la que, en lugar de clases, hay solo grupos sociales funcionales, cuyas diferencias no fuesen discriminatorias, sino que se mantuviesen sustancialmente en una línea horizontal y no se apoyasen en el privilegio. Aceptar este ideal orientador suponía una revolución de estructuras en nuestras sociedades capitalistas burguesas. El amor cristiano, para José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría, está lejos de ser un blando conformismo, que convertiría a la religión en opio del pueblo, sino que plantea una dialéctica de amor y justicia.

15 de julio de 1972, cuando José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría escribía a Andrés Tornos S. J. con quien mantenía buena amistad, expresándole que se encontraba enfrascado en la redacción de un nuevo libro (*¡Yo creo en la esperanza!*), con el que “puede que no pase nada, o que me tenga que ir de la Compañía”. José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría sentía un ‘imperativo de conciencia’ de contar lo que había sido su proceso, en el que una idea

---

1 Se puede leer al respecto mi artículo en la Revista “Bajo Palabra”, número 7, 2012, págs. 523-530.

nuclear es que la Iglesia visible tiene un volumen muy alto de traición a Jesús de Nazaret.

Pero hagamos memoria histórica de los acontecimientos. En octubre de 1971 comenzó Díez-Alegría a presentar síntomas de parálisis en su pierna derecha, siendo diagnosticado en el romano Hospital de San Camilo de “mielopatía por espondilosis cervical”, es decir, artrosis de cuatro vértebras cervicales que producían una fuerte presión sobre la médula, lesionándola. Su hermano Luis acudió a Roma y decidió, de acuerdo con toda la familia, su hospitalización en la madrileña clínica de Puerta de Hierro. En diciembre de 1971 José María Díez-Alegría se sometió a dos operaciones y, restablecido, volvió a Roma en 1972, considerando que la enfermedad que le aqueja era grave. En este contexto escribió su libro *¡Yo creo en la esperanza!*. José María Díez-Alegría era un profesor de sesenta y un años que enseñaba sociología en la Pontificia Universidad Gregoriana. Este libro le supone que “El caso José María Díez-Alegría se abrió el 22 de febrero de 1973”. El Prepósito General, Pedro Arrupe, propuso a José María Díez-Alegría que solicitase una *exclaustración*, de la Compañía por un periodo de dos años.

Díez-Alegría ponía entre interrogantes aspectos cruciales, entre otros el Primado y la infalibilidad del Papa, atacando directamente a Pío XII. También sostuvo su total desacuerdo con el celibato eclesiástico obligatorio y lo absurdo de plantear la superioridad del estado celibatario respecto al estado matrimonial, ya que el celibato obligatorio se convertía en una 'fábrica de locos'. José María Díez-Alegría quiso permanecer fiel a su vocación de teólogo y de jesuita, tal como el mismo Teilhard de Chardin. Él se veía igual, pero en este caso como científico de la ética social y preparador del encuentro entre marxismo y religión.

Hay que destacar que al abandonar la Compañía de Jesús, a Díez-Alegría le dio cabida legal el obispo de Segovia Antonio Palenzuela.

Realmente había una imposibilidad clara de entendimiento entre José María Díez-Alegría y sus superiores. La conciencia es fuente que dicta y no acepta limitaciones impuestas. Por tanto, admite José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría la legitimidad de la *objeción de conciencia* según la cual el deber radical de seguir la conciencia propia le hace inmune, en este caso concreto sobre la publicación de su libro, por estar basado el mandato en obligaciones reglamentarias jurídicas-positivas. Nadie debe ser coaccionado a obrar contra su conciencia en materia religiosa ni impedido de obrar según su conciencia en privado y en público.

En medio de este panorama hay una figura clave que trata de mediar buscando un imposible. José Gómez Caffarena jesuita y amigo íntimo de José María Díez-Alegría, y mediador en el conflicto que abrió este entre la Compañía de Jesús a nivel jurídico y el Preósito General, Padre Pedro Arrupe, acudió a Roma llamado por Arrupe, los días 16 a 18 de febrero de 1973, expresando a este que Díez-Alegría sentía una urgencia profética y psicológica de expresar sin ningún tipo de traba su propia fe cuando estaba cerca de la muerte, aunque Caffarena trataba de entender a José María Díez-Alegría desde esta vertiente humana, también dejó claro a Arrupe que debió presentar el libro a la censura eclesiástica de la Compañía, y una vez negada su publicación iniciar la vía de *objeción de conciencia*. Pero Díez-Alegría veía su libro *Yo creo en la esperanza* como una necesidad apremiante de su biografía interior, es decir, de su pensamiento más profundo, lejos del lenguaje tallado de las clases, con expresiones llanas y poco matizadas o pulimentadas.

En medio de estas tensiones suscitadas por el libro *¡Yo creo en la esperanza!*, Díez-Alegría volvió a Madrid encontrándose con la España tardofranquista. Era considerado en estos momentos como jesuita díscolo y filomarxista. José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría es un ejemplo de libertad de espíritu y de valentía en defensa de la justicia y de la verdad. Tuvo que salir de la Compañía de Jesús dadas las circunstancias, después de casi 45 años de estar en ella. Es fiel a su conciencia y al evangelio. Esta fidelidad vale más que todas las pertenencias y es una fuente de paz y de gozo interior, que la pequeña vicisitud de la salida de la Congregación no puede ni si quiera empañar. El 'caso Díez-Alegría', podemos afirmar, fue un referente y un detonante en medio de la Iglesia española.

El 9 de abril de 1977 fue legalizado el Partido Comunista comenzando enseguida a celebrar sus primeros mítines. En Vallecas uno de los primeros fue el de 27 de mayo de 1977, contando con dos protagonistas de excepción, tan dentro de la lógica de la historia española que venimos describiendo como fuera de programa: nos referimos a los sacerdotes José M<sup>a</sup>. De Llanos, S. J. y José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría.

En mayo de 1979, José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría participó en Milán en el "II Seminario Europeo de Cristianos por el Socialismo" para tratar sobre los cristianos y las iglesias ante la construcción de Europa. Este encuentro contó con ponencias del jesuita chileno Gonzalo Arroyo, del teólogo italiano Giulio Girardi, que intentó ponerse en lugar de los pobres a la hora de construir Europa. Díez-Alegría intervino en una mesa redonda

sobre la ambigüedad de una Europa cristiana junto a Fernando Belo y Alfonso Carlos Comín. El documento final de este encuentro aboga por construir una Europa en la que se reconozcan los derechos de los trabajadores, especialmente de los emigrantes, y se creen condiciones para hacer efectivos esos derechos; donde sea posible dar una casa a los que no la tienen; y donde, finalmente, se trabaje para poner fin a la explotación y saqueo del tercer mundo, apelando a la solidaridad y a la lucha común de las clases oprimidas en todos los continentes.

En la década de los 80, apoyó a los dominicos del barrio de San Blas en Madrid en su conflicto con la jerarquía; publicó una carta de solidaridad a favor de los dirigentes de la JOC que habían sido cesados ("Cartas al director", *El País*, 7 de octubre de 1980); estuvo inmerso en reivindicaciones latinoamericanas, desde las que apoyó a los sacerdotes nicaragüenses y al *Comité en España del Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de Nuestra América*, en la que también intervinieron personalidades como los poetas uruguayo Mario Benedetti, el argentino Julio Huasi y el español Rafael Alberti; el fiscal Jesús Vicente Chamorro y Pedro Martínez Montávez, quienes trataron de dar respuesta a la intervención política y militar norteamericana en América latina y a la penetración cultural anglosajona en la América de habla hispana.

1983. Son momentos difíciles para José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría, cuya vida daba un giro importante, en lo personal y lo vivencial. A la edad de 72 años, pasaba mucho tiempo solo en el piso del Pozo del Tío Raimundo, frecuentemente visitado por drogodependientes. Solicitó al provincial Luis Tomás Sánchez del Río pasar a vivir en las dependencias de la Compañía situadas, en la calle Cadarso de Madrid, (y posteriormente, en el inicio del siglo XXI, con el empeoramiento físico pasará a vivir en la residencia de Alcalá de Henares, concretamente en la habitación número 6). Finalizando los años 80, algunos acontecimientos marcaron profundamente la vida de José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría: en 1986 su hermano Manuel Díez-Alegría, Teniente General del Ejército, con 80 años y en la reserva, falleció. Gran pérdida que fue llorada tanto por José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría como por Gutiérrez Mellado, y por el propio Pedro Laín Entralgo, que en estos momentos presidía la Real Academia de la Lengua, a la que pertenecía Manuel Díez-Alegría desde enero de 1980.

En los inicios de los años 90 tuvo lugar de nuevo un acontecimiento que repercutió íntimamente en la vida de Díez-Alegría: el fallecimiento de José M<sup>a</sup>. de Llanos, el 10 de febrero de 1992, a las 10 de la mañana. El

padre Llanos falleció de una neumonía, atendido por su médico personal Cipriano Cordero. A ese barrio perdido del fin de Madrid había entregado más de 36 años de esfuerzo y dignidad:

“Cuando escribo pueblo, quiero decir Pozo, y apenas más”. Nueve años después de este golpe tan duro volvió a encontrarse José M<sup>a</sup>. Díez-Alegría con la muerte de una persona muy entrañable para él. Su hermano Luis Díez-Alegría, en el año 2001, concretamente el 8 de septiembre, fue enterrado en Algeciras.

Llega una fecha entrañable para él. Nos referimos al 27 de junio de 2002 (con motivo de su 90 cumpleaños), la “Asociación de teólogos/as Juan XXIII” prepara un homenaje, recordando que fue su presidente entre 1988-1996, en el Ateneo de Madrid, presidiendo el homenaje José Luis Abellán. Donde traerán a la memoria elementos del profesor Díez-Alegría de incalculable valor. Nos hacemos eco de algunos de ellos.

En primer lugar, sus estudios sobre los teólogos juristas del Siglo de Oro, especialmente Luis de Molina, que tanto hicieron por poner siempre la razón como base de la moral, que como Gabriel Vázquez consideraron algo autónomo; y la convivencia y paz social como finalidad de la ley civil y penal. En segundo lugar, recuerdan a Díez-Alegría como profeta para tiempos de invierno en la Iglesia católica. En tercer lugar, su sensibilidad por las víctimas de un sistema económico inhumano. Su crítica de la globalización a costa de los pobres. Esto le ha llevado a gritar y proclamar con convicción la posibilidad de un socialismo de rostro humano.

En su 94 cumpleaños, Díez-Alegría se define como un viejísimo seguidor de Jesús, que sigue trabajando por los derechos fundamentales de libertad y democracia. A sus 96 años sigue defendiendo que hay certezas libres y que la certeza no es nunca una visión turbativa. Siempre la certeza humana es una cosa que está sujeta a revisión, a pensarlo otra vez. Hay certezas prácticas, pero es completamente equívoco pensar que con la inteligencia se domine totalmente el mundo. No podemos pontificar. Desde esta visión de conjunto serena, al acercarse a su centenario de vida, ha recibido varios galardones, que le han hecho muy feliz y le han devuelto a sus raíces más profundas y familiares, tales como el título de *Asturiano del mes* de septiembre de 2005, otorgado por el ovetense *Diario Nueva España*, en un sentido reconocimiento a su labor de filósofo, jurista y teólogo español; o el nombramiento como Hijo Predilecto de Gijón; por parte del Ayuntamiento de Gijón, en el pleno extraordinario de Honores y distinciones celebrado el 29 de diciembre de

2005; ese mismo año fue concedido, por el *Centro Asturiano* con sede en Madrid, el *Urogallo Especial con mención Honorífica*; Su última aparición pública tuvo lugar el 7 de diciembre de 2007, a sus 96 años, para recibir la medalla al Mérito en el Trabajo, en su categoría de oro, de manos del Ministro Jesús Caldera Sánchez-Capitán.

## **II. Claves fundamentales de su pensamiento**

### *II.a. Iglesia y utopía desde la justicia, solidaridad y comunión con los más débiles frente a propiedad privada y capitalismo salvaje*

Díez-Alegría pensaba que la 'hora' es demasiado grave para tratar de sustraerse a los deberes que impone a todo hombre de corazón la situación actual del mundo. La Iglesia debe mantener la firmeza en defender los derechos fundamentales de la persona, con el sentido de la multiplicidad de las situaciones geo-políticas y crono-históricas.

Para Díez-Alegría todo este entramado de la propiedad privada, le lleva a plantear una radical reforma ya que hoy se encuentra hipertróficamente favorecido el acceso de muy pocas personas o empresas a la propiedad. Por eso Díez-Alegría mantiene que no se puede permitir sofismas peligrosos como es pensar que en la economía no se deban aportar juicios morales, porque no es competente para ello, y que la moral no pueda descender a juicios sobre las realidades económicas, porque, dada la complejidad del análisis económico, está fuera de su competencia, por tanto, no puede nunca denunciar injusticia concreta alguna en el campo de la actividad económica, tal como esta es practicada, de hecho, por los operadores económicos y aceptada, como hecho por los economistas. Esto ha sido una vieja tendencia de la economía clásica que consideraba la vida económica como un hecho de la naturaleza, absolutamente autónomo respecto a toda pretensión normativa de la moral. En el fondo de todas estas ideas se está criticando el liberalismo económico manchesteriano, el cual es condenado en razón de tres abusos: primero, que consideraba el beneficio como motivo esencial del progreso económico. Segundo, que consideraba la competencia como ley suprema de la economía. Tercero, que consideraba la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones. Para Díez-Alegría, el beneficio puede estar bajo un control social y utilizado para inversiones económicas al servicio del hombre, en una perspectiva de auténtico bien común, por tanto, es condenado

moralmente un beneficio privado individualista tomado como finalidad absoluta. La economía debe estar al servicio del hombre.

La afirmación fundamental de los Santos Padres (en sentido estricto, se entiende por Santos Padres, aquellos escritores eclesiásticos de los primeros siglos hasta el año 636 en occidente y 749 en oriente, es decir, hasta la muerte de San Isidoro de Sevilla y de San Juan Damasceno) no es en modo alguno que la propiedad privada sea una exigencia de la naturaleza o de la ley de Dios. La afirmación fundamental es que los bienes de la tierra son comunes a todos los hombres. Es una tradición unánime desde el principio mismo de la era patristica, por tanto el cristianismo a nivel puro, es decir, liberado de adherencias ideológicas, tendrá la actitud de querer trazar una trayectoria convergente, respecto a determinadas revoluciones sociales que signifiquen la ruptura con las injusticias y en contra de todo lo que sea mantener posiciones conservadoras socialmente que mantengan y sostengan estructuras de grave pecado de injusticia.

Con todo lo expuesto, Díez-Alegría sigue creyendo en la posibilidad de que pueda nacer y ver la luz una sociedad que no sea ni capitalista ni políticamente totalitaria. Cree posible una sociedad socialista en la que esté resuelto suficientemente, a nivel de estructuras, el problema del equilibrio entre libertad personal, integración social en clave de solidaridad y participación socio-política. Ni el capitalismo ni el totalitarismo son un destino inexorable de la humanidad.

El cristiano que vive con intensidad y pasión desde estas coordenadas, su conciencia sincera, encarnada con honestidad en medio de la vida será voz esperanzadora y profética. Esta trayectoria la han mantenido en el cristianismo real figuras que han sido Buena Noticia para los hombres, entre otras destacamos la siguiente, de forma breve y sintética: Oscar Arnulfo Romero, ejemplo y testigo del Dios de los pobres en El Salvador.

En el mundo de este siglo XXI debe ir cuajando un fuerte ecumenismo de caridad y diálogo, de plegaria y acción, dentro de cada iglesia cristiana y entre todas ellas, abiertas a las demás religiones y cosmovisiones éticas, dando lugar a un pluralismo fecundo vivido en la fraternidad y en la orientación de cuidar de forma clara la dignidad de cada ser humano.



## *II.b. Los Derechos Humanos*

Es una tragedia para el cristianismo que, modernamente, la idea de unos Derechos del hombre, derechos inviolables de libertad personal y en particular de libertad de conciencia y de libertad religiosa frente a la sociedad y a los poderes civiles, se haya abierto paso en el ambiente de la secularización, enfrentándose a incomprensiones y resistencias por parte del pensamiento católico tradicional de la época. Esto no facilita la tarea de la fundamentación y comprensión de los derechos del hombre ya depurada de errores individualistas, relativistas o antirreligiosos. En sus orígenes, la idea de unos derechos del hombre, que son intangibles para el Estado e implican la superación de una concepción totalitaria del mismo, es una idea cristiana, que nos remite a la propia línea neotestamentaria:

¿Puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de a Él? / ¿Os parece justo delante de Dios que os obedezcamos a vosotros antes que a Él?

La mediación de la encarnación-redención de Cristo trasciende el drama de la conciencia de cada hombre, aún la del hombre que no ha conocido la palabra bíblica. La voz de la conciencia humana nunca es un *lumen naturale irredento*, es siempre una llamada de Dios, una sollicitación de la gracia, un acontecimiento pertinente a la historia de la salvación, por eso, hay una convergencia entre la voz íntima de la conciencia que resuena en el interior del hombre, aún sin haber conocido la revelación bíblica, y la luz moral que resplandece en la revelación. La luz moral que cada hombre puede alcanzar en lo íntimo de su conciencia no está orientada en un sentido opuesto o radicalmente divergente. No representa otra moral. Con todo este planteamiento trata de alejarse de la ciega arbitrariedad y esforzarse por adecuarse a las normas de la moralidad objetiva, que pasa irremediabilmente por el principio del amor. Este amor al prójimo, al próximo, impulsa inexorablemente a oponerse a la injusticia, a luchar contra la opresión de los inocentes y los débiles.

En todo su periplo intelectual ha planteado que es necesario un compromiso con la dignidad de la persona, que ha visto en íntima relación con la corredención y condignidad que la teología plantea, para desarrollar y llevar a su pleroma máximo los derechos fundamentales de los hombres y mujeres. Para Díez-Alegría la utopía y la esperanza pasa inexorablemente por la liberación de los pueblos oprimidos, que tan

fielmente verificaron los profetas veterotestamentarios:

Él juzgará pueblos numerosos, y será árbitro de naciones poderosas y lejanas. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni volverán a prepararse para la guerra.

### *2.3 Diálogo cristiano-marxista*

Después de todo este proceso, Díez-Alegría, estudia y profundiza, con delicada atención a Marx y el marxismo-leninismo. Es una necesidad profesional, para poder estudiar y trabajar la dialéctica del amo y del esclavo de la fenomenología del espíritu de Hegel y la inversión hecha por Marx de esta dialéctica para pasar a una justificación dialéctica de la liberación. El capitalismo es el resultado de una voluntad de explotación, de una estrategia de explotación, de una violencia opresora, de una estructura de mecanismos de explotación. Todo esto le hace a Díez-Alegría replantearse el problema de la religión verdadera y falsa. Díez-Alegría distingue dos tipos posibles de religión, una será la ontológico-culturalista y la otra la ético-profética.

La religión de los cristianos católicos es hoy prevalentemente una religión ontológico-culturalista. También la acción del aparato eclesiástico está orientada, en último término, a la conservación de este tipo de religión, contra los gérmenes que manifiestan en la Iglesia una posibilidad de religión ético-profética. Desde esta religiosidad ético-profética, el ideal cristiano debe trabajar por construir unas sociedades sin clase. El gran principio cristiano no es ni la lucha de clases ni la colaboración interclasista. El principio cristiano es el amor al prójimo. Es contrario al cristianismo la resistencia, por parte de las clases privilegiadas al establecimiento de una sociedad sin discriminaciones. El cristiano trabajará por transformar las sociedades en sociedades sin clases. La inspiración cristiana del creyente que afronta sus responsabilidades humanas, históricas y políticas, consiste en amar al prójimo como a sí mismo. Liberarse de la codicia, del egoísmo, para acceder y ofrecer la solidaridad, el respeto a la dignidad de cada persona, en definitiva, vivir en plenitud la justicia. Esto solo se puede realizar desde el respeto a la libertad de conciencia.

Díez-Alegría con todos estos argumentos quiere desmitologizar la pretendida incompatibilidad entre cristianismo y marxismo.

Ambos quieren construir una sociedad sin clases, sin capitalismo,

donde se pueda trabajar por un orden jurídico-ético que sirva para reconstruir un mundo digno. Los ciudadanos católicos tienen absolutamente la misma libertad que los no católicos para hacer estas opciones políticas y no están sujetos de ninguna manera a la autoridad eclesiástica. Esta interpretación es realmente para Díez-Alegría un progreso muy grande en cuanto a aportación doctrinal rigurosa en el ámbito académico, en cuanto a las relaciones del cristianismo con el marxismo que, sirve para clarificar cómo se van viviendo las opciones de izquierda. Para estos planteamientos tan relevantes presentamos el siguiente texto:

Conviene preguntarse hasta qué punto el materialismo marxista lleva consigo la afirmación contundente de su incompatibilidad con una forma religiosa como es la fe cristiana; o, dicho en otras palabras, hasta qué punto la fe es en su esencia un elemento alienador y que se da tortas con el proyecto socialista... el marxismo no acepta que el hombre sea el producto impersonal de un proceso de fabricación en el que lo determinante es el dinero y el atontamiento ideológico, servido por los que tienen el poder. Esto es lo que pasa con el capitalismo, el hombre es una máquina, una pieza natural irrelevante... el marxismo no se cree eso de que los discursos son verdaderos porque están bien hechos, porque tienen buena lógica. La verdad de los discursos, de las doctrinas o de las teorías, reside en su praxis, es decir en su capacidad de engendrar emancipación y liberación. Ambas cosas pueden ser asumidas por el cristiano... lo que en definitiva pretende el materialismo histórico es analizar los factores socioeconómicos en todas sus implicaciones, desenmascarando todos los recovecos de las ideologías que actúan como instrumentos de alienación. Esto es perfectamente compatible con la fe cristiana

El cristianismo que ha enraizado su historia en el 'obrero de Nazaret' rechazará el conservadurismo social, la sacralización de un orden social clasista establecido, de todo lo que pueda significar explotación de los pobres. Esta es la misma posición de la que parte la teología de la liberación y esto crea verdaderos conflictos, porque el catolicismo, como realidad histórica, es prevalentemente conservador. Este conservadurismo católico obstruye las vías de acceso a una liberación de las masas oprimidas. Es un grave obstáculo a las posibilidades históricas de una tal liberación, sobre todo si pensamos especialmente en América Latina. Desde esta línea, el marxismo se relaciona con esta fuente de liberación,

en la lucha abierta contra el capitalismo, desde una actitud crítica, de búsqueda en la praxis racional. La dignidad de cada persona nunca podrá ser un valor de cambio. Para Díez-Alegría es perfectamente posible y nada incoherente ser cristiano y comunista. Un ejemplo de extraordinario valor que traemos a la memoria del propio pensamiento español, es el de Alfonso Carlos Comín, tristemente fallecido el 23 de julio de 1980.

La crítica de Marx, es impercedera, con respecto a su perforación del capitalismo. Marx buscaba devolver al hombre su dignidad. Marx plantea una sociedad plenamente humana, fundida en radical solidaridad. Marx busca incesantemente una humanidad donde el amor y la confianza florezcan desde la libertad. Marx se subleva contra una sociedad-mercado, en que se compra y vende la virtud, el amor, la conciencia, el honor, la ciencia y la opinión. Marx se preocupa de la liberación de los obreros porque el capitalismo no tiene capacidad para salvar al hombre y a la sociedad, es más, el capitalismo deshumaniza al hombre, desde las luces de neón de la propiedad privada, una propiedad privada que parte del hecho de que la codicia se apodera del hombre y le seca en su interior, para dejarlo reducido al tener y esclavo de este. En el capitalismo el hombre queda subordinado al dinero, es decir, al capital. El cristiano en toda esta realidad ha de poner su grano de arena, en la configuración de una ética civil consensuada, dónde se respeten todos los derechos humanos y haya una convivencia fraterna, donde se respeta un pluralismo.

Con todo lo expuesto, confirmamos sin vacilaciones que tanto la teología liberadora como el socialismo, entendido como la utopía de una sociedad fundada en la solidaridad, no en la pura competitividad y el equilibrio de egoísmo, sin demasiadas convulsiones violentas, sino como sociedad que vive en armonía, en libertad e igualdad suficiente, se esforzarán en posibilitar creer en un proyecto esperanzador. Esta misma esperanza pertenece a la esencia misma, tanto del cristianismo como del socialismo. La utopía, es decir, el ideal iluminador tras el cual hay que tratar de ir, que apunta tanto el socialismo como los textos cristianos, convergen en una idea fundamental y definitiva: despertar las conciencias para llegar a una plena solidaridad y comunión con todos los hombres.

#### *2.4 Humor trascendente*

Díez-Alegría se declara ante todo un ser humano, un animal pensante, con una forma de vida biológica que se extiende

inexorablemente del nacimiento a la muerte, y que pasa sucesivamente, por las etapas de infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez, senectud y, al final decrepitud. Desde la vejez es justo contemplar nuestra propia vida, pero contemplarla también incardinada en la historia y en el flujo de la humanidad, de la que somos una gota minúscula en el gran río misterioso que avanza sin tregua. Misterio de la existencia y drama de la especie en que estamos entroncados. La senectud, para ser vivida con paz, requiere paciencia y recordar que cierto margen de padecimiento pertenece a la condición humana en este mundo.

El cosmos en que estamos y del que formamos parte es un conjunto bellissimo y horrendo, sublime y miserable, violento y apacible. Es una unidad universal radicalmente dinámica, que evoluciona sin cesar. En un momento de esa evolución surge la vida, que es también evolutiva. En un momento de la marcha ascendente de lo animal, surge el ser humano, que es inteligente sentiente, y que, en función de esa facultad, se enfrenta con la realidad, en cuanto realidad. El ser humano es sujeto inexorablemente metafísico, porque tiene preguntas últimas y no tiene respuestas ciertas y definitivas. Aquí tocamos la entraña problemática de lo humano y de lo cósmico aprehendido desde lo humano.

Toda esta realidad esta traspasada por el humor trascendente, que es bastante indefinible ya que no se identifica sin más con la comicidad, se contrapone a la sátira, tiene algo de inmensa comprensión, tolerancia, piedad y esperanza. El humor trascendente es una actitud profunda que caracteriza la personalidad de un ser humano y se mantiene frente al sujeto mismo, frente a su entorno vital, de personas y cosas y frente al horizonte total de su existencia, con sus logros y sus fallos, sus luces y sus sombras, sus problemas no resueltos y sus preguntas radicales. Como aportación a lo planteado, dejémosnos guiar por el siguiente texto:

José María Díez-Alegría se siente mucho más en sintonía con una admirable declaración del sacerdote jesuita francés Auguste Valensin (1879-1953), discípulo y amigo de Maurice Blondel (1861-1949), correspondiente, confidente y consejero de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), escrita en estos términos:

Si, por un imposible, en mi lecho de muerte, se me hiciese manifiesto, con una evidencia perfecta, que me he equivocado, que no hay otra vida, que incluso no hay Dios, no lamentaría haberlo creído; pensaría que ha sido un honor para mí haber vivido creyendo, que si el universo es absurdo y sin sentido, tanto peor para él, y que el fallo no está en mí por haber pensado que Dios es, sino en Dios

por no ser.

Aquí tenemos una actitud de humor trascendente, por aquí podemos captar que el fondo de esperanza abierta, de humanidad, de compasión, de solidaridad, de aguante, de paciencia, de serenidad, de capacidad de donación desinteresada, de tolerancia, de sonrisa entre lágrimas, de un dolor que, como dice Antonio Machado, es nostalgia de la vida buena, todo esto, que está en la trama del humor trascendente, puede ser vivido por el no creyente. Y me parece que lo vivirá también como algo gratuito que surge de lo más profundo de su ser.

### III. Bibliografía

- Díez-Alegría, José María (1947), *Santa María Goretti mártir de la pureza*, Madrid, Apostolado de la prensa.
- Díez-Alegría, José María (1948), *Notae ad praelectiones philosophiae moralis*, Facultas Philosophica Societatis Iesu, Fasciculus I: Ethica Generalis, Matriti, Auditorum Commodum.
- Díez-Alegría, José María (1951), *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía.
- Díez-Alegría, José María (1951), *La obligatoriedad de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591.*(Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Madrid, Rivadeneyra.
- Díez-Alegría, José María, (1953), *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Madrid, Sapientia.
- Díez-Alegría, José María (1963), *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela.
- Díez-Alegría, José María (1965), *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Barcelona, Instituto Católico de Estudios Sociales.
- La libertad religiosa. Análisis de la Declaración Dignitatis Humanae*, Razón y fe, Madrid 1966.
- Díez-Alegría, José María (1972), *¡Yo creo en la esperanza!*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Díez-Alegría, José María (1973), *La teología di fronte alla societ storica*, Asís, Citadella Editrice.

Díez-Alegría, José María (1978), *Proceso a la violencia*, Madrid, Mañana.

#### IV. Artículos

Díez-Alegría, José María (1945), “¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez”: *Archivo teológico granadino* 8.

Díez-Alegría, José María (1950), “Luis de Molina, S. J., Quid Sit Peccatum. Comentario a 1-2 q. 71 a 6”: *Pensamiento* 6.

Díez-Alegría, José María (1951), “El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592”: *Pensamiento* 7.

Díez-Alegría, José María (1951), “El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra ‘De Iustitia’ de Luis de Molina (1593-1600)”: *Pensamiento* 7.

Díez-Alegría, José María (1951), “Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica”: *Pensamiento* 7.

Díez-Alegría, José María (1951), “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los ejercicios de San Ignacio”: *Manresa* 23 (1951).

Díez-Alegría, José María (1951), “Actitud de la Iglesia ante la filosofía en la ‘Humani Generis’”: *Revista de Filosofía* 38.

Díez-Alegría, José María (1951), “En torno al problema de la cogestión obrera”: *Razón y Fe* 644-645.

Díez-Alegría, José María (1952), “Presupuestos ético-sociológicos del Derecho Internacional Público”: *Actas del I Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional* 2.

Díez-Alegría, José María (1952), “La historicidad del hombre y el problema de las ciencias normativas”: *Revista de Filosofía* 42.

Díez-Alegría, José María (1952), “Deber moral y validez jurídica”: *Pensamiento* 8.

Díez-Alegría, José María (1953), “El problema ontológico de las sociedades trastemporales”: *Actes du XI Congrès International de Philosophie*.

Díez-Alegría, José María (1953), “Libertad y valores”: *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*. Enquête sur la liberté.

Díez-Alegría, José María (1954), “Deber moral y responsabilidad”: *Revista de Filosofía* 48.

- Díez-Alegría, José María (1954), “La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona”: *Anuario de Filosofía del derecho* 2.
- Díez-Alegría, José María (1954), “¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?": *Pensamiento* 10.
- Díez-Alegría, José María (1955), “La estructuración jurídica de la opinión pública”: *Razón y Fe* 686.
- Díez-Alegría, José María (1955), “El Primer Congreso de Filosofía en Portugal”: *Pensamiento* 12.
- Díez-Alegría, José María (1955), “Un texto escolástico acerca del indeterminismo físico” *Theoria* 3.
- Díez-Alegría, José María (1955), “El conimbricense Ignacio Martins S.I. y el concepto de ley de las lecturas de 1570 en la Universidad de Évora”: *Revista portuguesa de Filosofia. Actas do I Congresso Nacional de filosofia*.
- Díez-Alegría, José María (1957), “El salario ante la Filosofía del Derecho”: *Revista de Fomento social* 45.
- Díez-Alegría, José María (1958), “La forma en la vida moral y jurídica”: *Pensamiento* 14.
- Díez-Alegría, José María (1958), “Erich fechners rechtsphilosophie”: *Archiv für rechts-und socialphilosophie* 44 (1958).
- Díez-Alegría, José María (1958), “La universidad y el cambio de estructuras sociales”: *Mensaje* 7.
- Díez-Alegría, José María (1958), “El problema de la libertad y valor desde el punto de vista de una fenomenología del deber moral”: *Atti XII Congresso Internazionale di Filosofia*.
- Díez-Alegría, José María (1959), “La filosofía de la esperanza de Pedro Laín”: *Revista de Estudios Políticos* 104.
- Díez-Alegría, José María (1960), “Opción del bien y tolerancia intersubjetiva”: *Anuario de Filosofía del Derecho* VII.
- Díez-Alegría, José María (1961), “De libertate conscientiarum in civitate servanda iuxta princi pia Sancti Thomae Aquinatis”: *Thomistica morum principia* II.
- Díez-Alegría, José María (1962), “Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana”: *Revista de Filosofía* 80-81.
- “La funzione dello stato nell economia politica secondo il principio di sussidiarietà”: *Civiltà Católica* 3 (1962) 417-430.
- Díez-Alegría, José María (1964), “Xavier Zubiri, sobre la esencia”: *Revista Gregorianum* 45.





# **FEINMANN, José Pablo (1996), *Filosofía y nación*, Buenos Aires, Ariel.**

RUBÉN H. RÍOS  
Universidad de Buenos Aires  
rubenhrios@uolsinectis.com.ar

En Argentina, el confinamiento en el silencio de los cementerios y el museo filosófico ha sido en gran medida el destino del pensamiento (que fue parte de las filosofías de la liberación) del, así llamado, 'socialismo nacional' propugnado por la izquierda peronista o, también, Tendencia Revolucionaria. Conjunción esa, la del 'socialismo nacional', para la izquierda tradicional —digámoslo: eurocéntrica—, híbrida. En verdad, ¿qué podrían revelarnos esos polvorientos textos, tan comprometidos empíricamente con la emergencia de la izquierda peronista, que no sea mecanicismo, las típicas tesis reflejistas del materialismo dialéctico difundido en la guerra fría? Respuesta, quizá apresurada, quizá —si se quiere— demasiado evidente: se diría, en principio, que hay demasiadas grietas no pensadas en ese *corpus* de la izquierda peronista, la heterodoxia de un marxismo populista que, si bien recibe la tematización de Lenin sobre el asunto (y el interés del último Marx por los populistas rusos), se enfrenta a las particularidades, a las exigencias propias, de la cuestión nacional. En última instancia, al concepto de *soberanía*.

De este modo, tomando como un testimonio en el sentido derridiano ('huella', el lugar del acontecimiento de lo Otro por excelencia, aunque no sabe el testigo sobre qué y para quién da testimonio) (Derrida 1995, 11), *Filosofía y Nación* de José Pablo Feinmann [1943] —una serie de ensayos sobre pensamiento argentino del siglo XIX, escritos entre 1970 y 1975 y publicados en 1982 —, al decir del autor en el prólogo a la edición de 1996, “lleva las marcas de ese tiempo” (Feinmann 1996, 9-14). Es decir, el 'tiempo' en el que este filósofo y novelista argentino (hoy de gran popularidad) pertenecía a la izquierda peronista. Pero aún, hay que decir, más: *Filosofía y Nación* lleva las marcas —las 'huellas'—, sobre todo, de lo que cabría

considerar (si es que se acepta la falta de 'pruebas' del testigo, o tal vez por eso mismo) como quizá el máximo desafío que asumió (o heredó) el pensamiento de los años '70': la creación de una filosofía soberana, de una *filosofía-otra*.

Este horizonte compone el núcleo, el tema excluyente, el *leit-motiv*, el hilo conductor de la narrativa – al fin y al cabo, una épica político-filosófica —de *Filosofía y Nación*. Supone, también, más de fondo y de una manera no menos esencial (y no menos arraigada en su verdad), la historia de un extraordinario *fracaso*; en suma, de una imposibilidad de la que *Filosofía y Nación*, ya desde esa articulación en el título condenada al desencuentro, como en un amor imposible, aún todavía, rinde, como obra, finalmente, testimonio. Desencuentro, no obstante, que en la tragedia argentina que expone Feinmann, implica, más bien, un desencuentro político entre filosofía y 'mayorías', entre pensamiento y 'nación'.

Y no porque uno de los miembros ya dados previamente, en este llamado a alianza, falte a la cita de la historia. Nada de eso. El desencuentro, en realidad, es producido por aquello —golpe de alteridad, destello del porvenir— que no llega a ser, que no se hace presente. Se trata de la ausencia de una filosofía soberana ('nacional') que, una y otra vez, como en una pesadilla recurrente (recurrencia, además, estructural y fantasmática que se sobreimprimiría o se extendería a la historia política argentina del siglo XX y un poco más, y a la de los '70' en particular) que imposibilita la constitución de un proyecto social y cultural emancipador.

Desde el momento que en Feinmann las coordenadas —lo cual fija sus límites y, por lo tanto, su exploración— son político-sociales, la filosofía (y, en esto, apegado a la gran tradición filosófica de Occidente) no puede sino culminar o realizarse en la política, en un plan soberano de emancipación. Paradójicamente, ya que la categoría de emancipación pertenece —de hecho— a los mismos esquemas autorregulativos de la modernidad, *Filosofía y Nación* se vuelve contra la razón moderna (este es el enemigo del autor) armado de ese significante tan moderno, *emancipación*. Dándole, se diría, a la modernidad, de su propio remedio.

Esta reapropiación de la modernidad, del Espíritu absoluto, por el *hegelianismo invertido* de Feinmann (y no en el sentido de Marx sino en el de la particularidad que reclama un sentido lateral en la universalidad de la historia), de todos modos —en un juego polar que tiene mucho, en todo caso, de la dialéctica negativa de Adorno en tanto no se le opone a la

modernidad, en suma, ningún momento dialéctico positivo— (Adorno 1984, *Passim*) le sirve para dar cuenta del despliegue de poder de la modernidad en la Argentina bajo la forma del liberalismo decimonónico de Buenos Aires por sobre las estrategias de ruptura (representadas por el Interior, los caudillos populares, etc.). En todo caso, estas fuerzas que se oponen al proyecto liberal, según la lógica de *Filosofía y Nación*, son tan solo empíricas, negatividades de tipo cultural, de desvío, para decirlo rápido, de la Razón histórica.

En otras palabras, en una suerte de fenomenología del Espíritu extraviada en América, Feinmann muestra no —como señala en el prólogo de 1996— la 'derrota' de aquellos que “buscaron quebrar el punto de vista único” (es decir, el sentido único de la historia), sino privilegiadamente las figuras que adoptó el triunfo de la modernidad corporizada en el liberalismo argentino. Porque si hay un convidado de piedra en todo esto, en toda esta puesta en escena —decepcionante y decepcionada— de una alianza, de un llamado a alianza, siempre frustrado, y que siendo lo único, del orden de lo social, que autoriza a Feinmann a reclamar e insistir por la posibilidad de la articulación filosofía-nación, jamás ha faltado a la cita, este es el 'pueblo'.

Sin embargo en cuanto la convocatoria no la hace la filosofía estamos, entonces, como ante un magma elemental o telúrico, una estructura económica en el mejor de los casos, una multitud informe que solo resiste. Y solo resiste a veces, para luego sumergirse —tras ese momento heroico y destellante— en esas sombras (imprescindibles, parece decir Feinmann, para constituir un pensamiento soberano) de las costumbres, tradiciones, lengua, religión; en definitiva, la 'eticidad' hegeliana o los 'mundos de la vida' (Habermas 1991, *Passim*). O sea: la identidad nacional. Aunque, todavía, instituida sobre estructuras pre-modernas.

Este conflicto entre el liberalismo de Buenos Aires y la *Lebenswelt* de la tierra —conflicto vital, además, que no se dirime en *Filosofía y Nación* sin pagar tributo a la modernidad — se formaliza en una serie de *dramatis personae* pre-modernas (los caudillos populares Facundo Quiroga y Felipe Varela, el gaucho, el estanciero Rosas, los orilleros porteños, las provincias) y modernas (Mariano Moreno, Sarmiento, Mitre, Alberdi, José Hernández, la burguesía mercantil porteña) que, en rigor, Feinmann no aborda, o, mejor dicho, aborda indirectamente desde la discusión interna con el liberalismo. Es que *Filosofía y Nación*, inscripta

hasta cierto punto en la lógica de la superación dialéctica (de la que el prólogo de 1996 toma distancia), en principio, se instruye a negar la negación de la racionalidad europea. O al menos, si no lo consigue (no hay, dialécticamente hablando, 'relevo', *Aufhebung*), procura dejarse ir hacia un acentuado debilitamiento de la metafísica moderna.

Puesto que, por medio de cierto uso parcial de la historiografía revisionista del nacionalismo argentino (la que, sin embargo, rechaza en tanto capturada por la oposición iluminista civilización-barbarie, racionalidad-irracionalidad), Feinmann cuestiona el prototipo del intelectual liberal revolucionario en las figuras de Moreno y Sarmiento, en un movimiento extremo que solamente atenúa sin eliminarlo el prólogo de 1996. De la misma manera que Moreno encarna el librecambismo y el terror jacobino en la Revolución de Mayo en nombre de la Razón y el Progreso ilustrado contra el conservador Saavedra, quien cuenta con el apoyo del Interior, de los rústicos orilleros porteños, pero que carece — índice de ese desencuentro entre filosofía y nación — de un plan revolucionario (que, en cambio, poseería Moreno), Sarmiento es el genio militar y político que concibe el *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845) y la fórmula del proyecto de modernización ('civilización o barbarie'), antitética, que se traduce operativamente en el exterminio de las estructuras pre-modernas de la eticidad nacional. Al mismo tiempo, y por otro lado, sin que ello implique adhesión (pero sí, en cuanto a Alberdi, cierta afinidad), Feinmann encuentra en el ala integracionista del liberalismo el asomo —no más— de la propia negación de la modernidad.

Alberdi, sin duda, el joven Juan Bautista Alberdi, el prócer de la Argentina liberal, ocupa un sitio singular en la dramática de *Filosofía y Nación*. Configura algo así como el centro nervioso, el *downtown* de esta vasta problemática de la historia argentina: lugar de confluencia, de inclusiones y exclusiones, denso en superposiciones, congestionado conceptual, filosófica, políticamente. Ya que el joven Alberdi, el que escribe "Fragmento preliminar al estudio del Derecho"(1837), aparece (con bastante de aparición) como el paradigma mismo, casi la *imago* de la tragedia política argentina, del desencuentro entre pensamiento y 'mayorías'; pero, a la vez, como la anticipación propia de la fatalidad histórica del predominio de la modernidad en la fractura entre filosofía y soberanía, como el preanuncio —los caracteres de esa repetición— del fracaso en la prosecución de un pensamiento soberano (luego, emancipatorio) desde la interioridad del mismo proyecto moderno. De lo

cual *Filosofía y Nación* da testimonio.

Con todo, el pensamiento hegeliano-romántico de Alberdi de 'la libertad para sí', la conjunción dilemática de filosofía y nacionalidad, humanidad y nación, Razón y Progreso, particularidad y universalidad, el Alberdi contradictor de Rivadavia (el primer presidente argentino) y la Constitución liberal de 1826, es aquel intelectual —el primero, el fundador del linaje que se pregunta por las condiciones de posibilidad de un 'pensamiento argentino', y en el que *Filosofía y Nación* se comprende o se contempla como en un precursor lejano— que acudiendo a Rosas, al signo romántico (el *ethos* popular) del Restaurador de las Leyes de la Nación, el tiránico gobernador de Buenos Aires, como la posibilidad de mediación de los fines históricos del progreso universal —la ley individual que proveería, a partir de la base cultural de la identidad nacional, la filosofía soberana—, ensaya la sutura de esas estructuras pre-modernas, rústicas y empíricas, (como lo hará, después, *Filosofía y Nación*) con la modernidad y desde la misma modernidad romántica, si eso es posible. En palabras de Feinmann: intenta modernizar la nación sin traicionar su *soberanía*.

Pero el joven Alberdi *fracasa* en aquella misión histórica. Opta, en 1838, cuando Francia bloquea Buenos Aires, por exiliarse en Montevideo, por abandonar todo. Opta, en detrimento de la 'nación' (al fin y al cabo, un medio de expansión del Espíritu absoluto), como particularidad de la universalidad de la razón, dejando caer a la vez el horizonte de una filosofía soberana, por la modernidad europea; es decir, por la razón histórica, la Humanidad, el Progreso. Esta decisión acontece porque el pensamiento de Alberdi, de una manera que es —atendiendo al *telos* que moviliza la energía profunda de *Filosofía y Nación* —, sin duda, inevitable, pertenece en un todo a la filosofía política moderna; por eso es que Alberdi, para Feinmann, renuncia al programa rosista.

De modo que si bien el hegelianismo de Alberdi por un lado —como luego lo hará el economicismo de José Hernández expresado en *La vuelta de Martín Fierro* (1879), segunda parte del poema nacional *El gaucho Martín Fierro* publicado en 1872— niega las mediaciones necesarias y las consecuencias prácticas de la oposición civilización-barbarie —el exterminio del gaucho y el dominio del liberalismo de Buenos Aires sobre el resto del país—, por el otro lo hace ( y no podría hacerlo de otra manera, sino circularmente) desde el encapsulamiento en las categorías modernas de esa racionalidad de Europa, a la cual se define en términos

de “reflejo/reflejante” (Feinmann 1996, 159). Aunque, y aquí entramos de lleno en lo impensado por *Filosofía y Nación*, entendida la modernidad, de Descartes a Marx, como el sistema de 'ideas', de fundamentos y principios de las potencias hegemónicas europeas.

En este punto, o más bien, en este borde extremo, donde por un momento todo parece desbaratarse, Feinmann choca contra la propia modernidad de su pensamiento. Se enfrenta, sin otro recurso quizá que la voluntad de soberanía, con el propio materialismo histórico, con su propio hegeliano-marxismo: el que reconoce, en sus átomos, en el Alberdi póstumo, en el pasaje de la Idea a la Economía, de Hegel a Adam Smith; y el cual, organizado todavía en la dialéctica del reflejo/ reflejante (o condicionado/ condicionante), regiría en Alberdi al fundamentar la filosofía, toda filosofía, en el desarrollo económico-social (luego, político) de las comunidades históricas. Se sigue que Hegel, al transformar la sustancia de la tradición metafísica —lo Uno de lo múltiple— en sujeto del devenir del Saber absoluto, no construye más que la autofundamentación del despliegue mundial de la modernidad, en tanto esta no es otra cosa que 'expresión' de la burguesía.

Aquí, tal vez, todo un largo ciclo de las relaciones del pensamiento argentino con la modernidad llega a su fin, en cuanto Feinmann, obligado como está ante su propio proyecto filosófico a sacarse de encima —si es que aspira a reservarse, de algún modo y hasta el final, la voluntad de soberanía— la red conceptual de la filosofía política moderna en esta encrucijada (vuelto el pensamiento moderno contra sí mismo, pero solo eso), introduce dando un salto, por de pronto bastante errático, un desplazamiento por completo heterogéneo a la tradición hegeliano-marxista y, en alguna medida, a la línea central de la modernidad misma. Se trata de las nociones de interpretación y poder.

Tal intervención, aunque de modo apresurado y marginal, no tematizado sino en una nota al pasar (Feinmann 1996, n.44, 181), que postula a la modernidad filosófica como interpretación y autointerpretación de una formación de poder —el poder 'burgués'—, si bien Feinmann en los '70' no consigue desprenderse, como procura el prólogo de 1996, del aparato materialista que lo induce a pensar en términos de mediación entre base material y superestructura ideológica, conduce o insinúa conducir a *Filosofía y Nación* en la senda (interrumpida finalmente) de un debilitamiento ontológico de la modernidad (ya no hay Saber universal, sino interpretaciones particulares) y, más directamente,

de impugnación de varias categorías marxistas: la historia como Progreso, la dialéctica, las fuerzas productivas.

No por ello, por definir (además, con todos los contrapesos hegelianos implícitos) la consolidación del Espíritu absoluto como la consolidación hermenéutica del poder europeo ('burgués', moderno) a escala mundial, resulta localizable en el cuerpo original de *Filosofía y Nación* —aparte de algunas señas sueltas en el prólogo de 1996, que traen a colación, y dentro de un marco historicista, la hermenéutica posmoderna de Vattimo— justamente un apremio de interrogación acerca de qué significa 'poder' y qué 'interpretación'. O, en todo caso, qué significa la ontología, si se trata de una 'ontología', que acredita ese poder hermenéutico.

No por ello, tampoco, por buscar salvarse del fracaso en la obtención de un pensamiento soberano ('nacional'), *Filosofía y Nación* se sustrae de su propio naufragio que, una vez más, el prólogo de 1996 quiere mitigar. Más bien, *da testimonio* de ese esforzado movimiento para evitar hundirse, sin conseguir avanzar en ese debilitamiento del horizonte de la modernidad, puesto que termina sacrificando en las estructuras pre-modernas de la identidad cultural —en la *Lebenswelt*— el corazón desgarrado mismo de *Filosofía y Nación*, en un último acto de homenaje quizá a la soberanía irrenunciable. Eso es lo que ocurre, para decirlo todo, en el momento fallido de este desmontaje filosófico-político, en el borde de ese desenmascaramiento trunco que ejecuta Feinmann de la astucia de poder de la metafísica moderna. Sin duda, uno de los grandes momentos del pensamiento latinoamericano.

### **Bibliografía**

- Adorno, Theodor W. (1984), *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- Derrida, Jacques (1995), “Parler pour l'étranger (ou pour l'autre): Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan”, *Diario de Poesía*.
- Feinmann, José Pablo (1996), *Filosofía y nación*, Buenos Aires, Ariel.
- Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.





**Envío de  
Originales  
-  
Submission  
of manuscripts**



# Política Editorial

**E**l 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 nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; aun con esto, 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.

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

# Editorial 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 new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; that said, 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 para los autores y proceso editorial

## Envío de originales

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
2. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completarán sólo en el formulario.
3. 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.
4. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
5. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
6. La citación en el cuerpo del artículo debe hacerse según el modelo: (Gauthier 1986, 12).
7. La bibliografía habrá de presentarse según el modelo:  
Libros: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.  
Artículos de revistas: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
8. Ponga el número de notas al pide DESPUÉS del punto.
9. Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
10. Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Galimidi 2002)." Y no ". (Galimidi 2002)"
11. Para destacar una palabra, emplee comillas 'simples', no emplee cursivas para ello.
12. Haga uso de las cursivas para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
13. Use comillas "dobles" solo para citas textuales.



14. Mas de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda.
15. No use negritas.

### **Proceso de evaluación**

1. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1° no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 2° excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 3° no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 4° no enviar el trabajo en el soporte requerido.
2. 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.
3. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso.
4. Tras la evaluación, si fuera necesario, los autores recibirán indicaciones y deberán corregir las pruebas.

# Instructions For Authors and Evaluation Process

## Submissions

1. All articles must be original and unedited. We ask authors to refrain from submitting their paper to a different publications while it is being considered by *Las Torres de Lucca*.
2. Papers should be submitted by filling in the form below: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. Attachments should be anonymous. Identity data are to be filled in only in the form.
3. The files must be presented as OpenOffice, Microsoft Word format or any other software fulfilling the features of the Open Document Format for Office Applications.
4. Maximum extension of the articles 1s 15000 words. (aprox. 30 pages) and the book reviews 2500 words (aprox. 4 pages).
5. An abstract should be included (200 word maximum) and keywords both in Spanish and English.
6. Citation should be done as follows: (Gauthier 1986, 12).
7. Bibliography should be presented according to the following model:  
Books: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.  
Journal articles: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
8. Do not use bold letters.
9. More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1 inch from the left.
10. Use "double" quotation marks only for quotations. Use italics for the titles of works or words in another language.
11. To highlight a word, use 'single' quotes, do not use italics for it.
12. Enter the citation BEFORE the period. For example "(Galimidi 2002)." And not ". (Galimidi 2002)"
13. Place the quote BEFORE the period or comma.
14. Put footnotes AFTER the period.

**Evaluation process**

1. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Do not refer to the field of the magazine; 2.º exceed the extent established for the type of collaboration; 3.º do not meet formal requirements as directed; 4.º do not send the work in the required support.
1. 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.
2. 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.
3. After evaluation, contributors may receive instructions to edit the text.