



ISSN
2014 - 7708

OXÍMORA

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA

Nº 19



Jul - Dic 2021

Mads Nissen, *The First Embrace*
World Press Photo of the Year 2021

«ESTADOS MÓRBIDOS» UN ANÁLISIS NECROPOLÍTICO DE LA FIBROMIALGIA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

«Morbid States». A Necropolitical Analysis of
Fibromyalgia in Contemporary Societies

Dresda Emma Méndez de la Brena

Universidad de Granada
dresdaemma@gmail.com

Resumen:

Cada sociedad tiene sus propias enfermedades particulares y esas enfermedades dicen la verdad de su sociedad. El escenario que vivimos actualmente ubica la vida, cualquier vida, “entre la explosión y el estallido” (López Petit, 2015), donde no hay distinción entre vida y muerte sino debilidad como un continuo. Entre la explosión y el estallido hay cuerpos exhaustos. Cuerpos que muestran no sólo los aspectos debilitantes del neoliberalismo sino las economías que lo sustentan. Este artículo introduce el concepto de «Estados mórbidos» como una doble condición de vida que incorpora, por un lado, los regímenes afectivos contemporáneos de autoprecariedad y autorresponsabilidad que sitúan la enfermedad como un estado individual («estados mórbidos» en minúsculas). Por otro lado, («Estados Mórbidos» en mayúscula) el concepto se refiere a la necroadministración y aprovechamiento de la morbilidad a través de estructuras estatales que llamo «morbopolíticas», que posibilitan la producción de la propia enfermedad. En este círculo concéntrico, la fibromialgia se introduce como una enfermedad de género que se ha convertido en la fuente última para la extracción de vitalidad.

Palabras Clave:

Necropolítica, fibromialgia, biopoder, género.

Abstract:

Each society has its own particular diseases, and those diseases speak the truth of each society. The scenario we are living today locates life, any life, “between the explosion and the outbreak” (López Petit, 2015), where there is no distinction between life and death, but instead there is debility as a continuum. Between the explosion and the outbreak there are bodies in exhaustion. Bodies that show not only the debilitating aspects of neoliberalism but the economies that sustain it. This article introduces the concept of «Morbid States» as a twofold condition of living that incorporates, on the one hand, contemporary affective regimes of self-precariousness and

self-responsibility that situate disease as an individual state («morbid states» in lower letters); on the other hand, the concept («Morbid States» in capital letters) refers to the necro-administration and use of morbidity through State structures I call «morbopolitics», which enable the production of the disease itself. In this concentric circle, fibromyalgia is introduced as a gendered disease that has become the ultimate source for the extraction of human vitality.

Keywords:

Necropolitics, Fibromyalgia, Biopower, Gender.

Recibido: 22/03/2021

Aceptado: 01/07/2021

El creciente incremento de los Síndromes de Sensibilización Central (SSC) que incluyen la Encefalomiелitis Miálgica/Síndrome de Fatiga Crónica (enfermedad inmunológica y viral), las Sensibilidades Químicas Múltiples, la Fibromialgia (enfermedad neurológica y bioquímica) y la Sensibilidad Electromagnética no son sólo manifestación del alarmante peligro que supone el daño de los tóxicos al medio ambiente, el cambio climático o la alimentación transgénica sino que también son consecuencia de las injusticias y exclusión de las estructuras de la necropolítica neoliberal. Empezar con esta afirmación es, quizá, un reto ambicioso, porque para entender los síntomas de las enfermedades contemporáneas, y en específico la fibromialgia, es necesario ir más allá del cuerpo con dolor y, ponerlo en conversación con estructuras que caracterizan al sistema neoliberal: productividad, eficiencia, y temporalidad. En otras palabras, empezar con esta afirmación es proponer el padecimiento de estas enfermedades más allá del cuerpo individual y entenderlas como nuevas gramáticas de malestar corporal inextricablemente ligadas a la violencia de las prácticas capitalistas neoliberales, sus estructuras de poder y de género.

El filósofo y escritor catalán, que padece Síndrome de Fatiga Crónica, Santiago López Petit (2014) menciona que, para entender la fenomenología propia de nuestro tiempo, es decir, la morbilidad invisible, es necesario concebir la progresiva identificación y alianza entre el capitalismo y la realidad de la época global. Para el autor, el malestar del cuerpo, que agobia a gran parte de la población, está relacionado con las enfermedades de la realidad (dolor cronificado, fatiga crónica, ansiedad), que asegura, son resultado de un «querer vivir», ante las lógicas de precarización extrema (Petit, 2014). Este artículo refiere precisamente al impacto de la realidad de la época global sobre los cuerpos, que no es otra cosa que estados de morbilidad precarizada. La precariedad que, como concepto y como condición ontológica, se extiende en diferentes contextos institucionales, gubernamentales y corporales requiere de un nuevo acercamiento para entender las condiciones que producen la morbilidad. Es por ello, que me pareció necesario traer el análisis de la necropolítica al estudio de la fibromialgia, y mirarla desde el sentir, pensar y hacer de las propias personas que padecen esta condición y que son afectadas por las estructuras que la habilitan.

En este artículo presento un concepto de acuñe propio al que denomino como «Estados Mórbidos», y el cual trata de explicar el encuadre teórico contemporáneo que entrelaza la enfermedad y la necropolítica en ciertas poblaciones las cuales están situadas en un ensamblaje perverso de capacidad, debilidad y morbilidad que lleva a un proceso de «auto-precarización» (Lorey, 2016); es decir, un estado de enfermedad constante que se presenta como un problema individual y no como lo que es: resultado del neoliberalismo. «Estados Mórbidos», por tanto, es una herramienta teórica que me sirve para enmarcar la experiencia de enfermedades cronicadas como parte de los efectos de las estructuras morbopolíticas que distinguen al sistema neoliberal como son: la productividad, eficiencia y temporalidad y, que tienen como objetivo, la extracción de la vitalidad corporal que incrementa las enfermedades, en específico, en las mujeres.

«Estados Mórbidos» proviene de una genealogía que intersecta con el planteamiento de la teórica cultural Jasbir K. Puar (2009, 2011, 2017) y la teórica de la discapacidad Margrit Shildrick (2015) sobre el concepto de «debilidad»; con el concepto de «necro-administración» de la filósofa mexicana Sayak Valencia (2010a), y con las reflexiones teórico-corporales de Santiago López Petit (2014) y Clara Valverde Gefaell (2015). Partiendo de las nociones foucaultianas de «biopoder» (Foucault, 1998 [1977]) y de las reflexiones del teórico poscolonial Achille Mbembe (2011) sobre «necropoder», «Estados Mórbidos» formula que la morbilidad (como condición ontológica de ciertas poblaciones) y la producción de la discapacidad (como extensión ontológica del derecho a dañar), son un ensamblaje contemporáneo destinado a la extracción de la vitalidad y de la obtención de plusvalía de cuerpos que, de otra manera, serían desechables. Personas con enfermedades crónicas, con discapacidad o con enfermedades mentales y demás grupos excluidos y precarios (Valverde, 2015) son parte de las poblaciones situadas en este ensamblaje perverso que intersecta la debilidad, morbilidad y discapacidad.

Para situar esta propuesta, propongo un recorrido teórico que se detiene en varias instancias. Comienzo exponiendo los conceptos teóricos que han ayudado a consolidar el concepto de «Estados Mórbidos». Con esto, intento aproximarme al reconocimiento de la importancia de un análisis necropolítico y de género, ya que permiten entender la serie de morbo-políticas dirigidas a las mujeres.

HACIA LA MORBILIDAD: DE LA BIOPOLÍTICA A LA NECROPOLÍTICA

Para entender cómo el concepto de Estados Mórbidos engloba varias técnicas del poder (productividad, eficiencia y temporalidad) que promueven la morbilidad contemporánea es necesario recurrir al concepto filosófico-político que refiere a una modalidad del poder específico que «hace vivir» en vez de «hacer morir»: «el biopoder». El concepto de biopoder desarrollado por Michel Foucault en la década de los setenta ha abierto el paradigma explicativo del poder que hace viable situar las condiciones materiales de posibilidad que demarcan el derecho de muerte y poder sobre la vida. En *La voluntad de saber* Foucault (1998[1977]) introduce un poder que distingue del derecho de muerte encarnado por el poder soberano. Este poder, según Foucault, está constituido por un cambio en la concepción de la gestión de poder que va más allá de la vida disciplinaria y punitiva que caracterizaba a los gobiernos de la

Ilustración. En complementariedad del poder punitivo, existe una gestión estatal en donde la vida no necesariamente muere; en donde el poder se hace cargo de la vida.

Esta estatalización de lo biológico apunta a gestionar la población a través de dispositivos de vigilancia y control que aseguran salvaguardar y regular la vida de algunos mientras se excluye cruelmente a poblaciones no deseadas. Este cambio moderno incorpora un movimiento histórico del derecho de “hacer morir o de dejar vivir” al “poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte” (Foucault, 1998:83); es decir, un cambio de una violencia directa y rápida hacia una sutil y más controlada forma de poder “que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault, 1998:82). Concretamente, hablamos de un poder que entrelaza dos gestiones de la vida. La primera, centrada en anatomo-políticas que tienen como objetivo el sostenimiento del «cuerpo-máquina»; es decir, el cuerpo sostenido por sistemas de control eficaces (ej. educación) y económicos (ej. trabajo) que garantizan su correcta inserción en el sistema. La segunda, centrada en el «cuerpo-especie», enfocada al soporte de los procesos biológicos: nacimientos y la mortalidad, nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, etc. (Foucault, 1998). Estas políticas toman a su cargo una serie regulaciones de la población para organizar el poder sobre la vida: “un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (Foucault, 1998:83). El biopoder sería entonces estudiado por Foucault, como una forma particular de poder que lleva al individuo a auto-constituirse como sujeto, pues la vida servirá de objeto y de modelo a las técnicas biopolíticas, pero al mismo tiempo, la vida será una posibilidad para pensar otras formas de poder y saber.

Para Foucault, la vida es el entramado entre las formas de poder y saber; sin embargo, en ninguno de sus textos parece precisar una definición del concepto de vida como estatuto ontológico propio. Quizá por ello, el filósofo Giorgio Agamben problematizará la «nuda vida» (*zoé*), como «simple hecho de vivir». Para dar respuesta a esto, en su libro *Homo Sacer*, Agamben (1995) estudiará la política sobre la vida a través de la aplicación de su análisis en los campos de concentración. El autor rechaza la tesis foucaultiana de que el aumento histórico del biopoder marcó el umbral de la modernidad. En cambio, afirma que el biopoder y la soberanía están fundamentalmente integrados, en la medida en que para el Estado moderno no es tan relevante la integración de la vida biológica en la esfera de la política, sino que el poder moderno del Estado saca a la luz el nexo entre soberanía y cuerpo biopolítico. Por tanto, lo que los campos de concentración revelaron fue el paradigma totalitario de gestión estatal de la vida. Una vida que ha sido separada de su forma, y que puede ser asesinada pero no sacrificada. Una vida que ha sido expuesta, una «vida desnuda», a la que no se le está «haciendo morir», como argumentaría Foucault, sino en la que los individuos son completamente despojados de todo valor político, y con ello, objetos de una violencia que excede la esfera del derecho en el contexto totalitario.

Agamben relaciona la vida desnuda con el poder soberano, ya que este último se establece a través de la producción de un orden político basado en la exclusión de la vida desnuda. Esto se logra mediante la promulgación de un estado de excepción en donde la vida humana está dentro de una lógica binaria de exclusión-inclusión, una vida incluida dentro del orden jurídico, pero a partir de su exclusión; es decir, de su

capacidad de ser asesinada. La soberanía que desarrolla Agamben se caracteriza por la separación, por la cesura, por la suspensión de la vida para capturarla. Esto es importante, ya que como veremos más adelante, el Estado Mórbito funcionaría también con la misma lógica: inclusión de la excepción, es decir, un vacío o espacio de indiferenciación, en donde la vida mórbita puede ser asesinada sin ser un asesinato; en donde la persona enferma puede ser dejada para vivir una muerte en vida.

A pesar de la complementariedad que Agamben aportó al análisis de Foucault, ninguno de estos autores profundizará en el papel de la raza y el racismo como el despliegue y manifestación sobre la vida como lo hará el teórico poscolonial Achille Mbembe. En *Genealogía del Racismo* (2006), libro resultado del curso en el *Collège de France*, Foucault analiza las teorías raciales ofreciendo una descripción genealógica de las formas en que las formas modernas y biológicas de racismo surgieron a finales del siglo XIX. Sin embargo, fue Achille Mbembe quien aportó una lectura fundamental para comprender cómo en la economía del biopoder, “la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado” (Mbembe, 2011:23). A diferencia de Agamben, Mbembe sitúa su teoría dentro del relato histórico de la aplicación del poder del Estado a la esclavitud y el colonialismo como proceso y temporalidad en donde convergen las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica; específicamente, en la administración de las plantaciones.

Los campos de cultivo de plátano son, para Mbembe, la representación del terror colonial en donde existe una “sumisión de la vida al poder de la muerte (política de la muerte)” (Mbembe, 2011:74); de aquí, la noción de «necropolítica». La propia estructura del sistema de plantación permitía la implantación del terror, en donde la vida del esclavo estaba a la especulación y voluntad del amo. Dice Mbembe “El esclavo es, por tanto, mantenido con vida, pero mutilado en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos” (Mbembe, 2011:33). De manera tal, que la vida del esclavo se convertía en una forma de «muerte-en-la-vida» (Mbembe, 2011) y, la violencia extrema, el *modo operandi* de esta relación. La particularidad y, por tanto, perversidad de este sistema es que las formas de violencia no involucran el asesinato directo de individuos sino su lenta degradación biológica o un estado permanente de lesión (Mbembe, 2011).

Vemos como Mbembe va un poco más allá de la idea foucaultiana del derecho a matar al derecho de exponer a las personas a la posibilidad de muerte; no para hacer que alguien muera inmediatamente sino para dejarlos morir. En el trabajo de Mbembe, los cuerpos colonizados se mantuvieron en un estado de lesión gradual a través de procesos de dominación colonial al ser considerados cuerpos desechables y, que pueden, por tanto, sufrir el desgaste. Esta herida permanente encaja con la experiencia social que degrada permanentemente a poblaciones distribuidas en contornos cambiantes de raza, clase, discapacidad y género en diferentes contextos neoliberales actuales. Estos grupos poblacionales, viven sin muerte inmediata o deliberada, pero a través de una lenta exposición a la violencia y sistemas de opresión, se mantienen marginadas en situaciones y espacios de subyugación.

Un ejemplo de las políticas de degradación de la vida en un contexto neoliberal actual es ilustrado por la teórica cultural, Lauren Berlant. La autora argumenta que la salud de poblaciones enteras puede ser erosionada gradualmente a través de las maquinaciones del neoliberalismo. Para Berlant (2007), la epidemia de obesidad en los Estados Unidos es una forma de entender la destrucción de la vida y de los cuerpos en zonas de lo ordinario bajo el régimen contemporáneo del capital. La obesidad, señala Berlant, no debe analizarse solamente como práctica individual sino un conglomerado de circunstancias encarnadas (ligadas a la clase, la raza, la edad, el género) y, de condiciones estructurales enmarcadas en políticas corporativas y gubernamentales (el estancamiento de la clase media, jornadas de trabajo más largas, contratos parciales, ahorro de tiempo en comida inmediata), que acompañan cada acto de comer. Berlant presenta el concepto de «muerte lenta», no necesariamente aislado de actos de brutalidad obvia del capitalismo en los espacios de producción y en el resto de espacios vitales en términos de Mbembe o Agamben, pero si oculto en formas de daño a largo plazo, cuyas cualidades y contornos en el tiempo y el espacio

are often identified with the presentness of ordinariness itself, that domain of living on, in which everyday activity; memory, needs, and desires; diverse temporalities and horizons of the taken-for-granted are brought into proximity¹ (Berlant, 2007: 754).

La muerte lenta ocurre en la temporalidad de lo ordinario, no dentro de temporalidades de emergencia o excepción. La muerte lenta tiene su propia temporalidad en donde “the structural inequalities are dispersed, the pacing of their experience intermittent, often in phenomena not prone to capture by a consciousness organized by archives of memorable impact” [las desigualdades estructurales se dispersan, el ritmo de su experiencia es intermitente, a menudo en fenómenos no propensos a ser capturados por una conciencia organizada por archivos de impacto memorable] (Berlant, 2007:279). En otras palabras, el concepto de muerte lenta describe las maquinaciones del neoliberalismo dirigidas a regular los actos más ordinarios del ser hacia una morbilidad corporal (y/o mental) constante.

De tal lectura, podemos apreciar como el cuerpo ha sido el blanco fundamental tanto de la biopolítica como de la necropolítica, y como se vuelve objeto de opresión, eliminación, silenciamiento, reemplazo, extracción, consumo. Sin embargo, hay una tercera lectura del valor de la vida dentro de la propuesta del Estado Mórbido y, que tiene sus fundamentos en la muerte lenta, esto es, la máxima rentabilidad de la enfermedad, del cansancio, del desgaste en un escenario necropolítico; en otras palabras, en la morbilidad. La morbilidad es parte del ensamblaje necropolítico dentro de un régimen global y nacional de políticas dirigidas a la atenuación física controlada

¹ Las citas no son traducciones profesionales. He traducido las mismas directamente desde el texto en inglés, texto incluido en el cuerpo del texto cuando es de menos de 40 palabras y como notas al pie cuando rebasa esta cantidad para que él o la lectora puedan referirse a la obra original.

[se identifican a menudo con el presentismo de lo ordinario, ese dominio del vivir en el que la actividad cotidiana; memoria, necesidades y deseos; diversas temporalidades y horizontes de lo que se da por sentado cuando son puestos en proximidad] (Berlant, 2007: 754).

de los cuerpos. Esto parece particularmente aplicable a personas con Síndrome de Sensibilización Central (SSC) que, bajo la política de desgaste de cuerpos no rentables, forman una comunidad que está «muerta en vida» (Valverde, 2015). Al igual que la pandemia de la obesidad que refiere Berlant, las maquinaciones del neoliberalismo dirigidas a las personas enfermas de SSC, se articulan también de forma lenta, paulatina y consistente, constituida por engranajes perversos para administrar y rentabilizar el estatus de muerte-en-vida. ¿Con qué fin? Para contestar esta pregunta es necesario incorporar a la conversación la cuestión de la debilidad, especialmente en su relación con la discapacidad y la necropolítica en el marco del régimen neoliberal.

“ESTADOS MÓRBIDOS”: LA MORBILIDAD COMO POLÍTICA «GORE»

Hasta ahora, he tratado de establecer una genealogía del desarrollo constitutivo del binomio bio-necropolítico que ha favorecido el control de la vida y la muerte, así como la constitución de prácticas materiales y discursivas destinadas a la sujeción de los individuos. En este paradigma en donde vida y muerte son gestionadas, manipuladas y rentabilizadas para el sostenimiento del poder soberano, se incorporan otros sistemas de desgaste y degradación, en donde la muerte ya no se concibe en términos absolutos sino de forma paulatina y lenta. Es precisamente en este estado de desgastamiento donde sitúo el concepto de Estado Mórbido.

La morbilidad entendida como una condición socio-ontológica de vida, esto quiere decir, un acercamiento a la morbilidad como relacional más que individual, debe ser puesta en conversación con el «*corpus*» político que la genera, sostiene y mantiene. Conversación que está en diálogo con los «saberes sujetos» (Foucault, 2006), «saberes subalternos» (Medina-Doménech & Rosón, 2017) o quizá en esta sintonía de saberes, con los «saberes tullidos» (Platero, 2014) de los cuerpos con morbilidad. Saberes cuyo contenido ha sido invisibilizado y descalificado por bloques de saber normalizados y jerárquicos que se posicionan por encima de ellos al considerarlos “saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o cientificidad requerido” (Foucault, 2006:18). Por ello, en este capítulo, y a lo largo de este trabajo de investigación, construyo teoría junto con saberes encarnados que me permiten dialogar desde una posición diferencial la construcción del conocimiento.

El concepto de Estados Mórbidos proviene de la lectura que realicé del trabajo narrativo y encarnado de dolor y fatiga crónica de Santiago López Petit y Clara Valverde y de las luchas y memoria de los cuerpos de mujeres con dolor cronificado que, como menciona López Petit “vive[n] entre la implosión y el estallido” (2014:75). El autor utiliza la dureza poética de esta frase para referirse a su posición desde la vida fatigada que es su cuerpo. Un cuerpo con Síndrome de Fatiga Crónica-Encefalomielitis Miálgica (SFC-EM), que como su nombre lo indica, es una fatiga intensa y dolor cronificado generalizado. El lugar que habita el cuerpo de López Petit es un espacio muy específico, que coincide con el de 160.000 personas afectadas de fatiga crónica, cerca de 38.000 de síndrome de fatiga crónica y 7.500 con sensibilidad química múltiple en España (*Ajuntament de Terrassa*, s. f.). Su cuerpo que adolece de fatiga crónica no se refiere solamente a la condición de su enfermedad, ni tampoco al mero cansancio de su cuerpo. Para Petit, entre la implosión y el estallido hay todo un

sistema que se sostiene del vacío, o más bien, de los cuerpos en vacío, cuerpos desgastados por vivir la enfermedad en forma de activismo permanente. Cuerpos con una militancia en dedicación intensa de soportar y gestionar mínimamente una vida que pueda insertarse en la productividad de la normalidad. Un sistema que permite reintroducir la fatiga para seguir extrayendo algo de ella. La fatiga, la debilidad y la morbilidad al servicio de la acumulación capitalista.

Entre la implosión y el estallido me sirve como analogía poética para situar la morbilidad en conversación con el acercamiento académico que Jasbir Puar (2009, 2017) hace de las políticas espacio-temporales que simultáneamente actúan con regímenes de muerte mientras permanecen ligadas a la optimización de la vida. Entre la implosión y el estallido, no hay distinción entre la vida y la muerte, sino un cuerpo en extenuación, en debilitamiento. Entre la implosión y el estallido hay un estado basado en el sostenimiento de la enfermedad. El cuerpo que ocupa ese espacio, es un cuerpo que está sujeto a los debilitantes aspectos del neoliberalismo y las economías que rodean su debilidad (Puar, 2017); es decir, un sistema extractivo (Gómez-Barris, 2017) que sitúa la vida en deuda permanente.

Autoras como Margrit Shildrick (2015) y la ya citada Jasbir Puar (2009, 2017) han trabajado en la incorporación de los estados de debilidad, discapacidad y los afectos en los Estudios Críticos de la Discapacidad. En la argumentación de Puar (2017), la debilidad no es, sola o exclusivamente, un estando ontológico de deficiencia en alguna capacidad sino una herramienta política que puede ser aplicada para analizar los costes que algunos cuerpos pueden llegar a pagar por el progreso. La importancia del análisis de Puar es que desplaza la discapacidad no como una identidad meramente oprimida de los cuerpos con discapacidad sino, en cambio, la considera como parte de un ensamblaje bio-necro-político neoliberal que implica y permea a todos los sujetos encarnados.

Because there are gradations of capacity and debility in control societies—rather than the self- other production of being/not being—the distinction between disabled and non-disabled becomes fuzzier and blurrier² (Puar, 2017:22).

Como tal, ya no existe un organismo que cumpla con el estándar de personas con capacidades adecuadas, sino solo gradaciones de capacidad y debilidad que desdibujan la distinción entre la discapacidad y no discapacidad. Con esta gradación, Puar quiere ir más allá del binomio bio-necropolítico, utilizando la debilidad y la capacidad como elementos que confunden las distinciones entre vivir y morir, reflejando los parámetros contradictorios de la bio y necro política. Continuando con Puar (2017), la autora argumenta que todos los cuerpos dentro del capitalismo neoliberal están “being evaluated in relation to their success or failure in terms of health, wealth, progressive productivity, upward mobility, [and] enhanced capacity” [siendo evaluados en relación con su éxito o fracaso en términos de salud, riqueza, productividad progresiva, movilidad ascendente, y capacidad mejorada] (Puar,

² [Debido a que hay gradaciones de capacidad y debilidad en las sociedades de control—, en lugar de la producción del yo-otro de los procesos del ser/no ser, la distinción entre discapacitados y no discapacitados se vuelve cada vez más difusa] (Puar, 2017: 22).

2017:155) y, esto es, porque dados los desarrollos biopolíticos en el capitalismo neoliberal, la normalización del cuerpo discapacitado ya no es el foco principal de la intervención médica. Quizá López Petit pueda ayudar a ejemplificar esta última parte.

En el capitalismo neoliberal, los cuerpos ya no son valuados sólo por su capacidad de trabajo sino también por la información que producen (Puar, 2009). A partir de lo que López Petit (2017) denomina «poder terapéutico», se intenta rehabilitar, no tanto curar, al cuerpo enfermo, creando así, una economía de debilidad la cual sirve a los intereses del capitalismo neoliberal mientras que reforma la construcción o ensamblaje de la morbilidad. Menciona Petit,

El poder terapéutico cumple tres funciones claves: el poder terapéutico nos mantiene con el mínimo de vida necesaria para poder soportar y no caer fuera de la movilización. En el poder terapéutico hace posible el ser precario que se nos clava; hace posible el ser precario que persiste. En ese sentido, el poder terapéutico es antes que medicamentación generalizada. La gestión psicológica, psiquiátrica, médica de nuestra vulnerabilidad. (Petit, 2017, min. 31:08 - 32:00)

Lo que sostiene al capitalismo, por tanto, es la vida misma, y en este punto, cualquier vida, inclusive la mórbida, mientras esté al servicio de la acumulación capitalista. Sin embargo, más allá del paradigma biopolítico de control de la vida para la productividad, nos encontramos con una sociedad que avanza por un paradigma distinto, ya no basado en el exceso de productividad sino en el exceso de positivización (el afán de rendimiento, de felicidad, de estar mejor), que desplaza el malestar social al cuerpo individual, configurando distintas formas de enfermedad.

En el libro *La Sociedad del Cansancio*, Byung-Chul Han analiza lo que denomina como «sociedad de rendimiento», que se caracteriza por el “verbo modal positivo poder” (2012[2010]: 26). Este poder sustituye el paradigma disciplinario, al que se refiriera Foucault décadas atrás, por un modelo positivo o psicopolítico de hacer, a partir de incentivos dirigidos a una versión ficticia de libertad, felicidad y a un exceso de positividad. En la sociedad de rendimiento, ya no se insiste en la prohibición, disciplinamiento y el mandato externo en el ámbito laboral, sino en la capacidad de iniciativa y la promoción.

Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer, pues a partir de un nivel determinado de producción, la negatividad de la prohibición tiene un efecto bloqueante e impide un crecimiento ulterior. La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber (Han, 2012[2010]: 27).

La psicopolítica para Han es la nueva estrategia del poder del neoliberalismo, porque la «*psique*», es la nueva fuerza productiva. Ya no es el cuerpo el principal protagonista de la sociedad disciplinaria biopolítica, sino la optimización de los procesos psíquicos y mentales; es decir, formas más refinadas de explotación. El concepto de Estados Mórbidos reconoce la psicopolítica como parte del vocabulario existente para nombrar formas de gestión de vidas invivibles. Sin embargo, el análisis de Han deja a un lado toda implicación del género como técnica disciplinaria que hace que unos cuerpos se cansen más que otros; que unos cuerpos se enfermen más

que otros. Si, “en esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados” (Han, 2012[2010]: 48), los cuerpos de las mujeres llevan en su cuerpo un cansancio, un debilitamiento, un malestar por un nivel de productividad obtenida por la técnica disciplinaria del género; esto es, por el imperativo del deber-ser mujer que produce un cansancio y un agotamiento excesivos. Si toda época tiene sus enfermedades emblemáticas, vivimos en tiempo donde la depresión, la ansiedad, la anorexia, las enfermedades de los sistemas inmunológicos como el síndrome de fatiga crónica, la sensibilización química múltiple, la fibromialgia son enfermedades que llevan la marca de género. Además, es evidente renuncia al reconocimiento de la genealogía feminista de donde ha desarrollado su concepto. «El capitalismo de la emoción» como Han lo llama es no otra cosa que lo que ya han desarrollado feministas dentro del área de los Estudios Culturales sobre las implicaciones de la emocionalización o circulación afectiva (ver Ahmed, 2004) en el proceso productivo dentro del marco neoliberal. Por ello, prefiero recuperar el trabajo de Margrit Shildrick (2015) y Sara Ahmed (2019) que me proporcionan argumentos más interesantes que sitúan cómo la debilidad juega un papel importante, cuando se le añade, además, una estrategia en forma de afecto, de esperanza de «seguir viviendo», de promesa de «estar mejor» desde un análisis feminista y de género.

Por tanto, en el análisis de Ahmed, la promesa es una técnica afectiva de autorregulación neoliberal. Como ya lo venía desarrollado en su libro *La política cultural de las emociones* (2015[2004]), existe una articulación cultural de la sociedad alrededor de las emociones, en donde éstas juegan un papel fundamental en las estructuras de poder al reconfigurar constantemente la organización social. En su libro *La promesa de la felicidad* (2019), la autora profundiza aún más en las emociones centrándose en la felicidad como una técnica diseñada para vivir bien y asociada a la determinación, valoración y clasificación de determinados tipos de vida sobre otros. Por tanto, hay una direccionalidad hacia la gestión de la felicidad, de la mano de los discursos positivistas del neoliberalismo, en donde “la felicidad dicta la organización del mundo” (Ahmed, 2019: 22).

Lo que caracteriza a la sociedad contemporánea occidental, argumenta, es una serie de promesas con el fin de lograr el buen vivir, mediante la garantía de la felicidad. Para Ahmed, la promesa, “es una garantía, una declaración positiva que tiene la intención de ganar credibilidad y confianza en el cumplimiento de una expectativa” (Ahmed, 2019: 73-74). A la promesa entonces la acompaña una manipulación del deseo, es decir, el convencimiento de que el “sentirse mejor es *mejorar*” (Ahmed, 2019: 32; *italicas en original*), aunque sea a costa de nuestra propia debilidad. La promesa se convierte en gestoría de nuestros deseos, de los espacios que ocupan y de los cuerpos que lo habitan. Se trata, en consecuencia, de la promesa como disciplina, direccionamiento u orientación, reforzado por una serie de técnicas ideológicas (e.g. psicología positiva, libros de auto-ayuda, etc.) destinadas a la propia superación, poniendo el énfasis en el logro personal como medio para alcanzar la felicidad. Menciona Ahmed, “De esta forma, la felicidad no solo se convierte en una responsabilidad individual, una reformulación de la vida como proyecto, sino también en un instrumento; es decir un medio para un fin, y no sólo un fin en sí mismo” (Ahmed, 2019: 34).

De suerte tal que, la promesa es utilizada como una técnica estatalizada para el control poblacional a través de la auto-regulación para canalizarnos por la buena senda (la del sujeto neoliberal) y, la felicidad, el instrumento afectivo que garantiza la autogestión de nuestra infelicidad. La promesa de recuperación es, entonces, una técnica ilusoria que da sustento a nuestras expectativas sobre el porvenir. Promesa que deseamos, aun cuando sea una estrategia de responsabilidad personal para solventar la propia debilidad. Aquí podemos ver conexiones con lo que la teórica cultural Lauren Berlant (2011) denomina como «optimismo cruel»; es decir, el deseo o la creencia equivocada de que se conseguirá la felicidad personal a través del trabajo duro. Por tanto, para que la promesa de mejoría funcione ideológicamente, no así empíricamente, necesita de una violencia discreta que permita una erosión de la vitalidad del cuerpo que, sitúa tanto al vivir y morir, en una zona específica de proximidad y precariedad.

De esta manera se fusiona la promesa de mejoría con una movilidad social ficticia en donde estamos, “compelled to become consumers regardless of the risk of disappointment and debt illusion of getting better [obligados a convertirse en consumidores independientemente del riesgo de decepción y la ilusión de la deuda de mejoraría] (Shildrick, 2015: 6). A través de la gestión voluntaria de nuestros propios afectos, aseguramos un mínimo de vida necesaria, aunque precaria, para soportar la vida. Por ello, Puar sitúa dentro de los escenarios bio y necropolíticos, la esperanza como un dispositivo afectivo que genera debilidad mediante la extracción de fantasías de mejora. Al complejizar la idea de la autora Sarah Lochlann Jain (2007), Puar (2009) argumenta que vivimos en «tiempos de pronóstico», temporalidad que relaciona la vida con ideas sobre variabilidad y riesgo; es decir, el vivir (y morir) en relación con la probabilidad estadística de poblaciones frente a la salud, la enfermedad, la discapacidad, y la debilidad. Temporalidad sostenida por la política de la esperanza en donde la promesa de recuperación es trabajar la propia vida precaria para darle rentabilidad. Por tanto, tiempos de pronóstico es una temporalidad no de mejoría sino de mantenimiento.

La taxonomía de la violencia dentro del capitalismo que nos ofrece la filósofa transfeminista mexicana Sayak Valencia se añade a esta conversación como fundamental para explicar la producción de la enfermedad como una política afectiva «gore» en la sociedad actual. Para esta autora, nos encontramos en una intersección vital en donde la episteme de la violencia ha encontrado su nicho de expansión en un sistema que reboza en la economía hegemónica y global y en los espacios de extracción de la vitalidad productiva. En un análisis situado de la realidad fronteriza de donde proviene, su apuesta es nombrar procesos de espectacularización de la violencia que, aunque evidentes por su performance grotesco, parecieran perderse en su exceso de visibilidad. «Capitalismo Gore» es el término que escoge la autora para nombrar una serie de técnicas y prácticas de enarbolamiento de la violencia destinadas a hacer de la muerte y su especularización sinónimo de valor. La vida, ya no es importante, ahora la muerte es el campo de extracción de la vida productiva. Aunque su análisis se basa en la formación de subjetividades de violencia (sujetos endriagos) que se producen en contextos liminales de violencia (frontera); la producción del valor y de la vida en la sociedad actual, dependen de una sustitución de la fuerza de trabajo, por medio de, “prácticas gore, entendidas como el ejercicio

sistemático y repetido de la violencia más explícita para producir capital” (Valencia, 2010a, p. 51). Necroempoderamiento y necroprácticas tráfugas y distópicas (asesinatos, mutilamientos, secuestros) son herramientas gore que la autora nombra y que dan acceso a los beneficios de una economía de la muerte. Así, la visión que propone Valencia sobre capitalismo gore explica un fenómeno en donde la violencia estructural es cómplice y benefactora del «necro-capitalismo» (Tyner, 2019).

Ahora bien, identifico una conexión fundamental entre el capitalismo gore del que habla Valencia, los regímenes afectivos que menciona Shildrick y Ahmed y el concepto de Estado Mórbido que propongo. Esta conexión radica en las estructuras perversas del Estado capitalista para extraer ganancias a partir de la configuración de técnicas afectivas rizomáticas que se expanden en el mundo de los deseos. Los procesos de enfermedad son, por tanto, resultado de las estructuras violentas del Estado Mórbido que, a través de modulaciones afectivas,

transforman contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, pero que los reconfiguran desde prácticas distópicas y autoafirmación perversa lograda por medio de prácticas violentas que son rentabilizables dentro de las lógicas de la economía capitalista (Valencia, 2010b, párr. 4).

En el Estado Mórbido, el necro-empoderamiento se constituye por las prácticas de habilitación de nuestro propio desgaste. La morbilidad como política gore es la implantación de discursos neoliberales ya no de forma directa o expuesta, sino por el contrario, en una especie de posibilidad de acción ficticia en donde somos responsables de administrar nuestra propia debilidad. Tenemos entonces, por un lado, «estados mórbidos» (*minúscula*) incorpora regímenes afectivos contemporáneos de auto-precarización y auto-responsabilización que definen la enfermedad como estado individual y de autogestión de la debilidad. Por otro lado, «Estados Mórbidos» (*mayúscula*) refiere a la necro-administración y aprovechamiento de la morbilidad a través estructuras del Estado como la productividad, eficiencia y temporalidad que, en conjunto, habilitan la producción de la enfermedad. Ambos registros emplazan un círculo concéntrico del Estado capitalista neoliberal como productor de la morbilidad social y, en su perversidad, de la morbilidad individual. En otras palabras, la morbilidad como una experiencia particular de los cuerpos que es resultado de una inducción política hacia una mayor precariedad, debilidad, responsabilización y auto-gestión de quien la padece. Aquí, pongo en valor las reflexiones de Diego Sztulwark (2016) quien argumenta precisamente que una de las estrategias del neoliberalismo ha sido inculcarnos una «sensibilidad de desgaste» como acondicionamiento colectivizado, a través un lenguaje promisorio y un «sentido común» (Gago, 2015) entumecido de esto es lo que hay, y, si se quiere algo más, la responsabilidad es individual. La aceptación de esta realidad es lo que Sztulwark denomina «sensibilidad neoliberal», que podría entenderse para mis objetivos como una forma de gubementabilidad (Foucault, 1998) que a través de un lenguaje neoliberal promisorio manipula o modula los afectos (Puar, 2017) hacia la resignación de la aplicación de las políticas neoliberales de explotación o debilitamiento a partir de un asentimiento pleno y sin cuestionamientos del malestar.

El planteamiento de Sztulwark se cruza dialécticamente con el de la escritora mexicana Irmgard Emmelhainz (2016) quien, en su libro *Tiranía del sentido común*, realiza un análisis sobre cómo el neoliberalismo —en el contexto del Estado Mexicano—, se ha convertido en una forma de sentido común intrínsecamente enraizado en la vida, como sentido común, sensibilidad y afecto de los sujetos, dándole forma a la realidad que habitamos. Para la autora, el neoliberalismo es una “una sensibilidad que trabaja los deseos más íntimos, colonizando nuestros sueños, canibalizando nuestros ideales de libertad y regurgitándolos como estrategias de control social” (Emmelhainz, 2016: 40). La sensibilidad neoliberal utiliza palabras como «democracia», «desarrollo», «mejora», «seguridad», «eficiencia», «autonomía», y «auto-suficiencia», como “excusas para modelar nuevas formas de vida y de ganarse la vida que implican la reconversión y que van desde la auto-explotación, explotación, esclavitud, exclusión, endeudamiento, despojo, expropiación y hasta la muerte” (Emmelhainz, 2016: 72). En esta genealogía que abastece el enfoque y propuesta de Estado Mórbido, añadido al análisis Sztulwark-Emmelhainz, el impacto de la sensibilidad neoliberal como una estrategia político-afectiva que habilita la enfermedad y nuestros estados mórbidos. La sensibilidad neoliberal nos convence sensualmente que la única manera de mejorar, de estar mejor, es trabajar más allá de nuestras capacidades mentales y físicas, es enfermar.

En el Estado Mórbido, la sensibilidad neoliberal actúa a partir de técnicas de violencia discreta como la promesa de la mejoría, el auto-empoderamiento, la auto-ayuda, la auto-superación, etc. Sin embargo, quiero aclarar que en ningún momento intento sugerir que la aceptación o la condonación de los efectos de la sensibilidad neoliberal, es este caso, a partir de la constitución de la propia enfermedad, es responsabilidad del individuo o, en su defecto, de los grupos marginalizados. Porque, parafraseando a López Petit (2014), ¿Quién no quiere hacer pactos malditos con la vida para no estallar y seguir viviendo? He aquí, la complejidad del Estado Mórbido. Sacar ventaja de la subjetivación sensible, de la debilidad para distribuir la vulnerabilidad sacando ventaja de su gestionamiento. A este acto de política estatal perversa y morbosa que se deleita en la habilitación de la enfermedad, la he denominado como «morbo-política». Con la propuesta de morbo-política nombro a todas las técnicas estatales que aplicadas a cuerpos que medicalizan su vulnerabilidad; cuerpos cuyo sentido de auto-realización es gestionarse la debilidad para no ser estigmatizados y, que, al hacerlo, su vulnerabilidad y debilidad es canalizada como condición vital extractiva de la cual el capitalismo no solo depende, sino que se beneficia. La morbopolítica como brazo asfixiante del Estado Mórbido, a partir de una sensibilidad neoliberal, convierte los procesos de auto-debilitamiento en cotidianidad. De modo tal, vivir y morir ya no son las dos políticas de control subyacentes de cualquier organismo. La morbilidad es, ahora, una nueva forma de política.

Con el concepto de Estado Mórbido me refiero, por tanto, a la exposición de las personas a la enfermedad; no para hacer que alguien muera inmediatamente sino la vida enferma como una nueva forma de acción directa a la despotenciación de la vida; a la expropiación de la fuerza vital humana para transformarla en fuerza de trabajo y fuente de acumulación de las sociedades capitalistas contemporáneas. En

este nuevo pliegue necropolítico, la morbilidad es una nueva creación de formas de existencia que reverbera con sus efectos sobre la sociedad en su conjunto. La crisis actual del incremento de los Síndromes de Sensibilización Central es una oportunidad para ver los efectos de la morbo-política que insiste en que las enfermedades cronicadas deben tratarse como un hecho biológico y no un efecto político-económico. Por tal motivo, el análisis de la fibromialgia es el mejor lugar para efectuar el análisis de los efectos del Estado Mórbido, no sólo porque la fibromialgia se presenta en un grupo poblacional amplio (de mayoría mujeres), sino porque sus efectos, precisamente por este motivo, no son sólo diferentes sino más perversos, porque la expropiación de la fuerza vital humana conlleva un análisis más complejo si se le añade la perspectiva de género.

LA ENFERMEDAD DE LAS MUJERES: LA FIBROMIALGIA

De acuerdo a la Sociedad Española de Reumatología (2001), la prevalencia en España es del 2,73% de la población general mayor de 20 años, según el estudio EPISER sobre Prevalencia e impacto de las enfermedades reumáticas en la población adulta española. La prevalencia en España, según datos de este estudio, se sitúa en un 2,4%, con un claro predominio en mujeres (4,2% frente a 0,2% en hombres) y un pico de prevalencia entre los 40 y los 49 años. Sólo en Andalucía se calcula que más de 300.000 personas sufren SSC (SESSEC. *Más de 300.000*, 2020). En cuanto a la distribución por grupos de edad, la prevalencia máxima aparece entre los 40 y los 49 años (4,9%). Es más frecuente en mujeres (90%), entre 20 y 55 años de edad.

Como menciona la activista feminista, poeta y disidente sexual argentina Valentina Stutzin (2019), la fibromialgia es un diagnóstico incómodo para l*s demás porque trae sospechas de credibilidad dado que su invisibilidad presupone a quienes la padecen como “débiles, manipuladoras, pusilánimes y/o exageradas” (p. 175). Alejado de la vista, la invisibilidad del sufrimiento y/o de la persona enferma se oculta de los espacios, se relativiza, se culpabiliza, se recrimina o trivializa. Valverde (2015) toma las reflexiones de la antropóloga Julienne Lipson llamando a esto «violencia discreta», en donde,

Primer[o], no se ve a los enfermos porque en la mayoría de los casos están encerrados en sus casas, demasiado enfermos para salir. Segund[o], si consiguen salir, no se les ve porque muchas enfermedades no tienen señales externas. La tercera forma de invisibilidad, según Lipson, es cuando la persona dice que está enferma pero no se la cree ni se la toma en serio (*apud.*, Valverde, 2015, p. 30).

Esta situación de desigualdad y discriminación pone en evidencia las injusticias que viven las mujeres con fibromialgia. Mujeres con cuerpos exhaustos que cumplen doble jornada laboral basada en una división sexual del trabajo en casa, al paralelo de otra productiva, con precarización y salarios cada vez más pauperizados, con jornadas laborales más largas y en donde, en muchos casos, se sufre acoso laboral. Mujeres que deambulan en una suerte de «muerte lenta» (Berlant, 2007) en un peregrinaje médico buscando un diagnóstico correcto, mientras se vive en un suplicio al estar angustiadas al no saber qué les ocurre, y no poder explicar o ser creídas por sus familias. Mujeres sobremedicalizadas pero que son dejadas a la suerte de los

«medicamentos huérfanos»; es decir, medicamentos que la industria farmacéutica tiene poco interés en desarrollar y comercializar por el elevado coste de llevar un medicamento al mercado del cual no se recuperaría con las ventas esperadas del producto (Campillo Artero y Peiro, 2009). Mujeres en peregrinaje jurídico en un intento de recibir apoyo por parte del Estado, ya que hacer frente a su condición es muy costoso porque se necesita de un reumatólogo, un psicólogo, un nutriólogo, entre otros especialistas. Mujeres que se sienten poco valoradas en sus entornos, mujeres explotadas por la condición de género construido sobre las demandas de amor, afecto y cuidado que recaen en ellas en el marco de las relaciones de pareja y filiales. Mujeres que sostienen durante años episodios de violencia machista. Mujeres cuya esperanza de vida es de 25 años menor que el de la población en general (Valverde, 2015).

Como vemos, los cuerpos de aquellas mujeres que viven con enfermedades marginadas, comparten una realidad que quienes se benefician del sistema, no se imaginan. Su cuerpo está siendo utilizado para perpetuar la necropolítica del neoliberalismo, a partir de un sistema de género diferenciador y discriminador que se encarga de extraer y controlar su potencial vital, sus tiempos, sus estados emocionales, sus procesos de mejoría. El cuerpo de las mujeres con Síndromes de Sensibilización Central, se ha trasladado a un «espacio intersticial» (Critchley *apud* Valverde, 2015), un espacio opaco, que no está ni fuera ni dentro del sistema. Es decir, excluidas de la sociedad porque no se les quiere ver, pero que, cuando su presencia se hace visible, pone en evidencia las injusticias y las estructuras de poder del Estado Mórbido (Valverde, 2015). Se observa en este encuadre de vulnerabilidad, el funcionamiento del Estado Mórbido conjugado con la opresión de género. El Estado Mórbido habilita discursos médicos, sociales y económicos sostenidos por la división sexual del trabajo y los mandatos de género para construir un «sentido común» o una «sensibilidad neoliberal» (Emmelhainz, 2014; Gago, 2015; Sztulwark, 2019), que utiliza la movilización de afectos positivos para encausar la extracción de la fuerza vital, y en el caso de las mujeres con fibromialgia, dirigirla hacia el sometimiento de su tiempo, de su productividad, de su efectividad. Este «sentido común o sensibilidad neoliberal», provoca que, paulatinamente, quienes nos beneficiamos del sistema, perdamos “la capacidad para detectar lo indetectable, para leer los signos invisibles y para sentir los signos de sufrimiento o de placer del otro” (Berardi, 2017: 11).

En este intercambio de nuestra facultad de sentir por la sensibilidad neoliberal impuesta por el Estado Mórbido, como menciona Valverde, los cuerpos de las mujeres con síndrome de sensibilidad central, “son cuerpos que resuenan, cuerpos que, sin hablar, gritan” (Valverde, 2015: 124). La crítica proviene de esos cuerpos que, sumergidos en la sensibilidad neoliberal, tienen la habilidad para responder en consecuencia; es decir, no solo visibilizar las estructuras perversas del Estado Mórbido, sino generar formas de agenciamiento o, tomando las palabras de Suely Rolnik (2019) «micropolíticas de desestabilización» que permitan la reapropiación de su sensibilidad a partir del saber del cuerpo. La sensibilidad del cuerpo dolorido repolitiza el sufrimiento, lo vuelve carne, lo hace visible. La fibromialgia, nos permite analizar cómo algunos cuerpos, en este caso, los cuerpos doloridos de las mujeres que, durante años condenados al silencio y a la invisibilidad, inesperadamente, se

muestran y se pronuncian en contra del Estado Mórbido, a partir de aquello a lo que se les condenó en primer lugar: su morbilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Giulio Einaudi editores.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Zone Books.
- Agamben, G. (2018). *The Sacrament of Language*. John Wiley & Sons.
- Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text* 79, 22(2), 117-139.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género: Universidad Nacional Autónoma de México
- Ahmed, S. (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Berlant, L. (2007). Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency). *Critical Inquiry*, 33(4), 754-780.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- Emmelhainz, I. (2014). Neoliberalismo y autonomía del arte. *Esfera Pública*. <https://esferapublica.org/nfblog/neoliberalismo-y-autonomia-del-arte/>
- Emmelhainz, I. (2016). *Tiranía del sentido común: La reconversión neoliberal de México*. Paradiso.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Trad.). siglo veintiuno.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber* (U. Guiñazú, Trad.). Madrid: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2006). *Genealogía del racismo*. Altamira.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y Castigar*. Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2013). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI Editores.
- Gómez-Barris, M. (2017). *The Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Duke University Press.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Han, B.-C. (2012). *La Sociedad del Cansancio* (A. Saratxaga Arregi, Trad.). Herder.
- López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Traficantes de Sueños.

- López Petit, S. (2014). *Hijos de la Luna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- López Petit, S. (2017). *La politización del malestar en una sociedad terapéutica*. Curso En Tu Interior, Malestar social, (des)politización y psicologías críticas <https://soundcloud.com/traficantesdesue-os/la-politizacion-del-malestar>
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. Archambault, Trad.). Melusina.
- Platero, L. (2014). Las políticas neoliberales contra los derechos sexuales. *Fundación Betiko*. <http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2014/02/Politicaneoliberales-contra-los-derechos-sexuales-de-la-ciudadan%C3%ADa.pdf>
- Puar, J. K. (2009). Prognosis time: Towards a geopolitics of affect, debility and capacity, *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 19:2, 161-172. <https://doi.org/10.1080/07407700903034147>
- Puar, J. K. (2011). Coda: The Cost of Getting Better Suicide, Sensation, Switchpoints. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18(1), 150-158. <https://doi.org/10.1215/10642684-1422179>
- Puar, J. K. (2017). *The Right to Main. Debility, Capacity, Disability*. Duke University Press.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección Apuntes para descolonizar el inconsciente* (C. Palmeiro, M. Cabrera, & D. Kraus, Trans.). Tinta Limón.
- Shildrick, M. (2009). *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*. Springer.
- Shildrick, M. (2015). Living On; Not Getting Better. *Feminist Review*, 111(1), 10-24. <https://doi.org/10.1057/fr.2015.22>
- Stutzin, V. (2019). Contrapoéticas y fibro-temporalidades del dolor crónico. En M. de Santo (Ed.), *La fragilidad del cuerpo amado. Escritos cuir y trans en torno a la politicidad del dolor* (pp. 165–219), Barcelona: Continta me tienes.
- Sztulwark, D. (2016). Micropolíticas neoliberales, subjetividades de la crisis y amistad política. *Micropolíticas neoliberales, subjetividades de la crisis y amistad política // Diego Sztulwark*. <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/05/micropolicas-neoliberales.html>
- Sztulwark, D. (2019, diciembre 30). *La sensibilidad es el campo de batalla en este período* [Prensa]. <https://latinta.com.ar/2019/12/diego-sztulwark-la-sensibilidad-es-el-campo-de-batalla-en-este-periodo/>
- Sztulwark, D. (2019, octubre 22). *La ofensiva sensible: El síntoma entre el neoliberalismo, el populismo y lo plebeyo // Entrevista a Diego Sztulwark* (L. Lewkowicz, S. Lang, L. Feldam, E. Krebs, & F. Abramovich) [Entrevista]. <https://insurgenciamagisterial.com/la-ofensiva-sensible-el-sintoma-entre-el-neoliberalismo-el-populismo-y-lo-plebeyo-entrevista-a-diego-sztulwark/>

- Tyner, J. (2019). *Dead Labor: Toward a Political Economy of Premature Death*. University of Minnesota Press.
- Valencia, S. (2010a). *Capitalismo Gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2010b). *Economía: Cuerpos en negocio*. Movimientos en las bases: Transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios, Sevilla. http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=649
- Valverde, C. (2010). «Los cuerpos del delito»: Injusticias y oportunidades en los Síndromes de Sensibilidad Central. *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, 112, 141-153.
- Valverde, C. (2012). *Malalties—Enfermedades ambientales*. <https://www.youtube.com/watch?v=xB5D4djbrv0>
- Valverde, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical: Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Icaria.
- Valverde, C. (2016). *Entrevista a Clara Valverde: “Los espacios de solidaridad fallan por la falta de empatía radical”* (H. Rosetti) [Entrevista]. <https://kaosenlared.net/entrevista-a-clara-valverde-los-espacios-de-solidaridad-fallan-por-la-falta-de-empatia-radical/>



UNA SOCIEDAD INASIBLE LA INESTABLE CONSTITUCIÓN DE LO SOCIAL EN EL PENSAMIENTO DE CLAUDE LEFORT

An Ungraspable Society
The Unstable Constitution of the Social in the Thought of Claude Lefort

Germán Pinque

Universidad Nacional de Córdoba
gpinque@gmail.com

Resumen:

En este trabajo desarrollo una serie de conceptos e ideas provenientes de la filosofía política de Claude Lefort para pensar las relaciones de los "hombres" con sus formas y condiciones de existencia políticas. Comenzaré refiriéndome a los rasgos generales de su filosofía, especialmente, la indagación y postulación de lógicas, principios y articulaciones sociales como claves de lectura de los hechos y fenómenos políticos. Luego, avanzaré sobre un conjunto de conceptos interrelacionándolos como forma de exponer tres ideas centrales en torno a la "inestabilidad" de lo social: primero, la comprensión de la política en tanto proceso decisivo de institución, ordenamiento o unificación de las divisiones ontológicas de la sociedad; en segundo lugar, analizaré la imagen que ofrece Lefort de una sociedad que está operando sobre sí misma mediante su propia voz, aprovechando los "frutos" de las libertades políticas y de la legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo que trajo consigo la modernidad; y, tercero, abordaré la "aventura" que según el autor se inicia con la proclamación y difusión de los derechos del hombre entendidos como un vector de cambio inestabilidad social. Finalmente, repasaré críticamente el presupuesto de una sociedad en la que opera un antagonismo ontológico y cuya "política" parece devenir casi exclusivamente en una ética de la competencia electoral.

Palabras clave:

Filosofía política, Claude Lefort, democracia, derechos humanos, política.

Abstract:

In this work I develop a series of concepts and ideas from Claude Lefort's political philosophy to think about the relationships of "men" with their forms and conditions of political existence. I will begin by referring to the general features of his philosophy, especially the inquiry and postulation

of social logic, principles and articulations as keys to reading political events and phenomena. Then, I will advance on a set of concepts interrelated as a way of exposing three central ideas around the "instability" of the social: firstly, the understanding of politics as a decisive process of institution, ordering or unification of the ontological divisions of the society; secondly, I will analyze the image that Lefort offers of a society that is operating on itself through its own voice, taking advantage of the "fruits" of political freedoms and the legitimacy of the debate on the legitimate and the illegitimate that modernity brought with it. ; and, thirdly, I will address the "adventure" that according to the author begins with the proclamation and dissemination of human rights understood as a vector of social instability change. Finally, I will critically review the assumption of a society in which an ontological antagonism operates and whose "politics" seems to become almost exclusively an ethic of electoral competition.

Keywords:

Political philosophy, Claude Lefort, Democracy, Human Rights, Politics.

Recibido: 30/04/2021

Aceptado: 17/06/2021

EL PENSAMIENTO DE CLAUDE LEFORT

La filosofía política de Lefort conceptualiza principios, divisiones y lógicas de institución y funcionamiento de lo social. No trata de analizar o indagar (al menos en principio) un conjunto de hechos sociales empíricos específicos, tampoco relaciones, ámbitos, mecanismos o reglas políticas particulares –objeto de estudio de la sociología política o de las ciencias políticas, sugiere el autor en diferentes trabajos–, sino más bien pensar las articulaciones y oposiciones que permitan “descifrarlos” (1990: 188). Por ello, el autor pone su trabajo conceptual más allá de cualquier investigación o exigencia objetivista, positiva, y se enfoca fundamentalmente en la interpretación de obras, momentos y procesos históricamente decisivos, fundadores. En este sentido, uno de los focos de la obra de Lefort son las “mutaciones” históricas, ideológicas, políticas, etc., ya que ellas (tanto si tienen lugar de manera lenta y silenciosa o rápida y estruendosa), suponen y revelan de manera ejemplar aquellos principios o lógicas de institución de lo social y sus cambios.

La obra de Lefort intenta traer a la conciencia y al conocimiento, por todo ello, las condiciones y los cambios de condiciones en que se producen los fundamentos y significados de lo social o, más bien, la ausencia de fundamentos y significados trascendentes, como veremos más adelante en relación con la modernidad y la democracia. Más aún, Lefort, en consonancia con el espíritu mismo de la modernidad, desengaña acerca de algún fundamento estable o trascendente de lo social y releva que, en definitiva, este depende de la autoinstitución y autoorganización específicamente política de la sociedad, negando cualquier papel decisivo a otro agente o base, sea económica, antropológica, sociológica, etc. (Moyn, 2013: 57).

Por todo esto, el pensamiento de Lefort alumbró nuestra inscripción o implicación en estructuras simbólicas de las cuales deviene –y depende– la inteligibilidad de la realidad social, la unidad, representación y configuración misma de la sociedad o el surgimiento de –indispensables– lugares de poder desde los que encausar y controlar su curso. En este sentido, ofrece, además, una reconstrucción global de nuestra situación en el mundo social y del contexto significativo de nuestras acciones, una reconstrucción que postula a la política –o a *lo político* inaugurado con la modernidad– como una dimensión constitutiva de la realidad social.

El trabajo del autor contribuye y adquiere un valor especial para el pensamiento político e incluso social, en tanto pone en cuestión creencias –e ilusiones dogmáticas– sobre los fundamentos de la sociedad, llama la atención sobre los significados, lógicas y principios detrás de los hechos y fenómenos empíricos y ayuda a pensar las condiciones que favorecen –o no– la libertad y la democracia. La obra de Lefort revela así, en las grandes genealogías que traza, en el sistema que construye, una referencia y un punto de vista para examinar narrativas y discursos acerca de las lógicas de lo social; ofrece además una suerte de esquema narrativo o drama de cómo son las cosas para las sociedades, qué conflictos y deseos las anima, qué actores participan, en qué escenarios.

LO SOCIAL, LO POLÍTICO Y LAS DIVISIONES ANTAGÓNICAS

“Lo social” es en Lefort es un producto –político– extraño, un resultado paradójico del entrelazamiento y funcionamiento de dos órdenes: por una parte, un conjunto de fuerzas y deseos divergentes, de divisiones antagónicas de carácter ontológico, que se constituyen y operan como principios y factores condicionantes para la creación y existencia misma significados, relaciones o identidades: el orden simbólico; y, por otra parte, un conjunto de significados sustanciales, históricos, situados, ideológicos, desplegados para dar satisfacción a un profundo anhelo –¿antropológico?– de representación, unificación social y resolución de aquellas divisiones sociales de carácter ontológico: el orden imaginario. De este entrelazamiento surge lo social y en él se juegan las condiciones de posibilidad mismas de la coexistencia social y del sentido, coherencia o valoración de esa coexistencia social (Marchart, 2009: 136-138).

En este marco, los individuos y las sociedades cobran existencia, unidad y se orientan, sitúan, posicionan uno/as de otro/as, sobre el trasfondo de un antagonismo y una conflictividad irreductible, irresoluble, constitutiva, y a partir de marcos sociosimbólicos elaborados discursivamente que intentan cerrar u ocultar una y otra vez esas divisiones. Esta unidad es, puede agregarse, tendencial, proyectiva, inestable, constituida por múltiples relaciones imprevistas, temporales; nunca algo sólido o un estado definido. Como describe Stavrakakis, retomando el pensamiento de Lefort acerca de la democracia:

no existe una unidad orgánica esencial que pueda definir a la sociedad de una vez y para siempre. Esto también lo demuestra la relatividad histórica, cultural, de diferentes formas de unidad social, las diferentes formas (construcciones) de la sociedad. En consecuencia, ningún análisis (...) puede partir de la identificación de un punto de referencia esencialista

privilegiado (un ideal que garantizaría la unidad) para implantarlo en el corazón de la sociedad con el fin de resolver su ambigüedad (2007: 178).

No existe unidad, ni puntos de referencia ni delimitaciones esenciales, fijas; pero cuando lo social, en el marco de aquel “entrelazamiento”, consigue unidad, sentido, identidad, consistencia, continuidad o logra ser espacio de orquestación y de reconocimiento común, es gracias a la política y a su eficacia simbólica: es la política la que produce a la sociedad –no la economía, por ejemplo. Como dice Marchart “todo ser social es puesto en escena, adquiere significado y cobra forma políticamente” (2009: 146).

La política, en este sentido, remite a procesos decisivos de institución, ordenamiento o unificación de la sociedad y de sus divisiones; es, simultáneamente, un conjunto de modalidades o formas (despotismo, democracia, totalitarismo, etc.) en que se articula y se vuelve inteligible la sociedad; y remite también a un conjunto de distinciones y lógicas que hacen funcionar lo social: qué es lo verdadero o lo falso, lo justo de lo injusto, lo legítimo de lo ilegítimo, que establecen además los límites de lo pensable. En síntesis, estas distinciones fundamentales y constitutivas permiten leer, ver o nombrar a la sociedad o, en otras palabras, gracias a estas distinciones el mundo social y nuestra posición en él adquiere sentido.

Así, es en virtud de esta dimensión política, simbólica –y particularmente de un dominio político específico, la ideología– donde se consume, provisoriamente, la unidad imaginaria de la sociedad; es mediante la política que se reduce y morigera la división, el antagonismo de lo social, su conflictividad irreductible pero paradójicamente constitutiva (Flynn, 2005: 207). De esta manera, lo político permite a la sociedad, según Lefort, deslindar su interior y su exterior, su adentro y su afuera y le permite también autopresentarse y representarse a sí misma. Lo político cumple este papel en tanto ejercicio de un poder elevado de la sociedad: supone un poder externo a la misma y a sus divisiones. De hecho, no habría, en el pensamiento de Lefort –en contra de Marx– una sociedad liberada de esta división o liberada de esta lógica de funcionamiento y constitución a través del poder y del discurso desde una cierta externalidad.

Por todo ello, estas divisiones sociales –entre Estado y sociedad civil, entre clases, entre sectores de actividad, enumera Lefort (2004: 14)– remiten a un proceso originario, incesante, iterativo. El individuo, la sociedad, no descansan en ninguna sustancia o unidad positiva, son ese proceso o relación o lazo social que se vivirá y experimentará de manera inevitablemente conflictiva, antagónica (Marchart, 2009: 136). Lo social resurge así de diferentes formas y se autotrasciende una y otra vez a partir ese conflicto que está en su base o, desde la perspectiva de Maquiavelo retomada por Lefort, a partir de la división entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados.

En síntesis, estas divisiones, como una dimensión de los procesos de constitución de lo social, fundan, animan y se entrelazan y se realinean con procesos imaginarios de constitución de lo social. Estos últimos consisten en discursos –ideológicos– que buscan resolver u ocultar el antagonismo, el conflicto, intentan homogeneizar el espacio social o disimular o impulsar los acontecimientos irreversibles que lo

sacuden. Así, este orden imaginario sutura, reconcilia, deniega aquellas divisiones, pero está destinado a ser permanente alterado, transformado, perturbado...

En definitiva, lo político –en la estela abierta por el pensamiento de Lefort– son estas circunstancias y nombra las dinámicas simbólicas mediante las cuales se genera, da forma, orden, identidad, sentido y permanencia a lo social; pero lo político es también y contradictoriamente, la apertura de un escenario de impugnaciones, inestabilidades, conflictos, mediaciones o cuestionamientos de lo social. Lo político es una instancia –que no se circunscriben a una actividad o espacio determinado– de cualquier espacio o actividad. Bajo ciertos aspectos, está en la naturaleza de esta dimensión ser algo determinante y omnipresente en la constitución de lo social, aunque también cabe pensar que es algo que puede ser debilitado, desvalorizado, clausurado o negado –como ha ocurrido en las dictaduras militares argentinas (Gómez, 1986)–, pero también, de la misma forma, que es algo que inevitablemente, tarde o temprano, resurgirá y reaparecerá, permeando, politizando a la sociedad, a sus instituciones, a sus actores, a sus leyes, a sus prácticas, etc. Lo político es, en fin, un proceso de simbolización de la realidad, disputado, incesante, que pone en forma a la sociedad, le da sentido.

LA MODERNIDAD, LA DEMOCRACIA, EL PUEBLO

¿Qué hacer frente a estas circunstancias? ¿Qué hacer frente a una sociedad ontológicamente dividida, ambigua y siempre inestablemente definida? Aceptarla o, más aún, revalorizarla. Lo social, sus distinciones y figuras básicas, está sujeto inevitablemente a debates, luchas, negociaciones, como nunca antes lo estuvo. De hecho, la modernidad habilita y genera nuevas condiciones simbólicas para un pensamiento que cuestiona y problematiza lo social. No solo eso, el intento de eliminar, negar o forzar estas condiciones y el proceso simbólico desatado, que prácticamente equivale al “dispositivo democrático” en el pensamiento de Lefort, reconduce a lo social, más específicamente, a la forma política de la sociedad, hacia lo que el autor denomina *totalitarismo*: un fenómeno propiamente moderno consistente en el deseo de anular el conflicto, encarnar la unidad, absolutizar los límites o distinciones básicas (lo interior del exterior, lo correcto del o incorrecto, lo justo de lo injusto, etc.), sacralizar relatos, agentes, lugares, etc., u ofrecer certezas y fundamentos taxativos, –imposiblemente– incuestionables, definitivos o sólidos (Lefort, 2004: 247; 1990: 78).

En definitiva, para Lefort, debe aceptarse una dinámica irreversible que fue abierta por la modernidad, más específicamente por la Revolución Francesa. Esta supuso una mutación decisiva, preñada de consecuencias, determinante del curso posterior de la historia, que tanto permitió descubrir e incluso obligó a “interpretar lo político” (1988: 94) como puso entre sus decursos sociales y políticos posibles al totalitarismo. Para el autor, esta es una mutación decisiva, una mutación del orden simbólico, una mutación de la forma en la que la sociedad representa su unidad, su identidad, su continuidad (2004: 252–257). No es una transferencia de poder a nuevos actores o grupos, un nuevo diseño institucional o el dominio de una nueva clase social –como algunos han interpretado según Flynn (2006: 133)–; es decir, es un cambio profundo, pero a pesar de ello, según el autor, contiene una continuidad fundamental:

permanece el *lugar del poder* constituido durante el Absolutismo. La modernidad, la democracia, tienen así una suerte de deuda con el Absolutismo: este niveló y homogeneizó el campo social (Lefort citado por Flynn, 2005: 166) y constituyó ese *lugar* –aunque en el marco de otro orden y de otra estructura simbólica de la sociedad, bajo otros estatutos

Según Lefort, la modernidad es consustancial a la falta de certezas, al sentimiento de “enigma” acerca de lo que funda a la sociedad (1990: 141), a la vivencia de esta como algo inacabado, a hacerse, a lograrse continuamente, y, más importante aún, es consustancial a lo político. De hecho, como sostiene Flynn, “para Lefort existe una conexión definida entre el concepto de modernidad y la noción de discurso político. El discurso político y su ‘objeto’, lo político (*le politique*), aparecen solo en, y quizás son constitutivos de, la modernidad” (2005: 83). Junto con la modernidad, en definitiva, surge la política y la democracia, definida como una nueva forma de vida, de experimentar el mundo social, una nueva manera de comprendernos a nosotros mismos y de comprender nuestra situación en el mundo. La modernidad supone un proceso continuo de desventura del “dispositivo democrático” y, como decíamos, la permanencia, pero, simultáneamente –un hecho trascendental– el vaciamiento del lugar de poder.

Con la modernidad, el lugar del poder se mantiene, pero cambian sus “estatutos”: este lugar será ocupado ahora mediante la competencia electoral, por ejemplo. Esto significa la articulación de instituciones (in)estables que regulan el acceso al poder, pero también, la dependencia de todo el sistema de ideas como la de legitimidad o de soberanía popular. Esta cosmovisión moderna, como podría llamarse, guarda en su seno un problema central para el cual, según Charles Taylor, la Revolución Francesa no pudo producir una solución (2006: 165), un problema que Lefort desarrolla: por una parte, la figura que ocupe el *lugar del poder* nunca podrá gozar de la autoridad o la legitimidad de la que gozaba el rey, por el contrario, estará siempre sometida a la legitimidad que proviene de una sociedad dividida, conflictiva, cuestionadora.

Por otro lado, la soberanía popular, el pueblo, difícilmente puede manifestarse o representarse como tal. La soberanía del pueblo entendido este como una unidad que expresa una voluntad, es una ilusión: “depende de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico” (Lefort, 2004: 49). A lo sumo, el pueblo puede ser representado mediante su conversión en ciudadanos, en “unidades contables”, al momento del sufragio, como dice Lefort (1990: 191). Pero, por otro lado, el autor parece decir que el pueblo tiene una realidad efectiva, puede efectivamente manifestar su voluntad, expresarse: Lefort presenta al pueblo como una entidad sumamente susceptible y sensible a cualquier forma de dominación y opresión, está en su naturaleza el deseo de ser libre de ellas y de resistir, rechazar, negar; de esa manera, es capaz de surtir efectos diversos. Como sostiene el autor, “la democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable” (2004: 254) y –puede pensarse– el pueblo está destinado a provocar cambios en modos y direcciones diversas: forzando negociaciones o alianzas para ampliar sus derechos, incitando a la represión del Estado, estimulando contradicciones, enfrentamientos sociales, crisis de legitimidad, etc.

La democracia, nacida de la modernidad, es así el reconocimiento y establecimiento de reglas institucionales para ocupar el lugar del poder estructuralmente vacío, pero es también una forma social donde se produce dos fenómenos fundamentales: la diferenciación de los discursos que articulan o simbolizan lo real, particularmente, el deslinde del poder político, la ley y el saber antes concentrados en el cuerpo del rey (1990: 23) y el deslinde o división del Estado y la sociedad civil: esta pasa a ocupar el espacio público e iniciar un interminable debate acerca de lo legítimo e ilegítimo y, en este mismo proceso, declara/proclama los/sus derechos o, más aún: el “derecho a tener derechos” (Arendt). De hecho, según Lefort, la legitimidad de este debate sobre lo legítimo o lo ilegítimo define a la democracia (2004: 155).

A partir de este momento, queda claro, en esta nueva cosmovisión, varios aspectos significativos: la institución de lo social depende ya de la auto-institución autónoma de la sociedad; simultáneamente, se pone de manifiesto la fragmentación y división de la sociedad y la potencial reaparición de estas divisiones originarias, en otros planos, en otros contextos, en otros niveles; asimismo, se advierte el carácter vacío del poder, sus nuevas interrelaciones con la ley y con el saber como esferas discursivas autónomas que buscan, diseñan y desarrollan sus propias normas y principios de legitimación; además, la ocupación del poder así como los fundamentos para su ejercicio, nunca serán estables, permanentes, definitivos: el “dispositivo democrático” consiste, en todo caso, en conocer y aceptar esta falta de fundamento positivo (Marchart, 2009: 140).

Finalmente, el nuevo espíritu que recorre la sociedad civil, el “derecho a tener derechos”, pone en cuestión y confronta con derechos y privilegios establecidos; no supone ningún contenido determinado, pero constituye un respaldo general a nuevos contenidos, derechos o reclamos. Este “espíritu” se vuelve principio generativo del dispositivo democrático, pero también, introduce el conflicto como posibilidad latente, constante, estructural. La imagen que ofrece Lefort es la de una sociedad que está operando sobre sí misma mediante su propia voz y aprovechando los “frutos” de las libertades políticas y la legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo que trajo consigo la modernidad.

EL ESTADO, LA SOCIEDAD CIVIL, LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Para Lefort, la proclamación y difusión de los derechos del hombre a fines del siglo XVIII inicia una aventura histórica aún inconclusa, vibrante: con este acontecimiento se despliega un nuevo orden simbólico, se funda una nueva forma de autocomprensión social y se desatan fuerzas de transformación poderosas e imprevisibles. Para el autor, no se trata solo de la formalización, institucionalización o reconocimiento –jurídico o político– de aquellos derechos, sino también de la conciencia y gradual interiorización de los mismos por parte de amplios y diversos sectores de la sociedad. A partir de este proceso, sugiere Lefort, la realidad social se experimentará virtualmente incompleta, divergente, discordante, inacabada, injusta; una nueva sensibilidad –latente, aguda– atizará una y otra vez estos sentimientos en el “hombre moderno” y en los diversos espacios de la sociedad civil.

Esta conciencia de los derechos animará infatigablemente nuevas leyes e instituciones y supondrá una base de inestabilidad, creatividad y dinamismo para las sociedades modernas... es esta conciencia, más allá de cualquier ley o institución, la que hace a la democracia misma, y es especialmente el derecho, por su parte, el "código de reescritura" en que esa conciencia intentará plasmar sus demandas, concentrar sus luchas u oponer resistencias al poder. Por todo esto, la proclamación y difusión de los derechos del hombre constituye un impulso radical, emancipador, trascendente que se alojará en el corazón de la sociedad moderna.

En otros sentidos, estas nuevas condiciones implican potenciales e incontrolables dinámicas de impugnaciones y recusaciones de las legalidades reinantes y de sus símbolos, a las que se opondrán incesantemente nuevas ideas de lo socialmente legítimo, incluso rayanas –en el pensamiento de Lefort– con la insumisión o la desobediencia. De allí que la conciencia de estos derechos acechará permanentemente la continuidad y estabilidad del Estado, incluso la paz y la concordia social. Más aún: para unos abrirá las puertas a la anarquía, a la agitación, a la ruptura, a la fragmentación, a la indeterminación, al nihilismo, a la pérdida de sentido... será el reino del conflicto y del debate permanente de opiniones, el reino de la inestabilidad y de la relatividad de todo cimiento, referencia, poder, creencia. Para otros, por el contrario, comienza el desmantelamiento y erosión de prejuicios, arbitrariedades, abusos, privilegios, excesos... el nacimiento mismo de la democracia...

Como se ve, esta forma de conciencia, de autocomprensión social, de sensibilidad, se manifiesta de manera ambivalentemente: tanto deviene en un poder social que interpela, rechaza, resiste, enfrenta los corpus jurídicos y los aparatos burocráticos del Estado, como busca y lucha por objetivar, formalizar, institucionalizar y operacionalizar sus demandas y reivindicaciones en él (aunque estos reclamos y derechos serán irreductibles a su objetivación jurídica, siempre la desbordarán, la superarán). Así, surge una inestabilidad estructural esencial: toda definición del Estado se verá tensionada, perturbada, desafiada, reformulada, aunque, al mismo tiempo, este seguirá siendo interpelado, legitimado y ubicado "encima" de la sociedad, como irremplazable reaseguro y garantía de los derechos y de la cohesión social. Aún más, esta ambivalencia constituye, podría decirse, una de las condiciones necesarias e indispensables para las prácticas e instituciones democráticas y para el mismo Estado: está en su "naturaleza" elevarse, trascender y hasta enmascarar el conflicto y el antagonismo social, pero jamás podrá abolirlo; de hecho, en el pensamiento de Lefort el Estado es resultado de esos conflictos y divisiones.

Pero junto con esta ambivalencia, aparecerá aquella que mencionamos antes: la proclamación y difusión de los derechos del hombre va acompañada del fin del absolutismo y, con ello, de una desidentificación definitiva de la posición de poder con la persona y el cuerpo del rey. En otras palabras, el Estado adopta un carácter "desincorporado", se convierte en un lugar vital e indispensable para el ejercicio del poder, la toma de decisiones colectivas, etc., pero es un lugar vacío, que no le pertenece a nadie, que nadie puede reclamar o está destinado a ocupar. Esta situación se resolverá estableciendo un nuevo mecanismo o procedimiento para ocupar ese lugar, como señalamos antes: la competencia política reglamentada. El discurrir

político de la sociedad, la constitución de lo social, se juega así con nuevos fundamentos y principios de legitimidad, pero también con nuevas reglas operativas, prácticas, concretas, reconocidas y aceptadas, o no, para cumplir y hacer efectivos esos principios.

Pero la democracia no supone solo el reconocimiento de la división social, la legitimidad del debate para dirimir lo legítimo y lo ilegítimo o el diseño y funcionamiento de mecanismos institucionales para ocupar el lugar de poder, sino también nuevas formas de interdependencia –e interferencia– entre el Estado y el campo social, y nuevas formas de interdependencia entre el poder político y el derecho. En el dispositivo democrático el poder se articula y se hace objeto del discurso jurídico, del examen de su racionalidad por parte de la esfera del derecho –o la del saber– que se mantendrá exterior al mismo. Además, el derecho se escinde y desafía cualquier interpretación y representación tradicional del poder y de quien lo ocupa y se articula con nuevas fuentes y principios generativos que se localizan en la sociedad civil, en el campo social. Desde la perspectiva de Lefort, el poder no solo no controla el derecho o sus nuevas fuentes, sino que debe conformarse a ellas para tener legitimidad e incluso para garantizar su propio funcionamiento.

La “aventura” iniciada por la proclamación y difusión de los derechos del hombre como el fin del absolutismo introducen así un vector de cambio e indeterminación hasta nuestros días, capaz de producir fisuras o rupturas con distintos alcances y más o menos definitivas en innumerables prácticas e instituciones sociales. Este proceso establece además las condiciones de posibilidad para la impugnación y el cuestionamiento de lo establecido y reconocido por el Estado como de los estatutos del poder político y, más concretamente, habilita condiciones para la potencial emergencia de focos y fuentes incontroladas, dispersas e inesperadas de reclamos y demandas de lo todavía no incorporado o, más aún, de lo denegado a grupos o categorías determinadas de la población (Lefort, 1990: 45; 2004: 27). Desde esta perspectiva, las protestas y reclamos del pueblo se ligan a la autocomprensión y al sistema de referencia simbólico propio del Estado de derecho: es una conciencia que experimenta los procesos sociales abiertos a la intervención colectiva a través del Estado.

Estamos así frente a la imagen de una sociedad que se conduce a sí misma a través de un sistema social, político o simbólico, que bien podría ser caracterizado, tal como lo hace Giddens, como una “desbocada máquina de enorme poderío a la que, colectivamente como seres humanos, podemos manejar hasta cierto punto, pero que también amenaza con escapar de control” (1997: 132) y puede disolverse en antagonismos y conflictos sociales. Todas circunstancias –siguiendo a Giddens– que van acompañadas del dinamismo de las instituciones modernas y de lo que el autor llama “reflexividad generalizada”, es decir, la revisión continua de la mayoría de los aspectos de la vida social contemporánea a la luz de nuevas informaciones, problemas o conocimientos.

Así, el ejercicio de la opinión y de la libertad política impulsan el despliegue de nuevos derechos y son su condición. Más aún, es el advenimiento de esta nueva experiencia, de este nuevo orden simbólico, el que hace que aunque la sociedad parezca –o esté– dormida, manipulada, atrapa en el consumismo, etc.,

inevitablemente resurja una y otra vez como una sociedad “atormentada, constantemente en debate (...) en saludable efervescencia” (Lefort, 2018: 178) sobre asuntos inesperados o que solo incumbían antes a la vida privada, por ejemplo. En este marco, el espacio público se vuelve y puede describirse como lo hace Wellmer: un “campo de experimentación de convicciones y argumentos” donde todo puede ser tematizado, donde nada está limitado, excluido o condicionado por reglas formales, y donde los debates iniciados allí no pueden ser concluidos por ninguna decisión o procedimiento formal; de hecho, cualquier decisión puede volver a cuestionarse, una y otra vez, a diferencia de lo que ocurre con las discusiones que tiene lugar en los poderes del Estado (1997: 85).

Así, el Estado debe asegurar su continuidad y estabilidad en esta nueva situación; debe extraer su legitimidad de un espacio político animado por luchas y discursos diversos, fragmentarios, dispersos, dispares, que le exigen que responda, que los reconozca; debe recabar y asegurar su poder en un espacio heterogéneo, de representaciones y despliegue de múltiples y antagónicas voces, un espacio que promueve “la formación incesante de sujetos políticos (movimientos de clase, feminismo, pacifismo, regionalismo, etc.) que, mediante variadas ‘formas de acción, representación y legitimidad, politizan la sociedad civil, socializan la sociedad política” y tanto neutralizan las pulsiones autoritarias del poder (Gómez, 1986: 140) como pueden inducir las o demandarlas, en renovadas versiones de totalitarismo o fascismo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La imagen que construye Lefort sobre los principios, lógicas y modos de funcionamiento y constitución de lo social es clarividente en múltiples aspectos, así como merecedora de revisiones y desarrollos en tanto pensamiento que sirve para pensar las exigencias del presente. Por una parte, la obra del autor orienta a pensar acerca del requerimiento y diseño de instituciones que acojan a una sociedad inasible, indomable, aun sabiendo que ningún mecanismo democrático formal será nunca suficiente. Asimismo, resalta la experiencia, la instalación y el alumbramiento de formas de autocomprensión social ligadas al paradigma de los derechos humanos y de la democracia, por una parte, y el papel de las luchas, de los antagonismos políticos y de los escenarios o espacios estratégicos donde estos tienen lugar, por la otra; además, es una visión que reconoce y proyecta en la sociedad civil un rol dinamizador relevante, fundamental: ella concentra un potencial transformador decisivo (aunque podríamos dudar de que sea necesariamente democrático o democratizador...).

Pero a la vez, podemos preguntar si las figuras que se alzan en el espacio democrático reclamando sus derechos no se vuelven inciertas, espontáneas, hasta cierto punto incomprensibles, si se ignora los intereses estructurales que las animan, así como de los intercambios de las que surgen. Por otra parte, aunque en el mismo sentido, esa imagen de la sociedad y de la democracia es un tanto extraña: no tiene entre sus condiciones y principios de constitución imperativos de índole económicos, materiales; tampoco estos parecen oponerle límite alguno; tampoco juegan en su configuración los símbolos o las narrativas sustantivas vinculadas a la historia o a las identidades nacionales, a las culturas políticas regionales, que podrían enriquecer y

permitir comprender dinámicas particulares, o rasgos o dimensiones que están en la “naturaleza” de lo social pero que no necesariamente podrán desarrollarse en todos los contextos.

Asimismo, el trabajo de Lefort presupone una forma social, una unidad, cuyo interior, ontológicamente dividido, antagónicamente constitutivo, es regido por una posición o lugar de poder que no está adentro ni afuera: una “autoexterioridad”. Este lugar de poder solo existe gracias a esa división, no podemos deshacernos de ella. Esta es la lógica, la condición insuperable de lo social, es el sistema que no puede ponerse en cuestión. Siguiendo esta lógica, ni siquiera la disolución de una unidad en sus contrarios antagónicos liberará a estas nuevas partes de aquella lógica de constitución mediante nuevas divisiones y un nuevo lugar de poder. Incluso, a la inversa, podemos pensar no en la disolución, sino en la conformación de nuevas “unidades” o formas sociales mediante encuentros, intercambios, reconocimientos, confrontaciones, sometimientos, etc. que se cristalizan y se sedimentan con el tiempo y que en este mismo proceso establecen nuevas divisiones o polarizaciones; incluso podríamos llegar al punto o imagen de la historia mundial o de la “humanidad” como esta forma social.

Junto a ello, puede decirse que la imagen de la sociedad construida por Lefort es en gran medida la del Estado nación y, por ello, incluye limitaciones; por ejemplo, volver invisibles o impensables nuevas experiencias liminales, contingentes, de exclusión, resistencia, desplazamiento de orden transnacional, global. Es en esta escala global, siguiendo a Bhabha (2013: 71-78), donde actualmente se inscriben nuevos sujetos minoritarios, marginales, carentes de derechos, radicalmente separados de toda instancia de justicia institucional o simbólica, que llevan las marcas físicas y psíquicas que las dislocaciones de la globalización dejan. Este horizonte discursivo, imaginario, merece ser desarrollado como necesario marco discursivo de significación para esas identidades contingentes, ya que la formulación y petición de derechos depende, siguiendo incluso la misma lógica lefortiana en relación con Estado Nación, del establecimiento de ese orden simbólico que permita la narración, descripción, significación, reparación, de experiencias de opresión o avasallamiento en virtud de un poder que las reconozca. Esta crítica puede dirigirse incluso a la historia misma del Estado nación, cuyo imaginario también ha escamoteado y restringido oportunidades de participación a muchos grupos e individuos pertenecientes a su “interior”.

A la vez, Lefort advierte que en la forma y funcionamiento político de la sociedad pueden actuar principios alternativos a la democracia; que los procesos de constitución de lo social pueden “asentarse” sobre lógicas totalitarias, y que esas lógicas son incluso el producto o resultado no querido de la democracia: una suerte de silencioso deslizamiento, de tentación, de lenta mutación frente a la cual debemos estar plenamente despiertos. Aunque, por otra parte, la lógica democrática tal como la entiende Lefort –que es quizás una forma de asimilación mediante el reconocimiento de derechos a lo “desviado”, lo oprimido, lo nuevo, lo excéntrico, que es luego “obligado” a participar en el sostenimiento simbólico de esa unidad, de ese sistema– representa o termina siendo en muchos aspectos una suerte de idealización del derecho, de los poderes institucionalizados: es una experiencia que

parece conllevar, exigir y limitarse a una ética, una ética que conduce a aceptar las reglas de aquella lógica, o cuanto más a oponerse de manera especial al totalitarismo, pero a ignorar otras formas de desgarramiento que provienen de desigualdades materiales.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, G. (2019). Claude Lefort, pensador de lo político. *Nueva Sociedad*, (281), 152-163. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/claude-lefort-pensador-de-lo-politico/>
- Bhabha, H. K., (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre los cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cheresky, I. (1992). La emergencia de los derechos humanos y el retroceso de lo político. *Punto de Vista*. Año XV, No. 43. pp. 42-48.
- Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort: Interpreting the political*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Giddens, A. (1997). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gómez, J. M. (1986). Derechos humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur. En W. Ansaldi, (comp.). *La Ética de la democracia: Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Hilb, C. (2018). Nuestros años Lefort. Notas sobre la recepción de Claude Lefort en la argentina de la transición a la democracia. *Cadernos de Ética e Filosofía Política*, 1(32), 140-150.
- Lefort, C. (1986). *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. MIT Press.
- (1988). *Democracy and political theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2004). *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- (2007). *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder.
- (2018). La disolución de las referencias de certeza y la cuestión democrática. En L. Svampa (comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: FCE.

- Moyn, S. (2013). Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division. En C. Lefort: *Thinker of the Political*, edited, Martín Plot (ed.). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Plot, M. (2013). *Claude Lefort: Thinker of the political*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Wellmer, A. (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



LA FILOSOFÍA CONFIGURADORA DEL SER DEL PERONISMO

The Philosophy that Shapes the Being of Peronism

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María,
Universidad Católica de Córdoba, Universidad Católica de Salta
cdlasa@yahoo.com.ar

Resumen:

La tesis central del presente trabajo consiste en afirmar que el peronismo es la traducción del fascismo italiano en la política argentina, entendiendo que la esencia del fascismo está inspirada en la filosofía actualista del pensador italiano Giovanni Gentile. Asimismo, este actualismo es el producto de la disociación operada por el mismo filósofo, hacia fines del siglo XIX, entre materialismo y dialéctica. La metodología de estudio empleada es la transpolítica por cuanto se propone examinar al fenómeno del peronismo desde una rigurosa problemática filosófica con el fin de aprehender su esencia propia. El texto principal elegido para el referido examen, sin excluir otros, es la Conferencia que Perón dió en el Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza (República Argentina) en 1949, y que más adelante va a publicarse bajo el título de *La Comunidad organizada*.

Palabras clave:

Fascismo, Peronismo, Giovanni Gentile, Juan Domingo Perón, Análisis transpolítico, Augusto Del Noce.

Abstract:

This paper argues that Peronism is an adaptation of the Italian Fascism into Argentine politics, understanding that the essence of Fascism is inspired by the philosophy of Giovanni Gentile. Likewise, the Actualism is the product of the dissociation operated by the same philosopher —towards the end of the 19th Century—, between materialism and dialectics. With the aim of analyze the Peronist Movement from a rigorous philosophical point of view, it is used the *transpolitics* interpretation proposed by Del Noce. The main text chosen for the aforementioned examination, without excluding others, is the conference that Perón gave at the National Congress of Philosophy, held in Mendoza (Argentina) in 1949, and which was later published as *The Organized Community*.

Keywords:

Fascism, Peronism, Giovanni Gentile, Juan Domingo Perón, Augusto Del Noce.

Recibido: 23/02/2021

Aceptado: 25/06/2021

1. INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO Y METODOLOGÍA

El peronismo es un fenómeno político omni-abarcador de la vida política argentina desde hace ya más de setenta años. Esta omnipresencia, a nuestro juicio, no sólo ha condicionado la vida política nacional, sino que ha determinado el *ethos* cultural del argentino medio. Sin embargo, esta importancia no ha sido correlativa a los estudios que se ocupan de precisar su naturaleza propia: huelgan este tipo de trabajos. Y sin ellos, la real dimensión de la *praxis* política y cultural generada en Argentina desde mediados de la década del cuarenta no puede explicarse en profundidad.

Desde esta perspectiva, consideramos que los hechos históricos, pese a su esencial diversidad, resultan inteligibles en virtud de una secuencia que los enhebra y les otorga sentido. Y esa secuencia no pertenece al orden fáctico, sino que dimana del espíritu humano, del pensamiento.

Este supuesto nos ha conducido a adoptar, para el estudio del fenómeno del peronismo, el método transpolítico, aquel que precisara Renzo De Felice en virtud de su estudio sobre las interpretaciones vertidas acerca del fascismo italiano. En efecto, ha sido este autor quien ha acuñado este término, en su importante escrito *Le interpretazioni del fascismo* (De Felice, 1976: 100-112), para calificar las lecturas que sobre este fenómeno hicieron Ernst Nolte y Augusto Del Noce. Con esta denominación, De Felice caracterizaba a aquellas interpretaciones del fascismo que, sin negar el análisis histórico, pretendían examinarlo, fundamentalmente, a partir de una rigurosa problemática filosófica con el fin de aprehender su mismísima esencia y su significado más profundo (De Felice, 1976: 102-103), dejando de lado consideraciones secundarias del mismo.

De allí, entonces, que la pregunta por la esencia del peronismo sea, a nuestro juicio, la pregunta que permite alumbrar una respuesta desde la cual todas las manifestaciones históricas del mismo resultarán inteligibles. Para alcanzar este propósito nos será menester llevar un trabajo de análisis y de síntesis de los escritos del fundador del movimiento peronista: Juan Domingo Perón.

2. INTERPRETACIONES DEL PERONISMO

En su importante estudio sobre el peronismo (Del Barco, 1983), el Profesor Ricardo del Barco, fundándose en Alberto Ciria, refiere la existencia de siete interpretaciones del peronismo: 1. El peronismo visto como una variante local del nazi-fascismo (refiere, dentro de esta interpretación, el escrito de Fayt titulado *La Naturaleza del Peronismo* (Fayt, 2007); 2. el peronismo considerado como una forma de totalitarismo (aquí alude a la posición de Gino Germani (1968) aunque con una particularidad propia: la participación real del pueblo en la cosa pública; 3. el peronismo considerado como bonapartismo y bismarckismo; 4. el peronismo identificado con el populismo; 5. el peronismo visto desde sus fuentes (es la posición de Alberto Ciria); 6. el peronismo en su vertiente socialista (posición sostenida por John W. Cooke); 7. el peronismo interpretado desde sí mismo (se señala, dentro de esta posición, la obra de Raúl Mende titulada *El Justicialismo*). Consideramos importante señalar que tanto el escrito de Ciria como el de Mende destacan, dentro del peronismo, la presencia de la doctrina católica.

Ahora bien: tanto la segunda como la cuarta de las interpretaciones son demasiado genéricas lo cual impide precisar la esencia propia del movimiento peronista. En este sentido, consideramos que tanto la postura de Fayt como la de aquellos que entienden al peronismo como bonapartismo y socialismo sí se esfuerzan por captar la esencia del peronismo, aunque no coincidan en la interpretación de la misma.

Nos interesa detenernos en el análisis de la obra de Fayt por cuanto la tesis de la misma, en su formulación, coincide con la nuestra. Para Carlos Fayt, la esencia del peronismo coincide con el fascismo italiano, y este último vinculado con diversas formas de nacionalismo (Fayt, 2007: 5).

La analogía entre el peronismo y el fascismo, sostiene Fayt, se funda en la presencia de ciertos caracteres comunes, cuales son: a. La precedencia de la acción respecto de la doctrina; b. la asunción de los valores orden, jerarquía y disciplina; c. la negación del liberalismo y del marxismo; d. la concepción de movimiento y de la Nación como un todo animado de una sola doctrina y con una sola voluntad: la del líder; e. la negación de la lucha de clases y la instauración del corporativismo; f. el desprecio por la democracia (Fayt, 2007: 6).

Desde nuestra óptica, también el peronismo es la traducción del fascismo en Argentina; sin embargo, mantenemos una profunda divergencia respecto de la tesis de Fayt en lo que respecta no sólo a la naturaleza del fascismo (y, por ende, del peronismo), sino también en relación a la estrecha vinculación que establece entre fascismo y nacionalismo.

El peronismo no es, a nuestro juicio, “(...) un producto del nacionalismo argentino (...)” (Fayt, 2007: 6); para nosotros existe una diferencia fundamental entre el nacionalismo argentino y el fascismo. El primero reconoce, sin ambages, la existencia previa de la Nación y de los derechos de la persona humana a la constitución del Estado. Emilio Juan Samyn Duco, en su escrito acerca del nacionalismo, afirma que, para el nacionalismo: “La nación pertenece al orden natural. Es naturaleza. Su origen está en la familia misma, que trasciende, inicialmente, al clan y a la tribu, por una acción cuantitativa, hasta devenir completamente en ‘nación’” (Samyn Duco, 1978:

11). Y aclara que por natural debe entenderse aquello que ha sido dado al hombre y que, en consecuencia, no es un producto de su decisión. Uno de los destacados exponentes del nacionalismo argentino, Julio Meinvielle, sostenía que la fundamentación de la política no podía encontrarse ni en el fisicismo maurrasiano, el cual es amoral, ni en la estatolatría del fascismo, el cual es inmoral, ni tampoco en la voluntad general del liberalismo que disuelve el orden y conduce a la anarquía o al despotismo, sino en la naturaleza social del hombre. De allí que la realidad política pertenezca al orden moral por cuanto se encuentra fundada en un “movimiento intrínsecamente moral y moralmente obligatorio” ordenado al bien común. La política, afirma Meinvielle sin ambages, es un capítulo de la moral y responde a los postulados de la ley natural (Meinvielle, 1974: 38-39). La sociedad política, para Meinvielle, reconoce en la familia y en las asociaciones naturales su causa material y en el bien común su causa final. De allí el rechazo tanto del liberalismo como de cualquier clase de estatismo que subsume al hombre en el Todo.

Para Meinvielle, el hombre es, en su orden, un todo autónomo que en razón de su destino se ordena a Dios, y el Estado se deriva del mismo hombre y se ordena a la perfección de este último (Meinvielle, 1974: 45-51). Jordán Bruno Genta, otro conspicuo nacionalista argentino, siendo partidario de “... una férrea Dictadura nacional de base militar” (Genta: 96), no deja de establecerle, a esta última, dos límites bien precisos: el decálogo y el derecho natural (Genta: 96).

Desde nuestra postura, contrariamente a lo sostenido por Fayt, y tal como lo desarrollaremos más adelante, el fascismo no reconoce la existencia de ninguna realidad que sea previa a la voluntad única manifestada en el estado ético fascista. Este último es, precisamente, la causa eficiente configuradora de la Nación. Para Mussolini, el Estado antecede a la Nación; de allí el rechazo, por parte del fascismo, de la existencia de derechos de la persona humana anteriores al estado. El nacionalismo, que defiende derechos previos a la constitución del estado, era considerado por Mussolini como contra-revolucionario, como conservador. Mussolini, fiel a la concepción actualista, contrariamente al pensamiento nacionalista, daba prioridad absoluta a la acción en detrimento de la dimensión teórica que, para el nacionalismo, era anterior y también expresión de la dimensión ontológica de lo real. La voluntad, para Mussolini, desligada de un orden eterno de las cosas que la inteligencia humana buscaba develar, se establece en un centro de energía refractario a toda naturaleza, a todo orden dado. El centro de energía equivale a fuerza, y la política es su entera manifestación.

A la anterior discrepancia se añade esta otra: el peronismo, desde nuestra óptica, tiene una ideología bien determinada desde sus comienzos, y la misma precede a la acción política, o si se quiere, la misma es acción política. Mostraremos esto cuando nos ocupemos de analizar la doctrina de Perón. Fayt, por el contrario, sostiene que el peronismo no posee una ideología clara en sus comienzos (Fayt, 2007: 9).

No podemos dejar de hacer una breve referencia a aquella interpretación que considera al peronismo como bonapartismo, esto es, como un producto de una yuxtaposición de elementos tomados del liberalismo y del marxismo. Este término había sido empleado por Marx para designar una especie política caracterizada por el equilibrio, pero indefinida en su esencia ideológica, y que, por esta razón, deja

conformes a todos los actores de la realidad política con el único fin de perpetuarse en el poder. Desde nuestra perspectiva, el peronismo tiene identidad propia y no es el fruto de una mixtura híbrida compuesta por un ingrediente liberal y otro marxista. Consideramos que el peronismo tiene un cuerpo doctrinal bien definido expresado en la conferencia que Perón ofreciera, en la ciudad de Mendoza, a propósito del Congreso Nacional de Filosofía del año 1949.

3. NUESTRA LECTURA

3.1. *El fascismo*

Precedentemente señalamos que, según nuestra posición, el peronismo no es otra cosa que la traducción de la doctrina fascista a la política argentina. Ahora bien, el fascismo es, a nuestro juicio, el producto de la reforma que operara dentro del marxismo el destacado filósofo italiano Giovanni Gentile, a fines del siglo XIX, alumbrando la filosofía denominada “actualista”. Analicemos esta cuestión.

La historia contemporánea, nos dice Augusto Del Noce, no es sino el resultado de una no-filosofía o de una filosofía *que se hace mundo*: el marxismo. El marxismo anula el momento filosófico por cuanto no considera a la filosofía como interpretación de lo que acontece sino que la entiende como *transformación* (tesis XI sobre Feuerbach).

Este imperativo de la acción será llevado al extremo por Gentile, a punto tal que le quitará al marxismo su materialismo con el objetivo de que devenga una “filosofía” de la acción total, una filosofía para la cual sólo sea real la pura acción. La acción, para el actualismo, no será guiada por principios, por valores, sino que la única instancia, tanto en la esfera del individuo como en el de la política será la acción misma. La lógica del descubrimiento es reemplazada por la lógica de la construcción. En efecto, ya no interesa buscar la respuesta adecuada (verdad) a la pregunta formulada sino sólo interesa actuar en orden al posicionamiento del propio querer.

Dentro de ese actuar, las ideas ya no son expresión de lo que las cosas son sino que están vistas como simples instrumentos que permiten construir un mundo de significaciones como expresión plena del querer. Gentile proponía, en su escrito titulado *La filosofía de Marx* (Gentile, 2003), *inverare*¹ a Marx. En el prefacio de 1899, Gentile expresa: “Reúno aquí dos estudios críticos sobre aquella, finalmente cuestionada, filosofía de Marx, en torno a la cual se viene discutiendo hoy con mucho ardor tanto por parte de sus seguidores como por parte de sus adversarios sin la esperanza de llegar a un posible acuerdo, no sólo en lo que respecta a las doctrinas especiales, sino en relación a la misma dirección general”. Y a renglón seguido se pregunta: “¿Fue, él, verdaderamente un materialista, o no? ¿Y qué doctrina se comprende bajo aquel nombre afortunado de materialismo histórico echado a rodar por él mismo por el mundo entero, junto con su idea revolucionaria? ¿Existe,

¹ Vocablo italiano que puede traducirse como “conferir verdad” o, también, puede entenderse como “actuación, cumplimiento”. Gentile, al pretender *inverare* a Marx, estaba llevando a la doctrina marxista a su plena verdad y absoluto cumplimiento.

verdaderamente, una relación entre este materialismo histórico y el materialismo propiamente dicho, metafísico?" (Gentile, 2003: 5).

Gentile no tiene duda alguna en la respuesta adecuada a dichos interrogantes. Para él, hablar en términos de *materialismo histórico* equivale a plantear un oxímoron. Este materialismo ha conducido a Marx a sostener, de modo totalmente erróneo, que no es la conciencia del hombre la que establece su ser sino que es lo social lo que determina su conciencia (Gentile, 2003: 25). Precisamente aquí anida, para Gentile, la esencial contradicción. Refiere Gentile: "¿Qué clase de materialismo es éste? (se refiere al de Marx). Como todo materialismo no reconoce como real más que aquello que es sensible; pero esto sensible, que para todo otro materialismo es estático, para éste (el de Marx) es dinámico, está en perpetuo *fieri*; de allí su denominación de *materialismo histórico*. He aquí que este materialismo, para ser histórico, está obligado a negar, en su construcción especulativa, su propio fundamento: que fuera de lo sensible no existe ninguna otra realidad. Esto lo obliga a rechazar los caracteres esenciales de toda intuición materialista: como, por ejemplo, la concepción atomista de la sociedad, y al mismo naturalismo. Éste es, en suma, un materialismo que para ser histórico no es más materialismo. Una intrínseca, profunda e insanable contradicción lo afecta" (Gentile, 2003: 161).

Para Gentile, sólo el espíritu, en tanto movimiento inagotable, es la única instancia que tiene prioridad absoluta por sobre toda la realidad. La *praxis*, considerada como actividad creadora, encuentra su raíz en la actividad del yo, el cual se da forma a sí mismo, configurando al objeto. Para Gentile, sólo el pensamiento es dialéctico, sólo él es *praxis*, actividad creadora, por medio de la cual *verum et factum convertuntur* (Gentile, 2003: 87).

Ni dialéctica de la materia (Marx), ni dialéctica de la Idea (Hegel), sino dialéctica del pensar, actividad del conocer. Ésta es la verdadera filosofía de la *praxis*. Expresa Gentile: "Cuando se conoce, se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; por lo tanto el objeto es un producto del sujeto; y, puesto que no existe un sujeto sin objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciendo o construyendo el objeto, se va haciendo o construyendo a sí mismo" (Gentile, 2003: 77). Para no dejar lugar a dudas en el sentido de que el centro de lo real está constituido por el Yo absoluto, agrega: "El conocimiento, en suma, es un desarrollo continuo; y puesto que no es esencialmente más que una relación de dos términos correlativos, equivale a un progresivo desarrollo de estos dos términos. Mientras tanto, la raíz, la causa permanente de este desarrollo reside en la actividad, en el *hacer* del sujeto, que se forma a sí mismo, formando al objeto; *crescit et concrescit; ἐπίδοσις ἐφ' αὐτῷ* (Aristóteles)" (Gentile, 2003: 77).

Pero el sujeto al que hace referencia Gentile no es el yo empírico sino el Yo universal e infinito. ¿Qué significa esta afirmación? Para que exista un conocimiento, nos dice el pensador italiano, es preciso que el objeto se resuelva en el sujeto, que se *haga* el sujeto. Pero, ¿por qué podemos *pensar* a un objeto que, estando en nosotros mismos, lo concebimos como distinto? Porque existe un acto que percibe, de modo simultáneo, al objeto y al sujeto. Ese acto de apercepción es unicidad absoluta, principio primordial, infinitud. El hombre individual, frente a esta apercepción infinita es un objeto, una posición del Yo universal, un momento del mismo; el hombre, como

realidad *meramente individual*, está destinado a ser superado por la universalidad del Yo (apercepción trascendental).

La apercepción trascendental, si bien no puede vivir sino de los momentos finitos (los objetos de conocimiento que va poniendo), no se identifica, sin embargo, con ninguno de ellos; antes bien, los va poniendo y los fagocita trascendiéndolos, y en esta acción inagotable de poner lo "otro" y devorarlo consiste la vida del Yo, del espíritu infinito: un devenir eterno. Fuera del acto de pensar, de este eterno devenir, nada existe. De allí el nombre de *actualismo* que se le otorga a la filosofía gentiliana.

La filosofía de Gentile representa la revolución en estado puro. Vittorio Mathieu ha llegado a afirmar que Gentile, más allá de la interpretación que haya hecho de su propia doctrina, es el verdadero filósofo de la contestación global, infinitamente más que Marcuse (Del Noce, 1992: 192). En este sentido, Gramsci es un gentiliano *avant la lettre*, operando, respecto del pensamiento de Gentile, una "re-traducción historizante" (Del Noce, 1992: 131). En lugar del Yo infinito, del dios-inmanente del cual hablaba Gentile, Gramsci procede a historizar el pensamiento mismo considerándolo en tanto concepción del mundo (Gramsci, 2001: "La filosofía di Benedetto Croce", § 44, p. 1330). Toda afirmación filosófica es verdadera en un determinado tiempo histórico, y la misma no es sino la expresión necesaria e inescindible de una determinada acción histórica, de una determinada praxis (Gramsci, 2001: "La filosofía di Benedetto Croce", § 14, p. 1402).

La innovación que ha presentado Gramsci respecto de la doctrina marxista (esto es, la concepción de la sociedad civil como el complejo de relaciones ideológico-culturales de la vida espiritual y el abandono del economicismo y del materialismo marxista) no hubiese sido realizable sino a la luz de la filosofía gentiliana. La historia ya no es más, en primer lugar, historia económica, sino historia de las concepciones de mundo, historia de la filosofía. ¿No es acaso el resultado, esta posición, de la crítica marxista llevada a cabo por Gentile en su obra *La filosofía di Marx*? Pero, como se pregunta Del Noce, ¿no es pues el actualismo el producto de la disociación del marxismo respecto del materialismo y del economicismo? En realidad, como afirma Del Noce, "Gramsci, en su trabajo de 're-traducción historizante' no encuentra a Marx, sino, por el contrario, a Gentile" (Del Noce, 1992: 131).

Ahora bien, ya expresamos que el fascismo es el resultado de la operación llevada a cabo por Gentile, a través de *La filosofía di Marx*, de superación del marxismo bajo la forma de cumplimiento. *La identidad entre pensamiento y acción, propia del actualismo, es la esencia del fascismo*. Gentile tenía necesidad de ese fascismo nacido con Mussolini ya que era una filosofía ordenada, toda ella, a la acción; a su vez, a Mussolini le urgía una legitimación cultural, y la halló en el actualismo (Del Noce, 1992: 131).

Pero entonces, ¿qué queda luego de afirmar que el pensamiento es puro acto y, fuera del mismo, nada existe? La respuesta ya se encuentra en la misma pregunta ya que, ciertamente, no queda otra cosa más que la pura acción. Y si queda sólo la acción, la misma no saldrá jamás de sí misma: de una acción se sucederá la siguiente, y así sucesivamente. Esto es lo que se conoce como *activismo*, o sea, una acción que es querida por sí misma sin encontrarse subordinada a un orden de fines previos a sí.

En este caso, ya no puede existir valor alguno que otorgue sentido a la acción; los valores serán considerados como tales si, en tanto meras herramientas, ayudan a promover la acción. Y si todo está ordenado en función de la acción, también lo será la persona humana. Esta última, como lo señala Del Noce, pasará a tener una condición de instrumento o de obstáculo a superar (Del Noce, 1992: 353).

Como veremos más adelante, esta *filosofía actualista hecha política* se constituye en el alma del fascismo, generando un estado totalitario anterior a la Nación y a los derechos humanos, y consagrando la mística de la acción por la acción, que es como decir, el absoluto reinado de la sola fuerza.

Precedentemente calificamos al fascismo como un movimiento revolucionario. ¿Por qué razón? La cuestión se aclara cuando precisamos el concepto que tenemos en mente: *revolución*. La noción de *revolución* implica no sólo la idea del rechazo absoluto de la sociedad existente sino el mito de un estado final, de un estado perfecto dentro de la historia. La idea de revolución, en términos marxistas, equivale a la renuncia de la búsqueda metafísica; es decir, el revolucionario rechaza *in totum* la existencia de una racionalidad inmanente a lo real, al tiempo del primado de la contemplación (teoría) de dicho orden.

Esta negación primera del orden del ser le permite a la revolución generar un tipo antropológico esencialmente activo, apto para la instauración de una meta-humanidad, caracterizada por la recuperación de aquellos poderes que el hombre había perdido al proyectarlos en Dios. Refiere Del Noce: “Si se quiere usar el lenguaje religioso podemos hablar, en referencia a la teoría de la Redención, de una auto-liberación de la humanidad a través de la historia, o mejor, de una liberación operada por la historia, ya que en la segunda fase de Marx, aquella que comienza con las tesis sobre Feuerbach, desaparece la misma noción de naturaleza o de esencia del hombre y, por lo tanto, la humanidad antes que redimirse, es redimida por la historia, sin que por eso pueda hablarse de fatalismo” (Del Noce, 1992: 5-6).

En este sentido, De Felice no duda en calificar al fascismo de revolucionario en virtud de la movilidad que imprime a las masas y de la creación de un nuevo tipo de hombre (De Felice, 2008: 40). Y siguiendo a Del Noce en su análisis transpolítico del fascismo, sostenemos, en función de todo lo referido precedentemente, que la raíz primera del fascismo debe buscarse en la obra juvenil de Giovanni Gentile² titulada *La filosofía de Marx* (Augusto Del Noce, 1990, 283). Esta obra debe ser situada dentro del contexto de revisionismo del marxismo que tuvo lugar en Europa hacia fines del siglo XIX. El término “revisionismo” fue usado por vez primera por Karl Kautsky (1854-1939) el cual, en su carácter de teórico marxista, desacreditó la posición Eduard Bernstein (1850-1932) calificándola de “revisionista”. Bernstein hablaba de un socialismo de tinte democrático.

² Giovanni Gentile (1875-1944) ha sido uno de los más destacados filósofos italianos del siglo XX y, como dice Michele Federico Sciacca, “... el pensador en torno al cual, desde los prístinos años del 900 hasta cerca de 1930, ha gravitado casi toda la filosofía italiana y cuya influencia, aun desde el punto de vista crítico, todavía hoy está lejos de haberse extinguido” (*Filosofía italiana del 900*. Bs. As., Asociación Dante Alighieri, 1958, p. 87).

3.2. Tesis troncales de la filosofía peronista

Juan Domingo Perón se dirige a los participantes del Congreso de 1949, celebrado en Mendoza, en estos términos: “He querido ofrecer a los señores que nos honran con su visita, una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra *tercera posición*” (Perón, 1949: tomo I, 131). Este texto es de fundamental importancia puesto que el propio Perón reconoce que en el mismo se encuentra plasmada la *ideología* del justicialismo. Afirma Perón que el “Justicialismo fijó su ideología en el Primer Congreso de Filosofía de Mendoza, que acaba de editarse nuevamente con el título de ‘Una Comunidad Organizada’ y que da el fundamento filosófico a la ‘Doctrina Peronista (...)’” (Perón, 1973: 153).

Considerando lo dicho precedentemente, nuestro estudio de la esencia filosófica del peronismo se centrará, fundamentalmente, en el análisis del texto referido, sin dejar de recurrir a otros que consideramos de relevancia en lo que respecta a la finalidad que perseguimos en este trabajo.

Más allá de las disputas acerca de quién ha sido el verdadero autor, lo cierto es que Perón jamás desautorizó el texto; es más, lo consideró como *el* manifiesto de la ideología de su autoría: el *justicialismo*.

El texto en cuestión no es de fácil lectura: la misma es tediosa, no resulta para nada amena. Se tiene la impresión de estar frente a una *yuxtaposición* de temas, sin orden ni concierto, que atenta contra la naturaleza unitaria de la inteligencia humana cuyo acto por excelencia es la síntesis. Pero si el lector es capaz de sortear esta seria dificultad y se esfuerza por comprender algunos principios unificadores del discurso, su esfuerzo tendrá su recompensa. Poniendo de manifiesto dichos principios, se estará en condiciones de re-componer todo el texto el cual adquiere una clara *unidad inteligible*. A partir de estos principios, estaremos en condiciones de configurar la doctrina que constituye la esencia del peronismo.

3.2.1. Fatalismo histórico

Señalamos anteriormente que, para Gentile, sólo el espíritu, en tanto movimiento inagotable, es la única realidad que tiene prioridad absoluta sobre el todo. Perón piensa en los mismos términos. La historia, para Perón, no está movida por las fuerzas materiales y las pasiones de los hombres, al modo marxista, sino por un espíritu que avanza de modo ineluctable (Perón, 1999: tomo IX, vol. 2, 544).

La historia, para Perón, sigue una ley necesaria: la de la *evolución*. Todo el escrito está configurado a partir de la categoría de “evolución” y no de revolución. La denominada, por Perón, *ideología justicialista* asume, por medio del empleo de esta categoría, una filosofía de la historia que concibe a esta última como el teatro de un avance progresivo e ineluctable. Para Perón, esta evolución, esta progresiva marcha de la humanidad hacia formas cada vez más perfeccionadas, se presenta como una instancia necesaria. “La humanidad tenía que evolucionar forzosamente hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho” (Perón, 1949, 150).

Anteriormente, en el artículo publicado el 18 de junio de 1948 titulado “La libertad será la obligación de hacer lo que convenga a la colectividad”, Perón sostiene: “Es un hecho cierto que no se puede detener la marcha de la humanidad hacia donde ella

se encamine, y que cuando se ha infiltrado la tendencia a una idea, hay que aceptar el hecho y sacar del mismo el mejor provecho posible" (Perón, 1999: tomo X, vol. 2, 697). Por otra parte, en *La Hora de los Pueblos*, en el capítulo VI, punto 2, titulado "La Evolución", sostiene que *no tiene sentido oponerse al progreso* ya que, con oposición o sin ella, ha de triunfar insoslayablemente (Perón, 1973: 133)³. En esta obra sostiene, repetidas veces, su teoría del fatalismo evolutivo histórico (Perón, 1973: 12, 19, 21, 84).

Lo dicho precedentemente no excluye la acción del hombre en la historia, antes bien la exige. La historia misma, nos dice Perón, da cuenta de eso (Perón, 1973: 21). Pero, nos aclara, la revolución debe ordenarse a la evolución. Afirma de modo explícito en uno de sus discursos: "Revolución, en su verdadera acepción, son los cambios estructurales necesarios que se practican para ponerse de acuerdo con la evolución de la humanidad, que es la que rige todos los cambios que han de realizarse" (Perón, 1974: 84). Y añade: "El hombre cree a menudo que él es el que produce la evolución. En esto, como en muchas otras cosas, el hombre es un poco 'angelito'. Porque *es la evolución la que él tiene que aceptar y a la cual debe adaptarse*. En consecuencia, la revolución por los cambios del sistema periférico, que es lo único que el hombre puede hacer, es para ponerse de acuerdo con esa evolución que él no domina, que es *obra de la naturaleza y del fatalismo histórico*. Él es solamente un agente que crea un sistema para servir a esa evolución y colocarse dentro de ella" (Perón: 1974: 88)⁴.

La revolución, entonces, es un verdadero acto de justicia que el revolucionario realiza respecto de la lógica interna que gobierna la historia por cuanto le otorga lo que ella exige en un determinado momento de la evolución universal. El revolucionario es el hombre que, mediante su acto, acelera los cambios ya que, de no hacerlo, se realizarán igualmente, debido a la fatalista lógica evolutiva de la historia. En *La Hora de los Pueblos* afirma: "No somos partidarios de una revolución cruenta ni violenta, como no compartimos la idea de una reforma 'por cambio' sino 'por evolución', porque no se pueden romper las instituciones sin provocar desequilibrios negativos y porque el camino de las reformas incruentas es lo racional cuando se trata de países civilizados" (Perón, 1973: 170). Pareciera que la posición de Perón es heredera de la concepción hegeliana de la libertad entendida como *necesidad comprendida*. Es decir, no concebida ya como poder de hacer o de no hacer, sino como acción razonable hecha posible por la conexión interna de momentos comprendidos en su sentido (Tosel *Dictionnaire critique du marxisme*, 1982: 511)⁵.

³ Lo destacado nos pertenece. A nadie escapa que ha sido Hegel quien ha pensado a la historia como *historia del espíritu*, y este espíritu jamás retorna a una figura anterior, sino que siempre resurge transfigurado y, de alguna manera, más elevado (cfr. Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. trad. Bs. As., Katz, 2007, 1ª edición, p. 13).

⁴ Ver, además, "Ante la convocatoria en el Teatro Colón". En *Obras Completas. Op. cit.*, Tomo IX, vol. 2. Bs. As., Editorial Docencia, 1998, p. 357.

⁵ Cfr. A. Tosel. "Liberté/Nécessité". En *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris, P.U.F., 1982, 1^{re} édition, p. 511.

3.2.2. El Estado ético

Perón afirma que una de las evoluciones necesarias de la humanidad consistió en el pasaje del yo al nosotros (c). El mismo Perón, fiel a su concepción filosófica –la cual hemos comentado–, se autodefine como colectivista. Sostiene, sin ambages, “Nosotros somos colectivistas” (Perón, 1949: 173). Y afirma: “Al principio hegeliano de realización del yo en el *nosotros*, apuntamos la necesidad de que ese “nosotros” se realice y perfeccione por el yo ” (Perón, 1949: 174. Sin embargo, el yo –creemos– sólo puede alcanzar su plenitud en el nosotros. En efecto, no hay individuo libre previamente a la constitución del Estado. Ese yo abstracto, sometido a sus instintos y pasiones no es libre; sólo alcanza la libertad cuando se adhiere a lo universal; sólo abrazando lo universal alcanza *continuidad e identidad*. Esto sucede solamente en la sociedad y en su voluntad política que es el Estado. Por eso nos parece que, pese a los esfuerzos dialécticos de Perón por mantener una armonía entre el Estado y la persona humana (sin sacrificar a ninguno de los dos términos (Perón, 1949: 159, 173 y 174), no logra su cometido en virtud de su posición de fondo. La persona humana termina siendo pensada *a partir y en función del todo*.

No podía ser de otra manera dada la asunción, por parte de Perón, de una *filosofía del devenir*. Escuchémoslo a él mismo: “La humanidad necesita fe en sus destinos y acción, y posee la clarividencia suficiente para entrever que el tránsito del yo al nosotros, no se opera meteóricamente como un exterminio de las individualidades, sino como una *reafirmación de éstas en su función colectiva*” (Perón, 1949: 150). Y continúa: “Si hay algo que ilumine nuestros pensamientos que haga perseverar en nuestra alma la alegría de vivir y de actuar, es nuestra fe en los valores individuales como base de redención y, al mismo tiempo, nuestra confianza de que no está lejano el día en que sea una persuasión vital el principio filosófico de que la plena realización del ‘yo’, *el cumplimiento de sus fines más sustantivos, se halla en el bien general*” (Perón, 1949: 160-161)⁶.

Es dado observar, en este punto, la convergencia entre las afirmaciones de Perón y las del creador del actualismo, Giovanni Gentile. Para Gentile, representarse a un hombre como anterior y exterior a la sociedad, condición, ésta, en que florecería la libertad, es una forma absolutamente abstracta (Gentile, *La Riforma...*, 2003: 27). El deseo inmediato del individuo no equivale a libertad: sólo es libre aquella actividad del Estado por cuanto el espíritu es actividad universal que une a los hombres y no los divide (Gentile, *La Riforma...*, 2003: 23). Expresa Gentile: “Mi voluntad, repito... es voluntad universal. Y una forma de la universalidad es la comunidad política, en la cual los individuos singulares se asocian y unifican en una superior individualidad históricamente distinta de otras afines” (Gentile, *Sistemi di Logica come...*, 2003: 317). Y prosigue: “... quien no está pronto a sacrificar siempre todo de sí y, por eso, todo su mundo inmediato, no está llamado a vivir la vida del espíritu... Se cierra en su propio egoísmo, y no ama. No ama la verdad, objeto en el cual brilla todo objeto determinado de nuestro amor; objeto que, como determinación de la verdad, no pide,

⁶ Resulta curiosa esta afirmación a la luz de la declamada -por el mismo Perón- *visión cristiana* del justicialismo. Entendemos que, desde un punto de vista cristiano, el cumplimiento de los fines más sustantivos del hombre sólo se alcanza en Dios.

al igual que ella, sacrificio y olvido de nosotros mismos, para la conquista de un yo superior”.

Mi yo se encuentra como desdoblado: por un lado, existe un yo egoísta que se ocupa sólo de su propio bien y vive encerrado dentro de sí sin ser capaz de alcanzar una naturaleza superior, esto es, un yo de peso universal. De allí que al verdadero yo se lo pueda concebir como algo que es más que el individuo, como un todo social. Señala Berlin: “Al igual que en el caso del yo “positivamente” libre, esta entidad puede ser hinchada hasta convertirla en alguna entidad super-personal –un Estado, una clase, una nación o la marcha misma de la historia–, considerada como sujeto de atributos más “verdaderos” que el yo empírico” (1988: 204).

Ahora bien, el Estado, a través de la plasmación del “nosotros”, permite al hombre la realización plena de la libertad. De allí que Perón agregue al sustantivo Estado el adjetivo “ético”. Perón, cuando se refiere al Estado, lo designa, al igual que Gentile, como “Estado ético” (Perón, 1949: 172). Cada hombre se desarrolla como hombre a través de contactos interpersonales: “El hombre no es una personalidad libre hasta que aprende a respetar al prójimo” (Perón, 1949: 152). Expresa Perón: “... sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la personalidad libre, y no en el aislamiento...” (Perón, 1949: 152). El hombre no es libre sino en el seno del Estado. ¿Qué es el Estado? Es, como lo refiere la doctrina fascista, la “Multitud unificada bajo una idea... voluntad de existencia y de potencia: conciencia de sí, personalidad” (Perón, 1949: 152).

El estado es un sujeto o voluntad universal en el cual la voluntad de los individuos se unifican, deponiendo su individualidad. Esta concepción, nos dirán tanto Gentile como Perón, dista tanto del liberalismo como del socialismo ya que no anula ni la parte ni el todo. Nosotros advertimos, sin embargo, que en la doctrina peronista es el movimiento quien convierte al Estado en sujeto o voluntad universal, y configura a un pueblo otorgándole un mismo pensar, un mismo querer y un mismo sentir. Pareciera que Perón reconociese al yo cierta realidad independiente del nosotros cuando afirma que: “Al principio hegeliano del yo en el *nosotros*, apuntamos la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el *yo*” (Perón, 1949: 160-161); sin embargo, está expresando lo contrario. En efecto, Perón está sosteniendo que el nosotros no se configura como tal sino por un yo que, haciéndose pleno, deja de serlo, para adquirir un mismo pensar, un mismo querer, un mismo sentir. El yo es sólo un momento irrelevante en un proceso ordenado a la consolidación de un nosotros.

Perón piensa en la existencia de un *hombre colectivo*, que debe constituirse como tal a partir de la asunción, *in interiore*, de la visión universal que radica en la voluntad del que conduce la Nación. Lo *universal* se erige en lo bueno; lo *individual*, en lo malo.

En el sistema de Hegel no hay lugar para lo individual, lo cual está destinado a perecer para dar lugar a lo universal. Señala al respecto A. Kojève: “Aquello que transforma la teología en antropología es la introducción en la misma de la idea de la muerte. Y solo aceptando integralmente esta idea, o sea, suprimiendo las ideas de sobrevivencia y de resurrección, se llega a la antropología *verdadera*, o hegeliana” (Koyève, 1973: 201). *Esta concepción filosófica estará en la base de los sistemas*

totalitarios del siglo XX. La univocidad del ser conduce, en política, a la negación de lo diverso. Y la unicidad política está representada por el Estado. De allí, que el fascismo afirme: “Todo dentro del Estado y nada fuera del Estado”.

Para Perón, quien sigue en esto a Gentile, la individualidad no se justifica desde sí misma. Sólo un acto puede redimirla: precisamente, el acto a través del cual esa individualidad se hace universal haciendo suya la perspectiva del todo, la perspectiva universal.

3.2.3. *Las dos Argentinas o la guerra intestina*

Ya expresamos que la historia, para Perón, sigue una ley necesaria: la de la *evolución*. Para él, este fatalismo evolutivo consiste en una progresiva marcha de la humanidad hacia formas cada vez más perfeccionadas (Perón, 1949: 150). Al hombre sólo le quedan dos caminos: o acompañar esta marcha evolutiva, o no hacerlo. El éxito del peronismo ha radicado en seguir esa evolución, y su líder ha sido quien ha sabido leerla. De este modo, su *voluntad se ha convertido en buena* toda vez que ha seguido la voluntad universal inmanente a la historia. Esta buena voluntad, en tanto universal, se enfrentará con aquellas otras voluntades que, en lugar de preferirla, optarán por su propio querer. Estas *voluntades antagónicas* son las que dan lugar a dos formas de ciudadanos: los hombres nacionales que pliegan su voluntad a la voluntad universal, y la de los *cipayos*, vende-patria, anti-nacionales, que prefieren su propio querer.

La guerra, entonces, es *interna* al mismo país y se mantiene mientras las voluntades réprobas no adhieran a la voluntad del líder, que es como decir, a la voluntad del logos universal con la cual el líder está identificado. La patria habrá alcanzado su salvación cuando en cada ciudadano exista un mismo pensar, un mismo querer y un mismo sentir. Cuando esto suceda, sólo quedará en pie una sola Argentina y se habrá sepultado, de modo definitivo, la *otra* Argentina de los intereses egoístas.

Son estas voluntades antagónicas las que dan lugar a dos formas de ciudadanos: los hombres nacionales que equiparan su voluntad con la del líder (esta última, identificada, a su vez, con la evolución fatalista de la historia), y la de los *cipayos*, vende-patria, anti-nacionales. La guerra, entonces, es *interna* al país, por cuanto es en el seno del mismo que se yergue una fuerza que quiere oponerse al pensar y al querer único del Estado manifestado en el pensar y en el querer del conductor.

Perón, reeditando al fascismo en su versión de las dos Italias, estableció la existencia de las dos Argentinas. Esta afirmación es el resultado directo, a nuestro juicio, de su *visión filosófica de la historia*.

En el primer capítulo de la primera parte de la obra de Gentile titulada *Le origini dell'ideologia fascista*, titulada “Le due anime del popolo italiano prima della guerra”, el filósofo italiano describe al enemigo interno. Este enemigo no es un enemigo de clase, sino el italiano personificado en Mazzini, hombre experto en todos los vicios y valores de todo el mecanismo político y administrativo, simplificador de todas las grandes cuestiones, incapaz de todo entusiasmo y de elevadas afirmaciones, hombre práctico, egoísta, cuya concepción materialista de la vida, al igual que la del socialismo, niega la existencia de una realidad superior a la vida material que tiene su medida en el mero individuo (1934: 24-25). El peronismo, al igual que el fascismo

italiano, no es clasista. Cualquier argentino de “buena voluntad” (“buena” cuando se identifica con la voluntad universal del líder que gobierna los destinos de la Nación), pertenece al movimiento nacional y popular. Refiere Perón: “Me interesa advertir que nosotros no teníamos un partido. Hemos sido siempre un movimiento nacional que integraba a numerosos partidos y sectores independientes, entre ellos el laborista, que reunía toda la clase obrera. Pero no constituimos un movimiento clasista sólo de obreros, como algunos han creído. En nuestro movimiento había muchos profesionales y aun de las clases altas había gentes con nosotros” (Perón, 1981: 76-77).

El peronismo, al igual que el fascismo, no es la revolución dentro del estado, sino, como bien señala Del Noce, el estado contra los residuos y los detractores que obstaculizan su organización, su unidad plena (Del Noce, 1990: 304). La vocación totalitaria está, toda ella, presente en una voluntad que es la única legítima por cuanto sólo ella puede esgrimir el título de universal. Si bien esa voluntad está presente en un individuo, sin embargo este último ha dejado de serlo cuando se ha hecho uno con la voluntad universal de la fatal evolución.

Consideramos que en la afirmación de la identificación de la voluntad del líder con el sentido de la historia se funda la raíz última de los totalitarismos en sus diversos grados. La diversidad de grados es consecuencia, a nuestro juicio, de la existencia de una fuerza externa a la referida voluntad que impide que ésta se convierta en el todo de la Nación. De allí que todo totalitarismo, además de su voluntad intrínseca destinada a hacerse todo, requiera de la defección de las voluntades de todos los ciudadanos.

Convertir la voluntad de un hombre en la voluntad universal es la raíz más profunda de los totalitarismos y de la violencia política. Por violencia, señala Del Noce, debe entenderse “la reducción del individuo humano a ‘ser para otro’...” (Del Noce, 2001, 233). Y añade, “... cuando este otro no es algo que “es” (tiene una existencia de hecho) sino que “debe ser”, es decir, un valor (c), se tiene la violencia política...” (Del Noce, 2001: 233). Desde esta perspectiva, la persona humana no tiene una dignidad que le sea intrínseca, fundada en su propio ser, sino que su dignidad es proporcional a los ideales que ha asumido. Su dignidad depende de la asunción de aquellos ideales que el movimiento vaya determinando en cada circunstancia histórica. La enajenación de la voluntad propia por parte del nosotros, del yo colectivo, es total.

3.2.4. La esencial labilidad de la doctrina

Advertimos, en este punto, que Perón admite un *telos* histórico que da sentido al conjunto de hechos o acontecimientos. Pareciera que el *telos* estuviese constituido por el *progreso* hacia la adquisición plena de la libertad del hombre (forma más alta del desarrollo de la vida). Las ideas de los hombres, en este sentido, no son configuradoras de la historia sino que constituyen un mero reflejo de la marcha de la misma en determinado momento histórico –reflejo, éste, que equivale a una sintonía con el logos o espíritu inmanente que gobierna la historia–.

Pero ese *logos*, esa fuerza que, invisiblemente, gobierna los hechos históricos, no es una realidad estática, inmutable, sino *esencialmente dinámica*. Su ser es un continuo hacerse, un *farsi* eterno; y este *hacerse* permanente se concreta en la historicidad. El hombre, el singular, puede descubrir la trama evolutiva de la historia y, de esta manera, hacerse partícipe de la misma. Y como la misma es devenir, todas sus categorías de análisis, si es que quiere permanecer dentro de la historia, no pueden ser sino esencialmente fluidas. De allí entonces que, tanto la vida individual como política, no puedan regirse por principios permanentes sino por la constante huida de todo principio permanente.

Lo afirmado hasta el momento nos permite determinar el valor que Perón otorgaba a la doctrina por él formulada. La doctrina peronista tiene un núcleo invariable: lo invariable de la realidad es lo *variable*. De allí que todo otro principio, reflejo de un determinado momento histórico, *deba ser inmediatamente abandonado cuando ha dejado de tener vigencia*. Podríamos decir que la doctrina justicialista está configurada por un conjunto de ideas que son el reflejo del *momento histórico* en que Perón las configuró, excepto el principio por excelencia: la variabilidad esencial de todo principio.

Este principio no es un significativo vacío sino completamente lleno, tan colmado que configura la política y la vida individual de los hombres. Todas las demás ideas poseen un contenido *hic et nunc*, esencialmente variable, y se constituyen en herramientas aptas para posicionarse, los más ventajosamente posible, en el devenir histórico. En la doctrina peronista nada hay de definitivo: todo se re-significa *in aeternum*.

Fiel al Devenir, como principio constitutivo de lo real, Perón no sólo declara provisoria a la doctrina peronista sino a toda doctrina, incluidas las religiosas. Expresa Perón: "Una doctrina no puede ser sino circunstancial, las doctrinas políticas no son eternas, quizás las religiosas puedan ser eternas a pesar de los inconvenientes que la eternidad trae a todas las doctrinas" (Perón, 1999: tomo XI, vol. 2, 556). Al respecto, nos permitimos transcribir una cita perteneciente a Benito Mussolini para que el lector pueda advertir la plena convergencia entre el pensamiento del Duce y el del general argentino. Mussolini expresaba en el año 1921: "Nosotros no creemos en los programas dogmáticos... Nosotros nos permitimos el lujo de ser aristócratas y demócratas, conservadores y progresistas, reaccionarios y revolucionarios, legalistas y no legalistas, según las circunstancias de tiempo, de lugar, de ambiente" (Mussolini, 1934, 153).

Ahora bien, ¿quién o quiénes, dentro del movimiento peronista, determinarán el sentido de la historia?

Este interrogante tiene, dentro del peronismo, una respuesta unívoca: el líder del movimiento. Su condición de líder se ha determinado, precisamente, por haber sido el que ha descifrado el sentido del tiempo y el que ha tenido la voluntad para hacer que los hombres siguieran dicho sentido. El líder es el héroe que "...se despersonaliza y se convierte en el espíritu de su pueblo..." (Gentile, 1934: 77). La demostración de su liderazgo está dada por su éxito, por haber hecho de *su* voluntad *la* voluntad de la nación. Claro está que esta voluntad no es la voluntad individual del líder sino la

voluntad del logos universal a la cual él ha conformado su voluntad individual. Perón es *el* estrategia del movimiento peronista porque sólo su espíritu ha sido capaz de coincidir con la finalidad hacia la que se dirigía la historia en el tiempo que le tocó vivir.

El peronismo es, en realidad, una verdadera religión secular, que hace de cada ciudadano un hombre religado a la voluntad del líder, voluntad, ésta, identificada con el sentido histórico de un tiempo determinado de la vida de la Nación. Sus militantes son poseedores de una mística, de una actividad espiritual que es manifestación de la profunda unión con la voluntad del líder y con la voluntad de la Nación.

3.2.5. *El activismo*

El peronismo ha plasmado, en Argentina, una praxis política dominada in totum por el activismo. Esta filosofía es la manifestación de aquello que, según Augusto Del Noce, Eric Voegelin calificara como “espíritu de modernidad” (Del Noce, 1968: 9), entendiendo por espíritu de modernidad aquella posición que sostiene que lo propio del hombre es su *capacidad de ir más allá de sí mismo*. Esta afirmación equivaldría a sostener que la transgresión, el romper con todo lo dado, el rechazo de todo límite, comenzando por la misma naturaleza, es la esencia propia del hombre. De este modo *todo* el ser del hombre se identifica con la acción. En efecto, es esta última quien debe prolongarse, *in infinitum*, desde su negación primera. No puede detenerse ya que ello equivaldría a ser presa de algún límite. El mal, dentro de esta lógica, se identifica con el límite. Límite equivale a represión o ahogamiento de ese ir siempre más allá de sí mismo. La vida del espíritu es, propiamente, una acción sin fin. De allí, entonces, que para el espíritu de modernidad deba abandonarse definitivamente la teoría, esto es, aquel acto de ver, de leer dentro de las cosas para aprehender aquello que ellas son. Sostener que el primer acto del hombre es un “ver” que tiene por objeto el ser de las cosas y no un querer trascenderse, equivale a sostener que el hombre es teórico y que está movido por la verdad, verdad, ésta, que se convierte en la guía de su acción.

Escapar de este espíritu teórico exige, tal como le enseñaba Donato Jaja a su discípulo Giovanni Gentile, el rechazo absoluto de la idea de intuición. Hablar en términos de intuición supone admitir la existencia de una realidad ordenada que existe antes del querer y amerita ser conocida. La intuición concibe al conocimiento en términos de visión y no, como el revolucionario pretende, en términos de construcción. Leo Strauss describe, en el ámbito de la política, aquello que sucede cuando se abandona el concepto de teoría como el ver aquello que las cosas son. Refiere Strauss: “La teoría política se convierte en inteligencia de aquello que la práctica ha producido, la inteligencia de la realidad efectual, dejando de ser la búsqueda de aquello que debería ser... Aparece ahora un tipo nuevo de teoría o de metafísica, teniendo por tema supremo la actividad humana y aquello que ella genera, en lugar del Todo, que no es, de modo alguno, un objeto de la actividad humana. Dentro del Todo y dentro de la metafísica que se apoya sobre él, la actividad humana ocupa un puesto elevado, pero secundario. Cuando la metafísica viene, como sucede ahora, a considerar la actividad humana y aquello que ella genera como el fin al cual todo otro ser o proceso está enderezado, la metafísica se convierte en filosofía de la historia” (Strauss, 1990, 344).

Esta lógica activista se hace una sola con la idea de revolución, la cual, en el más riguroso de sus significados, consiste en la sustitución de la búsqueda metafísica, esto es, la búsqueda de la racionalidad existente en las entrañas de lo real y el consecuente primado de teoría de dicho orden por el cual la acción humana debe regirse, por la afirmación de un poder humano capaz de ir siempre más allá de todo lo dado, de todo límite. De allí, entonces, la existencia de un mundo cuya clave de bóveda es el poder y no la verdad. La verdad no puede tener lugar alguno dentro de una lógica de la pura acción que no puede reconocer guía alguna.

El activismo al que nos venimos refiriendo, nos dice Del Noce, es aquella tensión del espíritu hacia una acción que no es querida en cuanto dirigida a un orden, sino que es querida por sí misma. En este sentido, señala Del Noce, todo valor deviene puro instrumento ordenado a la promoción de la acción. Nada ni nadie puede interponerse en el camino de la acción. Cuando decimos nadie estamos refiriéndonos a la mismísima persona humana. Si esta última, al igual que cualquier valor, deviene obstáculo de la acción, deberá ser aplastada (Del Noce, 1992: 352-353). El activista no puede considerar, al modo de Kant, a la persona humana como fin de sus acciones sino sólo a su misma acción.

El activismo conduce, de modo inexorable, al nihilismo de los valores. De allí que en una sociedad configurada en torno al mismo, pierda sentido la misma noción de consenso ya que no existe valor alguno sobre el cual poder consensuar. En efecto, resulta imposible, en la comunidad política, alcanzar algún entendimiento en torno a valores a poner en práctica. El activismo conduce, de modo inexorable, a un nihilismo disgregador de toda vida individual y comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, marzo 30 – abril 9, 1949, tomo I.
- De Felice, R. (2008). *Intervista sul fascismo*. Roma-Bari: Laterza, 5ª edizione.
- De Felice, R. (1976). *Le interpretazioni del fascismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Del Barco, R. (1983) *El régimen peronista 1946-1955*. Bs. As.: Editorial de Belgrano.
- Del Noce, A. (2001) "Cristianesimo e política". En *Scritti politici. 1930-1950*. Soveria Mannelli: Rubbetino.
- Del Noce, A. (1990) Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1992) *Il suicidio della Rivoluzione*. Milano: Rusconi, 2ª edizione.
- Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti, 1932. Voce Fascismo, vol XIV.
- Fayt, C. S. (2007) *La Naturaleza del Peronismo*. Bs. As.: Errepar.

- Genta, J. B. (s/f). *El nacionalismo argentino*. Bs. As.: Editorial Cultura Argentina.
- Gentile, G. (2003) *La filosofía de Marx*. Firenze: Le Lettere.
- Gentile, G. (2003) *La Riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*. Firenze: Le Lettere, quinta edizione riveduta.
- Gentile, G. (1934) *Origini e dottrina del fascismo*. Roma: Istituto nazionale fascista di cultura, 3ª ediz.
- Gentile, G. (2003) *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*. Firenze: Le Lettere, vol. II, 5ª ediz. riveduta.
- Germani, G. (1968) *Política y sociedad en una época de transición*. Bs. As.: 1968.
- Gramsci, A. (2001) *Quaderni del carcere*. Volume secondo. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Quaderno 10 (XXXIII) 1932-1935. Torino: Einaudi, 2ª edizione.
- Kojève, A. (1973) *La dialettica e l'idea della morte en Hegel*. Torino: Einaudi, seconda edizione.
- Lasa, Carlos Daniel. *¿Qué es el peronismo? Una mirada transpolítica*. Salta, EUCASA, 2018.
- Meinvielle, Julio. (1974) *Concepción católica de la política*. Bs. As.: Dicio.
- Mussolini, B. (1934) *Scritti e discorsi*. Milano: Hoelpi, vol. II.
- Perón, J. D. (1973) *Juan Perón. La Hora de los Pueblos*. Bs. As.: Ediciones Presente.
- Perón, J. D. (1999). *Obras Completas*. Bs. As.: Editorial Docencia, 40 vols.
- Samyn Duco, E. J. (1978) *Universalidad del nacionalismo. (Ensayo sobre sus posibilidades filosóficas)*. Bs. As.
- Sciacca, M. F. (1958) *Filosofía italiana del 900*. Bs. As.: Asociación Dante Alighieri.
- Tosel, André (1982). "Liberté/Nécessité". En *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: P.U.F., 1^{re} édition.
- Perón, J.D. (1981). *Yo, Juan Domingo Perón. Relato autobiográfico*. Barcelona: Editorial Planeta, 2ª edición.



ENGENHARIA SOCIAL DE POPPER: UMA POSSIBILIDADE PARA REFORMAS POLÍTICAS NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS, CASO DE MOÇAMBIQUE

Popper's Social Engineering: a Possibility for Political Reforms
in Democratic Societies, Case of Moçambique

Nito Luis Magesso

CAP Universidade Eduardo Mondlane, Maputo
nitomagesso@gmail.com

Resumo:

A compreensão de liberdade, igualdade e desenvolvimento socioeconómico e político, passa de uma democracia consolidada. Este artigo procura analisar a engenharia social de Popper e mostrar como esta constitui uma possibilidade de reformas políticas nas sociedades democráticas, olhando para o caso de Moçambique. Através do método bibliográfico, os resultados deste estudo mostram que a democracia em Moçambique precisa de um aperfeiçoamento que vai desde a liberalização da democracia, as instituições que se fundam nos substratos culturais e na justiça social. E, a separação dos poderes: executivos, legislativo e judiciário é um elemento crucial nessa abordagem, bem como o debate crítico intersubjectivo e planeamento gradual.

Palavras-chave:

Engenharia social, Reformas Políticas, Liberdade, desenvolvimento.

Abstract:

The understanding of freedom, equality and socio-economic and political development is more than a consolidated democracy. This article seeks to analyze Popper's social engineering and show how it constitutes a possibility for political reforms in democratic societies, looking at the case of Mozambique. Through the bibliographic method, the results of this study show that democracy in Mozambique needs improvement, ranging from the liberalization of democracy, to institutions that are founded on cultural substrates and social justice. And, the separation of powers: executives, legislative and judiciary are a crucial element in this approach, as well as critical intersubjective debate and gradual planning.

Keywords:

Social Engineering, Political Reforms, Freedom, Development.

Recibido: 19/05/2021

Aceptado: 01/07/2021

INTRODUÇÃO

Moçambique tem uma história de liberdade e democracia muito jovem, como podemos ler em Mazula (2006: 60) a história da democracia em Moçambique, configurou-se a partir de 1990, com o fim da guerra civil, a revisão constitucional e da assinatura dos acordos de Lusaka. A partir desse momento, Moçambique vive um novo cenário sociopolítico, registando-se novos rumos para a consolidação e fortalecimento de um Estado de direito. O país passou a consagrar-se como um regime político guiado por ideais democráticos onde todos os cidadãos são chamados a participar activa e permanentemente na vida política. Apesar da afirmação da democracia, hoje tão pouco se pode falar dos elementos que caracterizam a democracia razoável, para a liberdade e desenvolvimento do país. Assiste-se um novo cenário sociopolítico questionável, logo percebe-se que a democracia em Moçambique apresenta grandes dificuldades, basta olharmos:

A pobreza, a fome, o fechamento político do Estado, a visão monopartidária, a corrupção, a iliteracia de adultos, a discriminação étnica, racial, sexual e religiosa, a exclusão social, a democracia induzida, a dívida externa e a gerontocracia (governo de velhos), todas elas amordaçam, anquilosam e matam a democracia. Gangrena mais a democracia o tipo de corrupção que chamaria de corrupção elitizada: aquela praticada por alguns segmentos da elite política absolvem-se a si mesmos maquinando concursos públicos e aparentando transparência do processo que uma economia de mercado exige, mas subtilmente orientados para benéficos pessoas (Mazula, 2006: 67).

Destacam-se ainda as pseudopolíticas de governação e estratégias de desenvolvimento, a inexistência de um princípio claro de trabalho que rege a governação de cada novo governo, dado que nota-se uma mudança total ou parcial à cada eleição do mesmo, regredindo cada vez mais, a inclinação aos princípios do partido, isto é, a partidocracia (Ngoenha) a corrupção justificada pela pobreza e estruturas alargadas da família, altos níveis de analfabetismo, a prostituição crescente, o crescimento económico baixo, desemprego, criminalidade, guerra civil protagonizada pelas duas maiores forças partidárias do país, o terrorismo na região norte de Moçambique, ausência de debate crítico intersubjectivo, a liberdade de expressão a indiferença ou resposta negativa pelo pensar diferente, demonstram uma falta de liberdade enquanto condição fundamental para o desenvolvimento. Como consequência regride-se para o sistema Marxista-leninista, dado que não se verificam traços que fundamentam a democracia. Além destes, existem muitos outros males que um país não democrático e pobre pode deparar-se. Por que ainda havendo níveis elevados de pobreza, existem pessoas (um número restrito), com muita posse e abundância? por que a riqueza não é bem distribuída e, por que ela está só na elite

política? Esse é um indicador positivo, que a nossa democracia está longe de responder os anseios do povo, mas sim de um grupinho. Quem olha a realidade moçambicana, vê que há uma desigualdade social exacerbada o que pressupõe que as necessidades básicas não foram ainda supridas (educação, saúde, o problema de alimentação e segurança), esses elementos são justificados pela má governação e ausência da democracia.

A democracia coadjuvada de boa governação, traz bons resultados, sobretudo na melhoria das condições de vida da população. O Estado não tem interesses privados, grupais ou étnicos, mas tem interesse comum, sobretudo num país como nosso marcado pela diversidade étnica. O objectivo do Estado é gerir da melhor maneira a coisa pública com intuito de proporcionar a qualidade de vida dos cidadãos. E por causa do interesse privado (individualismo) que o país vem registrando desigualdades sociais agudizadas. Entretanto, é fundamental destacar que a fórmula básica da democracia é o equilíbrio entre o universal, o particular, a razão e o povo (Touraine, 2008: 56).

A DEMOCRACIA E A IGUALDADE

O mundo conheceu várias formas de organização política, como é o caso das Monarquias, aristocracias, tirania, oligarquia, demagogonia, democracia, ditaduras (totalitarismo), autocracias etc., só para citar alguns exemplos. Apesar disso, só a democracia constitui um princípio razoável, por abrir a possibilidade da igualdade dos cidadãos, e porque ela abre espaço para que os mesmos decidam sobre o rumo da nação. Além do tal, a liberdade parece ser possível dentro deste sistema político. Por isso, para Popper (1974: 98) a democracia é imperfeita tanto quanto os outros regimes, mas ela é a pior, à excepção de todas outras, pelas seguintes razões:

A democracia é aquele tipo de governo no qual as instituições fornecem meios para a substituição institucional dos governantes, sem recurso ao uso da violência, quando eles mostrarem-se incompetentes; O indivíduo tem direito sobretudo da liberdade de pensamento (pode expor suas ideias, para a mudança de certos aspectos). Mas em caso dela se transformar no seu contrário, então o seu remédio será derrubá-la com uso de violência (Popper, 1974: 167).

A democracia pode apresentar-se de várias formas. Mas de forma geral, podemos agrupar em três grandes tipos: a democracia directa, indirecta (parlamentar), e liberal: a democracia directa é aquela em que o poder é exercido pelo povo, sem intermediário. Como afirma Bobbio (1984: 41) a democracia consiste na participação de todos os cidadãos em todas as decisões a eles pertinentes. Todos decidem sobre tudo. Realçar que, este modelo político é aplicável apenas a populações e territórios pequenos (é o caso de Atenas, na Antiguidade). Actualmente, não sendo possível pelo grosso número populacional, a maioria das democracias actuais, são caracterizados por uma forma de democracia indirecta, em que as decisões políticas não são tomadas directamente pelos cidadãos, mas por representantes eleitos por eles ou pelo presidente; a denominada democracia indirecta, parlamentar ou representativa consiste geralmente na delegação de poderes a um parlamento eleito, esta radica-se na democracia autoritária, que é aquela na qual há um único indivíduo, que detém o

conjunto de poderes por determinado tempo, ou vitaliciamente. Por fim, temos o modelo de democracia liberal ou democracia constitucional, a chamada Republicana, a mais recente democracia ocidental. É aquela que define o estatuto do cidadão, antes de mais, pelos direitos positivos face ao Estado e aos outros cidadãos. O cidadão goza da protecção do Estado na medida em que se confina aos limites traçados pela lei. Ainda os direitos políticos e direitos civis têm a mesma estrutura. Deste modo, em sociedades sempre mais complexas como são as modernas sociedades, a democracia directa é algo materialmente impossível. Daí que é difícil falar de uma verdadeira democracia nos dias de hoje, porque ela já não proporciona a participação directa de povo, conforme afirma Rousseau:

Para erguer uma verdadeira democracia, é requer muitas condições difíceis de serem reunidas. Em primeiro lugar um Estado muito pequeno, no qual ao povo seja fácil reunir-se e cada cidadão possa facilmente conhecer todos os demais; em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes que impeça a multiplicação dos problemas e as discussões espinhosas; além do mais, uma grande igualdade de condições e fortunas; por fim, pouco ou nada de luxo. (Rousseau *apud* Bobbio, 1984: 41).

Não havendo essas condições actualmente só é possível assistir a democracia representativa. A nossa tarefa como filósofos é procurar repensar e aperfeiçoar cada vez mais a democracia, para que tenhamos uma verdadeira democracia. Aquela que procura prover a liberdade, a igualdade e o desenvolvimento de todos na *polis*. Popper (1974: 167), por exemplo, é um pensador que procura aperfeiçoar a democracia com base na sua engenharia social. Na sua teorização, ele começa por colocar em causa a democracia representativa. Para Popper (1974) a democracia não pode ser representativa, porque não exprime a vontade do povo e favorece a minoria. Para o filósofo, o ideal seria a democracia liberal. Nestes moldes, Popper (1974) partilha a ideia segundo a qual, a soberania não pode ser representada, mas sim directa, isto é, o cidadão deve participar directamente, para que não se favoreça a minoria ou para que a democracia não se torne uma ditadura.

DEMOCRACIA COMO CONJUNTO DE INSTITUIÇÕES

Apesar da existência de várias formas de democracia e, embora inspirando-se da experiência ateniense da democracia, o ocidente não produziu simetricamente, cada país foi, a partir dela, construindo a sua democracia (Mazula, 2006: 62). Na actualidade a democracia não pode ser concebida simplesmente como governo do povo, tal como fora concebido na Grécia antiga (Atenas). Na compreensão de Popper a democracia deve ser entendida como um conjunto de instituições. Isto significa que as instituições (os tribunais, os ministérios, etc.) devem ser fortes, e não os políticos. O que se tem notado nos países em vias de desenvolvimento, especificamente nos países africanos, os políticos possuem mais poderes em relação às instituições, e por consequência assiste-se abusos de poderes déficos de frear, o que cria de certa forma uma fragilidade nas instituições e na democracia. Por isso, as instituições devem ter poderes suficientes para regular as actividades dos políticos e não o contrário.

Quando Popper afirma que a democracia deve ser vista como um conjunto de instituições, ele não pretende descartar por completo a ideia de que a democracia é

governo de povo para povo, ele pretende que antes de tudo, sejam valorizadas as instituições, porque são elas que vão proteger os direitos dos povos. Se as instituições forem bem fortes, não permitirão a corrupção, então será possível falar uma democracia, aquela que valoriza o direito e a vontade do povo e que pode mudar o governo sem uso da violência. Se as instituições não forem bem fundamentadas, a democracia apresentará enormes dificuldades, porque não permitirá a liberdade dos povos, e por conseguinte transformar-se-á numa tirania. Por isso, os regimes democráticos constituem uma salvação dos povos contra a ditadura.

Na óptica de Popper, para que haja instituições fortes, elas devem se fundar nas tradições, porque “As instituições tradicionais estão na base de um Estado democrático, por isso, a cultura, a tradição e as instituições sociais são elementos para o desenvolvimento” (Popper, 1945: 86). E que por sinal produzem nossos valores (Popper, 1974: 265-6). Apesar disso, Popper entende que as tradições também influenciam e limitam nossa liberdade criativa e no nosso poder para exercitar o racionalismo crítico. Para tal, é preciso que as tradições se conectem as instituições com intenções e avaliações do indivíduo, uma vez que existem valores regulativos dentro das instituições e tradições, mas tudo isso é criticável e mutável, por isso, nossa racionalidade deve consistir em criticar tais valores (Popper, 1945: 86). Contudo, as instituições e as tradições têm em vista a regular o debate crítico. Por essa razão, Nyasani (2010: 94), entende que o desenvolvimento em África deve-se aos problemas culturais e sociopsicológicos associada à questão de que a África como uma sociedade inacessível, isto é, com tradições morais e práticas culturais intocáveis. Apesar disso, verifica-se uma submissão à modernidade ocidental. A África deve lutar pela auto-alienação, pois a cultura, na visão de Nyasani, exalta e eleva a alma humana para o pico de uma harmonia psicológica e espiritual e também, a uma reconciliação mental, predispõe a sociedade a uma realização de actos de máxima notabilidade e honra. “A tradição é o momento de alteridade e autonomia do Africano, pois a tradição é um elemento que permite aculturar um conjunto de costumes, valores, crenças, rituais, normas e leis, por um indivíduo ou grupo social (Ilungu, 1998: 78)”. A tradição constitui um elemento necessário para inventarmos a nossa democracia, uma vez que os modelos Ocidentais permitem o cronismo, a corrupção, disparidades a nível de sofisticação intelectual, a tecnologia ilusória do Ocidente, são alguns dos exemplos que Nyasani (2010: 137) nos apresenta como característicos dos modelos Ocidentais que criam um efeito de retracção no desenvolvimento de África. Aliado a esta perspectiva, Ngoenha (2004: 159-189), afirma que a nossa democracia é falsificada devido a dependência de uma cultura de Estado que se espelha num sistema ocidental. Daí que o filósofo propõe uma perspectiva da qual chama de *contracto cultural* que consiste em as instituições melhorar os modelos institucionais da democracia deveriam mudar e serem aculturados, haurir a sua legitimidade dos imaginários colectivos, das linguagens das pessoas, da maneira como eles concebem a sua vida social e colectiva.

Esse *contracto cultural* na visão do filósofo moçambicano não é a reabilitação das instituições ancestrais, é a combinação de dimensões axiológicas e institucionais da democracia. Trata-se de ressuscitar a tradição de maneira crítica (Popper, 1974; Ngoenha, 2004). Significa que temos que olhar para trás para aprender o que o passado tem de bom e recusar o que não nos convém. Temos que construir a nossa

democracia, que depende de uma aculturação das ideias democráticas às diferentes maneiras com as quais os povos entendem e interpretam a sua vida social (Ngoenha, 2004: 86). No entanto, há uma necessidade de reformarmos as nossas instituições por forma a inventar uma democracia que seja um governo do povo no respeito pelo povo, das suas representações culturais e dos seus imaginários colectivos e que possa garantir as condições básicas a todos. Neste caso, o Estado deve procurar sempre promover o bem-estar dos cidadãos e não o contrário. É necessário ter-se em conta que o desenvolvimento enquanto liberdade deve estar ligado à democracia, por razões que já explicamos. Contudo, temos que levar a sério os nossos aspectos culturais e temos que inventar um modelo institucional que se inspire nos nossos substratos culturais. Porque, não são as culturas que se têm de adaptar a todo o custo a modelos que responderam ao génio próprio de certos povos num determinado momento da sua história, mas os modelos que se tem forjado a partir das culturas. Isto significa que nós temos que inventar um modelo de sociedade que nos seja próprio, um modelo capaz de mobilizar o conjunto de cidadãos a participarem não só nas eleições, mas na vida integral da sociedade (Ngoenha; 2004: 117).

LIBERALISMO E DEMOCRACIA

O liberalismo é uma forma de governo que deve ser intrínseca a democracia na actualidade, uma vez que este modelo valoriza o princípio individualista. Isto significa que na democracia liberal qualquer cidadão pode decidir os rumos da nação, e as instituições devem abrir sempre o espaço para proporcionar a liberdade e igualdade de todos homens, porque estes são dois grandes valores, inalienáveis do homem. Os contratualistas afirmam que liberalismo, por proporcionar a liberdade dos cidadãos, apresenta uma das cláusulas necessária para a manutenção da paz após a perda no estado natural. Por isso, deve-se entender que o Estado liberal não é uma concessão, mas o resultado de um acordo de vontades. Nasce de uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto ou de rupturas revolucionárias, justificando-se como o resultado de um acordo entre indivíduos que pretendem estabelecer uma convivência pacífica e duradoura. Assim, a doutrina liberal deve permitir que sejam garantidos os assim denominados direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc. Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos que caracterizam um regime democrático (Bobbio, 1984: 20). Para Sen (2000: 181) a fase actual da democracia é de desenvolvimento e, o mecanismo mais seguro para um Estado de direito¹ seria a democracia liberal, isto porque o liberalismo segundo Bobbio (1984: 687) é justamente o critério que distingue a democracia liberal das democracias não liberais (plebiscitária², populista, totalitária, e o Socialismo Marxista, uma vez que estes defendem a forte intervenção do Estado), também porque

¹ Um Estado de direito é aquele em que os poderes públicos são, todo cidadão pode recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou excesso de poder.

² A democracia plebiscitária é a convocação dos eleitos do país a provar ou rejeitar questões relevantes antes da existência de lei ou do acto administrativo. Assim, a população diz se quer ou não que ele seja aprovado.

o liberalismo concebe um Estado na qual tem poderes e funções limitadas. Nestes moldes, para que haja uma boa democracia é necessário que estes dois regimes sejam interdependentes, conforme nos dá a perceber o filósofo italiano.

(...) O Estado liberal é o pressuposto (...) jurídico do Estado democrático. Estado liberal e estado democrático são interdependentes em dois modos: na direcção que vai do liberalismo à democracia, no sentido de que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático, e na direcção oposta que vai da democracia ao liberalismo, no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e a persistência das liberdades fundamentais. Em outras palavras: é pouco provável que um Estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um Estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais. A prova histórica desta interdependência está no fato de que estado liberal e estado democrático, quando caem, caem juntos (Bobbio, 1992: 33-34).

Entretanto, deve-se em primeira instância exaltar o indivíduo como um ser capaz de actuar livremente dentro sociedades (democracia liberal), nas quais os valores como liberdade, igualdade, alteridade e tolerância são consideradas como condições para que um país possa chegar a uma sociedade democrática e para alcançar um certo estágio de desenvolvimento. Contudo, o fulcro da democracia liberal continua a ser *“como a única aspiração política corrente que constitui o ponto de união entre regiões e culturas diversas do mundo todo”* (Fukuyama, 1992: 12). Por exemplo, a unidade nacional em Moçambique pode ser reforçada com este desiderato político. Entretanto, a democracia que pretendemos em nosso país deve aperfeiçoar um quadro institucional democrático liberal, isto ajudará de acordo com Popper (1974: 167), a vivermos em uma democracia constituída por instituições, e que permitem derrubar o governo sem recorrer à violência, isto é, sem chegar à supressão física de seus componentes.

A sociedade liberal é aquela que está aberta a mais visões filosóficas e religiosas do mundo, mais valores, e a mais partidos (Popper, 1974: 16). Porque são esses partidos que fazem a democracia operar, o que Morin (1989: 93) chama de organização viva. Esta existe quando há elementos antagónicos, e que os mesmos dialogam entre si. Para Popper, uma sociedade liberal está aberta por causa da falibilidade do conhecimento humano e pelo politeísmo de valores. Na análise de Espada (2008: 47), sobre a filosofia política de Popper afirma que seria inútil, falar de democracia excluindo a liberdade política, a participação dos indivíduos sociais nos projectos de desenvolvimento, a tutela das liberdades individuais e a crítica racional dentro do sistema de governação. Na democracia liberal requer uma gestão socialmente responsável dos problemas, exigindo uma abordagem rigorosa, e profissional, precisamente para identificar alternativas de solução a esses problemas. O importante no Estado liberal de acordo com Ngoenha (2013: 54) é a segurança garantida pelas leis, não contra o Estado, porque as leis determinam a conduta da polis.

Desta forma podemos afirmar que a democracia liberal, deve ser entendida como a única forma de governo inclusivo que encoraja o cidadão comum a participar nos

projectos conducentes aos progressos institucionais. Para Popper (1974: 93), uma democracia constitucional e liberal é melhor do que as outras, na política ou na ciência, na qual as pessoas com mentes livres podem discutir as diferentes teorias que nada mais é do que tentativa de solução para os males da sociedade. Entretanto, o funcionamento da democracia depende fundamentalmente da medida da compreensão do facto que um governo busca seu poder para estabelecer a tolerância por parte de um terceiro e colocar à margem da lei, de modo que o cidadão não tenha direito, como também obrigações. É democrática a sociedade que possui instituições baseadas numa sociedade aberta. Esta deve estar fechada apenas para os intolerantes.

INTERVENCIONISMO ECONÓMICO E O PRINCÍPIO PROTECCIONISTA DO ESTADO

O Estado liberal pretendido na democracia, deve ser caracterizado pelo intervencionismo económico. A questão do intervencionismo económico, foi discutido no contexto do liberalismo defendido primeiramente por Locke, Mill, e Bentham, no qual estava ligado ao capitalismo, eles defendem uma ampla gama de pontos de vista, dependendo de sua compreensão desses princípios mas, em geral o liberalismo apresenta como ponto principal a defesa da liberdade política e económica, isto é, reinava o provérbio cada um por si, Deus para todos. Marx, também está nesta linha liberal, na medida que ele atribui muita força ao poder económico em relação ao poder político. Karl Popper, ao contrário, pensa que o poder político é o mais importante ou, mais exactamente, que o poder político pode tornar-se o mais importante, a ponto de controlar o poder económico. Neste sentido, o fulcro é que os liberais supra, assim como Marx e Hayek, são contrários ao forte controle do Estado na economia e na vida das pessoas. Esse ponto de vista, Popper chama de capitalismo sem entraves. Por isso, Popper é adverso a este liberalismo. Ele toma a postura do economista britânico Keynes (1983)³ que defende a ideia segundo a qual no liberalismo é necessário a intervenção do Estado (neoliberalismo). A esta perspectiva Popper chama de intervencionismo económico do Estado, numa palavra, não se pode ser inimigo da intervenção do Estado na vida social.

Devemos reclamar que o capitalismo sem entrave dê lugar a um intervencionismo económico. As instituições sociais devem ser asseguradas pelo poder do Estado, para a protecção dos economicamente fracos contra os economicamente fortes. O estado deve cuidar de que ninguém em entendimento não equitativo por medo da fome ou de ruína económica. Isto sem dúvida, significa que o princípio de não intervenção, de um sistema económico irrestrito, tem de ser abandonado; se quisermos que a liberdade seja salvaguardada, devemos então exigir que a política

³ O liberalismo Clássico (defendido por Locke, Stuart Mill e Bentham), defende que o Estado não deve intervir na economia, ou deve intervir mínimo. Mas, Jonh Keynes, economista britânico, foi um dos que, no início do século XX, mais defendeu a intervenção do Estado na economia. Depois da depressão dos anos trinta do século passado, aquele economista defendeu que o mercado não era capaz de se auto-regular, pelo que o Estado deveria intervir equilibrando a economia, nomeadamente através do investimento público e da aplicação de medidas que interviesses na diminuição do desemprego.

de liberdade económica ilimitada seja substituída pelo planeado intervenção económica do estado (Popper; 1974: 130-2).

No entanto, a preocupação básica do Estado devia ser sempre a liberdade, e a igualdade, isto é, a protecção de todos os cidadãos e de todos os males que podem surgir. Nestes moldes, a intervenção social seria um mecanismo para corrigir a desigualdade económica, começando pela restrição da liberdade e da desigualdade. Embora Popper defenda o intervencionismo, considera-o muito problemático a sua postura em relação ao intervencionismo do Estado, porque deve se ter muita cautela. Ele julga que *“o poder do Estado deve sempre permanecer um mal perigoso, ainda que necessário”* (Popper, 1982: 130). E, adverte contra o que chama de paradoxo do planeamento estatal ou o paradoxo da liberdade⁴, por isso ele afirma:

Se planejarmos demais, se dermos demasiado poder ao Estado, a liberdade estará perdida e isso será o fim do planeamento, a intervenção do Estado deve ser limitada ao que for necessário realmente para a protecção da liberdade (...). Só a liberdade pode tornar segura a segurança. (Popper, 1983: 130-137).

Há necessidade de se dar os poderes políticos e económicos ao Estado para garantir a protecção (princípio proteccionista), porque se não o fizermos o poder estará nas mãos alheias e, por conseguinte, cair-se-á num Estado natural de Hobbes. Ou como Popper afirma: É claro que a ideia de um mercado livre é paradoxal. Se o Estado não intervier, então poderão intervir outras organizações semipolíticas, como monopólios, trusts, sindicatos, etc., reduzindo a uma ficção a liberdade do mercado (Popper, 1982: 366). Foucault concorda com esta perspectiva de Popper ao afirmar que a economia de mercado social, a regulação dos preços não deve ser executado pelo mercado, mas pelo Estado, porque ela é a única referência da economia racional.

No entanto, a intervenção do Estado visa garantir as regras concorrenciais do mercado, e a concorrência que impulsionam o desenvolvimento. Porquanto essa intervenção não pode ser demais. Porque de acordo com Popper (1982: 137), não se pode dar demasiado poder ao Estado, isto é, é necessário uma vigilância. Não podemos nos depravar porque, se relaxarmos a nossa vigilância (do controlo político), e não fortalecermos as nossas instituições democráticas, ao mesmo tempo que damos maior poder ao Estado, através do planeamento intervencionista, então perderemos à nossa liberdade e será o fim do planeamento. Em caso de existir excesso de intervencionismo económico do Estado, Foucault (2008), enrobustece a perspectiva de Popper encorajando que é necessário recorrer a analítica de poder⁴ que segundo

⁴ A partir da analítica de Poder Foucault sustenta que a representação do poder como coisa ou posse e não constituir o resultado da realização de uma potência da qual uns seriam dotados e outros não; até mesmo sua identificação com uma instituição, estas são somente sedimentações derivadas da confluência de forças infinitesimais e estratégias plurais actantes no tecido societário. Na analítica do poder, Foucault afirma que o poder não deve ser pensado como fundamentalmente emanado de um ponto (em geral, identificado com o Estado). Deve-se ter, pois, em mente, na procura de uma compreensão da dinâmica das relações de poder, a ideia de uma rede. Porque o poder é um feixe de relações mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. o que caracteriza o poder (do estado) é que traz à acção relações entre indivíduos (ou entre grupos). Para não nos deixar enganar; só podemos falar de estruturas

ele serve de uma crítica ao Estado intervencionista excessivo. Além do mais, Popper corrobora com o neoliberalismo sobre a necessidade de um Estado interventivo na economia, para que haja uma economia planificada: uma economia centrada em torno de um aparelho administrativo que toma o essencial das decisões na ordem da economia, atribuindo os recursos raros, estabelecendo o nível dos preços e garantindo o emprego pleno. Deste modo, a defesa do intervencionismo económico parece coerente e tem sido confirmada em países de capitalismo adiantado, particularmente nos países ocidentais, onde o Estado tem desempenhado funções muito importantes na protecção dos desprivilegiados, ao mesmo tempo que parece se desenvolver transformação ética nas populações, no sentido da responsabilidade social, da solidariedade e subsidiariedade em relação outros países. Mas a potência da política parece muito questionável em países menos desenvolvidos, sendo isso notório de modo particular em Moçambique em que esforços de governos que parecem bem-intencionados têm sido incapazes de mudar o quadro de exploração e miséria da sociedade. A concepção da democracia liberal deveria corresponder a uma ideia de Estado, na qual possui poderes de intervir mais com funções limitadas (freios e Contrapesos) principalmente providenciar a liberdade de pensamento. Deve contrapor-se tanto ao Estado absoluto como ao Estado social.

FREIOS E CONTRAPESOS

Popper pensa que as nossas instituições podem ser aperfeiçoadas através da possibilidade de separação de poderes do Estado, como forma de proteger as liberdades individuais. Historicamente, este princípio surgiu na evolução do pensamento de Aristóteles, na sua obra, *A Política*, onde o filósofo isolou três tipos distintos de actos estatais, quais sejam: “o acto deliberativo, o executivo e os actos judiciais”. Embora ele não tenha tratado da funcionalidade dessa separação; não instituiu a independência entre poderes, o que só fora feito posteriormente. Tal estudo, influenciou os Filósofos Modernos, principalmente Montesquieu. A teoria de separação de poderes significou uma resposta ao Estado absolutista e totalitário, no qual todo o poder se encontrava nas mãos da Monarquia. Diante da preocupação com a garantia aos cidadãos de liberdade perante os ocupantes do poder, criou-se o Estado Liberal, embasado no princípio da divisão de poderes, objectivando limitar o poder político, para que haja o Estado mínimo.

Este princípio, Popper denominou de princípio de “Freios e contrapesos” (*Checks and Balances*). Ou seja, o sistema de separação de poderes é associado à ideia de Estado Democrático liberal é que deu origem a uma engenhosa construção doutrinária, conhecida como sistema de “freios e contrapesos”. Mas uma vez, este princípio vem enrobustecer o Estado liberal, conforme demos a anteriormente. Para Popper (1957: 89) este princípio surge como alternativa às teorias da soberania geral e da democracia particular, para que o poder não tome uma feição instrumental. Esta doutrina, além de identificar quais seriam as funções exercidas pelo Estado, como já o fizera Aristóteles, também defende a necessidade de que o exercício de cada uma

ou de mecanismo de poder na medida em que supomos que certas pessoas exercem poder sobre outras. O termo poder designa relacionamentos entre parceiros.

dessas funções seja atribuído a diferentes titulares. A ideia central desta teoria é de servir de um mecanismo eficiente que impeça o poder exercido sem limites. Por isso, torna-se necessário na política a separação dos poderes, para que seja o poder descentralizado e, dessa forma, alcançar uma forma de governo que garanta as liberdades individuais.

A estratégia de Popper com este princípio de “freios e contrapesos” era de postular a ideia segundo a qual o espaço político deveria ser organizado de forma que “o poder se encarregasse de controlar o próprio poder” e a soberania deveria ser deslocada das mãos do monarca para as mãos do povo. Neste sentido, a não separação de poderes implicaria ausência de democracia. Para Ngoenha (2014: 174), a única maneira de atenuar a invasão da vontade do poder humano, na gestão das coisas públicas, é preveni-la. Isto supõe que se deve limitar e dividir o poder. Estes são elementos cruciais quando se pretende controlar o controlador. Significa que devemos exigir sempre em primeiro lugar na democracia que haja uma separação total entre os três grandes poderes do Estado (o executivo, o legislativo e o judiciários). Este seria o primeiro passo, que nos permitiria controlar o poder. Implicaria também a mudança não das pessoas, mas sim, do sistema, porque se o sistema for bem definido não permitirá o abuso do poder. Um governo em que há concentração de poder num só indivíduo, pode confundir-se num autoritarismo, monarquia ou mesmo totalitário. Isto acontece porque ninguém tem autoridade ou poder de julgar este indivíduo que detém o poder. O princípio de separação de poderes Segundo Ngoenha (2004: 120), tem por objectivo instaurar o Estado de direito, isto é, proteger o cidadão contra os abusos do poder. Deste modo, a limitação do poder estatal dará origem a liberdade individual, que é o fundamento da doutrina liberal e característico da sociedade aberta. Em suma a democracia só pode existir segundo Touraine (2008: 162) se a liberdade dispuser de um espaço indestrutível, se o campo do poder for mais limitado que o da organização social e o das escolhas individuais.

INSTITUIÇÕES E JUSTIÇA SOCIAL

Não estamos condenados a regimes autoritários. É preciso conceber uma democracia que repouse sobre a justiça social e que defenda o sujeito humano contra a dupla impersonalidade do poder absoluto ou do totalitarismo. Deste modo, a justiça social é outro desafio que se propõe para o melhoramento das instituições (democracia). Significando que, a democracia deve antes de mais, fundamentar-se na ideia de Justiça social, porque, conforme afirma Rawls (2000: 3) a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. As instituições sociais devem antes de mais, se fundar na justiça social, baseada em acordo de vontades, por forma a não favorecer a violação da liberdade e bem-estar dos cidadãos. Isso pressupõe o bom funcionamento das instituições sociais. Esse funcionamento depende da crítica ou do falsefacionismo, como quer Popper e Rawls. *“uma teoria, deve ser rejeitada e revista se não é verdadeira; da mesma forma as leis e instituições, por mais eficaz e bem organizado que sejam devem ser reformadas ou abolidas se são injustas”* (Rawls, 2000: 4). A partir dessa perspectiva, reafirmamos que as instituições devem sobreviver com base na aceitação da crítica, e devem ser revisitadas, reformadas e reformuladas ou abolidas se forem injustas. A justiça não pode se encarar ao modelo platónico, aristotélico ou hobbesino: para o primeiro (Platão) a justiça seria a virtude que atribui a cada um a

sua parte, mas esse senso de justiça seria exercido tanto no interior do homem como no seio da Cidade-Estado, onde os homens se relacionam. Ao contrário, o segundo (Aristóteles), pensara a justiça como parêntese a uma suposta igualdade proporcional, mais próximo de Hobbes, que concebera a justiça independentemente da igualdade entre os homens, tendo em vista que a importância da justiça estará no respeito ao pacto social. Mas devemos pensá-la na maneira de Rawls que entende a justiça como equidade. Para Rawls a justiça como equidade deve ser baseada em dois princípios da justiça. E esse princípio expressa-se da seguinte forma:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdade básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras; Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo. a) Consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites razoáveis, e b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (Rawls, 2000: 4).

No entanto, a justiça social e a sua realização supõe, pelo menos, a criação de mecanismos susceptíveis de impedir o desenvolvimento de desigualdades demasiado grandes na sociedade. Por essa razão Rawls (2000: 4), concordando com o ideal popperiano nega que a justiça seja, a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Rawls não permite ainda que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. No entanto, Ngoenha (2004: 121) entende que a justiça não consiste no simples respeito mecânico pelos indivíduos e pelo Estado de certas regras formais, mas pressupõe igualdade de oportunidades, e responsabilidade perante os menos afortunados, isto é, a diminuição das assimetrias sociais (ricos e pobres), devendo ser uma justiça distributiva no que cerne a economia, e a unidade nacional na diversidade cultural.

PLANEAMENTO PASSO-A-PASSO

A engenharia social utópica, diferentemente da social, recomenda a reconstrução social como um todo. Por isso, fica incapacitada para controlar as consequências reais de cada proposta de mudança, incapacitada ainda de corrigir essas propostas quando as consequências se revelam indesejáveis. Contrariamente a essa perspectiva, Popper (1974: 177) recomenda que as instituições sejam reguladas por uma engenharia social gradual (passo-a-passo), que aborde os problemas um-a-um e experimente soluções bem delimitadas para cada um. Esta engenharia gradual nada mais é, segundo Popper, do que a aplicação do método experimental à sociedade, que pressupõe o método do ensaio e do erro fundado em experiências cruciais devidamente controladas que visam testar hipóteses audaciosas. Sendo assim, se tomarmos a postura da engenharia social gradual, como um critério adequado para resolver o problema da crise democrática, ou se pretendermos uma reforma das instituições, então essa hipótese ao nosso ver parece ser razoável, porque leva-nos a tomarmos uma postura para a resolução dos problemas gerais, para resolver de forma gradual (passo-a-passo). Isso significa, que é erróneo a tentativa de implementar um modelo ideal para uma sociedade (como a Moçambicana), marcada pelas diferenças entre grupos humanos que por sua vez possuem interesses, opiniões e objectivos divergentes. Isso porque a

democracia, segundo Touraine (2008: 56) esta estreitamente associada ao desenvolvimento endógeno (que se origina no interior do organismo, do sistema, ou por factores internos). Os imaginários para o desenvolvimento não podem ser holísticos, ou seja, não se pode planear de forma total, num país como nosso, que é marcado pela diversidade cultural e de ideias. Então, há uma necessidade de olharmos as diversificadas instituições (existentes nas diferentes culturas) e planearmos de forma autónoma e gradual, em função dos seus imaginários, para permitir um desenvolvimento endógeno (local).

A INTERSUBJECTIVIDADE (O DEBATE CRÍTICO)

Popper acreditava na possibilidade de uso da atitude crítica, não apenas na prática científica, mas também na área de intervenção social, para Popper nosso conhecimento é falível, assim como as nossas instituições são falíveis, mas que podemos melhorar e nos aproximar do melhor conhecimento possível conforme o caso. Esses melhoramentos decorrem do uso do método crítico que está baseado no racionalismo crítico e na tentativa e correcção de erros. Ou seja, as propostas científicas e práticas de Popper têm como pressuposto a objectividade como resultado da discussão crítica social que permite comparar as tentativas de solução de um problema, bem como encontrar os erros e desenvolver novas tentativas de solução para o mesmo problema. O sucesso ou fracasso da implementação em cada sociedade, para Popper (1993: 132) é mais facilmente avaliado através de mudanças incrementais, e não há nenhuma razão inerente para que esse método conduza a uma acumulação de poder e à supressão da crítica. Porquanto a construção social pode fazer com que,

(...) os políticos começam a olhar para os seus próprios erros em vez de tentar explicá-los e provar que eles sempre foram certos. (...) Este - e não o planeamento utópico ou a profecia histórica - significaria a introdução do método científico na política, já que todo o segredo do método científico é a prontidão para aprender com os erros. (...) A política, eu exijo, deve defender princípios igualitários e individualistas; Os sonhos de beleza têm de submeter à necessidade de ajudar os homens em perigo, e os homens que sofrem injustiça; E à necessidade de construir instituições para servir tais propósitos (Popper, 1957: 163-5).

Com essa proposta crítica, Popper (1993), pretende não só dar ênfase a uma revolução social não violenta, mas também uma reforma social é plausível. Porque somente numa sociedade aberta ao diálogo e ao debate crítico intersubjectivo, ou seja, numa sociedade onde haja à argumentação racional crítica, sem violência e agressão, é que o progresso científico e o avanço social e político tornam-se viáveis. Esta teoria crítica de Popper (1993), confunde-se também ao pensamento de Habermas, através do qual Habermas inspirando-se na teoria transcendental de Kant, substitui a verdade pela validade, um diálogo genuíno. Habermas (1990) não olha pelos interesses egoístas particulares, mas em um interesse comum e a validade de um discurso depende de um consenso, fruto de uma argumentação racional. Com o debate crítico Popper busca rebater toda forma de violência e agressão imposta às relações sociais e políticas dos seres humanos. A razão crítica (debate intersubjectivo) é a única forma de combater a violência e a brutalidade. Para isso, é necessário uma

atitude humana de reciprocidade. E, para se ter boas instituições é preciso que haja pessoas com mentes abertas, isto é, que adotem uma postura de crítica e incentivem a liberdade de pensamento. E se pretendermos ter uma visão egoísta, ou seja, o factor pessoal, este será um elemento irracional presente nas teorias institucionais e sociais e colocaremos o fim do planeamento (Mingues, 2000: 28).

Em geral, a sociedade aberta invocada por Popper é uma sociedade com condições políticas e sociais aos indivíduos para o exercício da liberdade e de crítica, permitindo, assim, a gradual alteração de leis e costumes através da crítica racional, uma vez que as leis não são eternas ou imutáveis. Para Popper (1957: 122-3), a principal tarefa dos Engenheiros sociais (políticos) é delinear as instituições sociais. Esses engenheiros devem considerar as instituições de um ponto de vista funcional, quer dizer, as instituições são não meios para conseguir determinados fins, mas são avaliadas de acordo com a sua adequação, eficiência e simplicidade para alcançá-los. Por isso, Popper (1957: 24) afirma que essas instituições não podem ser consideradas apenas como meios, porque elas se modificam de forma similar equiparadas ao crescimento de um organismo, isto é, apresentam mecanismos, não previstos em sua origem, de selecção e adaptação ao ambiente. Popper sugere ainda que o factor humano seja o elemento incerto na política, porque toda tentativa de controlo pode levar-nos à tirania e ao totalitarismo, conforme ele diz *“O controle holístico, é a igualdade não dos direitos humanos, mas das mentes humanas, o que significaria o fim do progresso”* (Popper, 1957: 88). Uma sociedade aberta, como defende Popper, desenvolve a liberdade individual e as instituições políticas participativas e não autoritárias, ou seja, as pessoas podem participar livremente nas diversas decisões sociais como agentes críticos e responsáveis. Isso é possível porque tal sociedade confia *“na democracia e nas tradições e valoriza o racionalismo crítico”* (Idem).

A intersubjectividade é um factor crucial para o alcance da liberdade de pensamento, isto porque as instituições políticas são responsáveis para salvaguardar a liberdade de pensamento sobre a democracia (Popper, 1993: 73-87). Pressupõe-se então que nas sociedades democráticas, é inaceitável a impossibilidade de discussão crítica como acontece nas práticas holistas e utopistas. Estas últimas, poderiam ser enfrentadas por instituições sociais favoráveis, tais como os sistemas educacionais, interessadas em promover a diversidade, e não a uniformidade de mentes humanas (dogmatismo). Razão pela qual, uma das características da engenharia social é de apontar aquilo que não pode ser concretizado. Portanto, os elementos acima mencionados são considerados importantes num Estado liberal democraticamente maduro, são elementos que também liga-se inteiramente à diversidade de projectos individuais de vida, decorrente das diferentes convicções religiosas, filosóficas e morais professadas por cada uma das pessoas em prol da boa convivência política, porque a engenharia social constitui a hipótese de um governo liberal que pressupõe críticas para o seu desenvolvimento.

CONCLUSÃO

A abordagem de engenharia social de Popper é um contributo importante para acostagem de reformas democráticas, principalmente em países em desenvolvimento,

como é o caso de Moçambique onde a democracia apresenta enormes deficiências. Daí que há necessidade de reformarmos as nossas instituições para inventarmos uma democracia que seja um governo de povo no respeito pelo povo, das suas representações.

A engenharia social de Popper, propõe que, em Moçambique para que haja uma democracia capaz de criar uma atmosfera de igualdade, deliberação e o desenvolvimento é fundamental que ela se funde no liberalismo, isto é, a democracia liberal. Dado que, a democracia liberal é diferente da democracia representativa, conforme assiste-se. Na democracia liberal a soberania não pode ser representada, mas sim partilhada, o cidadão deve participar activa e directamente para que a democracia não se transforme em uma ditadura. Antes do mais, esta democracia deve-se fundar em nossos traços culturais. Há necessidade de inventarmos um modelo institucional que se inspire nos nossos substratos culturais e de imaginários colectivos. Entretanto, as instituições moçambicanas devem se fundar na nossa cultura. São as culturas que vão alimentar as instituições para inventar um modelo de sociedade que nos seja próprio, um modelo capaz de mobilizar o conjunto de cidadãos a participarem não só nas eleições, mas na vida integral da sociedade.

Outrossim, a engenharia social de Popper conjectura que a democracia deve ser vista como um conjunto de instituições. O que significa, que as instituições, em nosso contexto, devem ser mais fortes em relação aos políticos. Para evitar-se abusos de poder. E, Popper entende que as nossas instituições podem ser aperfeiçoadas através da possibilidade de separação de poderes do estado (Executivo, legislativo e Judiciário), com intuito de proteger as liberdades e para que o poder não tome uma feição instrumental, tal como acontece em Moçambique. A não separação de poder implica a ausência da democracia, por isso, há necessidade de limitarmos e dividirmos o poder.

A engenharia de Popper concebe que o estado deve intervir na economia para proteger os economicamente fracos contra os economicamente fortes e proteger a ruína económica. Popper acredita na intervenção social, Popper propõe o debate crítico intersubjectivo. Uma vez que o conhecimento humano é falível, também as nossas instituições são falíveis, mas podemos melhorar através do debate crítico, que permite comparar as tentativas de solução de um problema, bem como encontrar os erros e desenvolver novas tentativas de solução para o mesmo problema. O que permitirá um espaço para uma revolução social não violenta. Porque somente uma sociedade aberta ao diálogo e ao debate crítico intersubjectivo, o progresso científico e o avanço social e político tornam-se viáveis.

A justiça social é outro elemento importante na engenharia social de Popper, para o melhoramento das instituições. Facto que pressupõe que deve se fundamentar, também, na ideia de justiça social, como primeira virtude das instituições: a justiça como equidade. Uma justiça capaz de impedir o desenvolvimento das desigualdades. A justiça Social capaz de permitir igualdade de oportunidades e responsabilidade perante os menos afortunados, a diminuição das assimetrias sociais (ricos e pobres). Uma vez que a nossa sociedade é caracterizada por uma diversidade cultural, a engenharia social gradual (passo-a-passo), que aborda problemas um-a-um e que experimente soluções bem delimitadas para cada uma das sociedades existentes em

Moçambique seria fundamental no contexto de reformas políticas. Entretanto, os imaginários para o desenvolvimento devem ser endógenos.

BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, Norberto (1984). *Dicionário de Política*. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mónico, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dinia (Trad.). 11.ed., São Paulo: UnB.
- (1992). *Liberalismo e democracia*. Marco Aurélio Nogueira (Trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Espada, João Carlos. *Análise social, a sociedade aberta e o neoliberalismo*. 2008. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223301831F6yXQ4cz3Tp19ZD5.pdf>.
- Foucault, Michel (2008). *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fukuyama, F. (1992). *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Harbermas, Jürgen (1990). *Pensamento pós- metafísico*. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- Mazula, Brazão (2006). *Na esteira da academia: razão, democracia e educação*. Maputo: Textos editores.
- Morin, Edgar (1989). *O método II: vida da vida*. Maria Gabriela de Bragança (trad.). 2. ed., Portugal: Publicações Europa América.
- Montesquieu, Charles-Luis de Secondat (1993). *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mingues, Sofia (2000). *Filosofia da Linguagem: uma introdução*. Porto: Faculdade de letras da Universidade de Porto.
- Nyasani, Joseph M. (2010). *Philosophy of Development: An African perspective- reflections on why Africa may never develop on the Western model*. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy.
- Ngoenha, Severino (2004). *Os tempos da filosofia*. Maputo: Imprensa universitária,
- (2014). *Das independências as liberdades*. Maputo: Paulinas.
- Ilungu, P.E.A (1998). *Tradition africaine et rationalité Moderne*. Paris: L’Hermattan.
- Touraine, Alain (2008). *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Popper, K. Raimund (1974). *A sociedade aberta e seus inimigos*. Milton Amado (Trad.). São Paulo: Belo Horizonte.
- (1945). *Lógica da Investigação Científica*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os pensadores).
- (1982). *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora da UnB.
- (1957) *A Miséria do Historicismo*. São Paulo: Cultrix.

— (1993). *O racionalismo crítico na política*. Maria da Conceição (Trad.). 2. ed., Brasília: Cômte-Real.

Sen, Amartya (2010). *Desenvolvimento como liberdade*. Laura Teixeira Motta (trad.), São Paulo: Schwarcz, Ltd.

Rousseau, Jean-Jaques (1999). *O contracto Social*. António de P. Machado (Trad.). 19. Ed., Rio de Janeiro: Itabuna.

Rawls, John (2000). *Uma teoria de justiça*. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves (Trad.), São Paulo: Martins fontes.



UN MODELO ÉTICO DE SALUD MENTAL LA CIUDADANÍA COMO PROTAGONISTA

An Ethical Model of Mental Health. Citizenship as a Protagonist

Laura Bernal Sánchez

Universitat de València, Universitat Jaume I
bernal.sanchez.l@gmail.com

Resumen:

El objetivo de este artículo es proponer un modelo de salud mental justo, felicitante, corresponsable y autónomo. Puesto que, en la actualidad el consumo es uno de los marcos más relevantes en los que se insertan diversas actividades y se consolidan ciertas identidades, se va a analizar la salud mental como un estilo de vida consumible. Por este motivo, se va a aplicar la propuesta que Adela Cortina realiza sobre el consumo, al modelo de salud de salud mental. Destacando, el papel de la ciudadanía como consumidora y usuaria de la salud que debe ejercitar sus deberes y derechos mediante la reflexión, el diálogo y la deliberación.

Palabras clave:

Salud mental, consumo, ciudadanía y justicia.

Abstract:

The aim of this article is to propose a just, congratulatory, co-responsible and autonomous mental health model. Since consumption is currently one of the most relevant frameworks in which various activities are involved and certain identities are consolidated, mental health will be analyzed as a consumable lifestyle. For this reason, will be applied to the mental health model the proposal that Adela Cortina makes on consumption. Highlighting the role of citizens as consumers and users of health, who must exercise their duties and rights through reflection, dialogue and deliberation.

Key words:

Mental health, Consume, Citizenship and Justice.

Recibido: 22/04/2021

Aceptado: 01/07/2021

INTRODUCCIÓN

La publicidad farmacéutica, entre otros actores, construye un discurso dirigido a los consumidores y a los potenciales consumidores, creando un hábito nuevo o resaltando y consolidando uno ya existente, para finalmente vender un producto. Tal y como propone Bassat «Publicidad es el arte de convencer a los consumidores.» (Bassat, 2006: 33). López Eire, define la publicidad como «[...] forma de comunicación realizada en el ejercicio de una actividad comercial con el propósito de promover venta o contratación de un determinado producto.» (López, 1998: 22).

Por lo tanto, el objetivo de la publicidad es persuadir a los consumidores para la adquisición de hábitos y productos es decir, la publicidad se ocupa de «[...] enseñar a los consumidores a necesitar cosas y a la vez en moverlos a consumirlas para mayor provecho y lucro del productor de las mismas.» (López, 1998:24).

En este sentido, la finalidad de este artículo es ofrecer una propuesta de mejora ética que permita construir, mediante la participación de la ciudadanía, un modelo de vida de salud mental más justo, autónomo, felicitante y corresponsable (Cortina, 2002).

Para ello se procederá del siguiente modo: en primer lugar, se situará el modelo de salud mental, dentro de un marco de consumo; en segundo lugar se establecerá cuál es el discurso actualmente asociado al modelo de salud mental, el discurso hedonista. Éste se analizará teniendo en cuenta su planteamiento teórico estructural e identificando las características más relevantes que lo constituyen. En tercer lugar, se valorarán las consecuencias negativas, que el discurso hedonista puede generar en la salud mental; en cuarto lugar, se planteará el modelo ético de consumo alternativo, propuesto por la autora Adela Cortina, que se aplicará al modelo de salud mental.

1. LA SALUD COMO ESTILO DE VIDA CONSUMIBLE

En este apartado se pretende ofrecer una visión que comprenda la salud como un nuevo bien de consumo, aplicando el análisis de Adela Cortina (2002) a la salud mental. Para poder comprender la salud como un bien de consumo es necesario en primer lugar realizar algunas matizaciones teóricas.

La autora Susana Rodríguez Díaz (2008) plantea, que ha habido una evolución en la concepción del sistema de salud. En el siglo XVIII se daba una relación entre el trabajo, la población y la riqueza, de manera que la salud se asociaba a una determinada clase social pudiente. Posteriormente, en el siglo XIX, la salud se convierte en una cuestión pública, y el Estado asume el deber de proporcionar una salud integral a todos los miembros de su sociedad, para ello se constituye el Estado de Bienestar. Entrado el siglo, se comprende el bienestar de forma total es decir «Progresivamente va perdiendo atractivo el concepto de Bienestar y surge el de Bienestar Total, que se relaciona con experiencias concretas, hábitos y estilos de vida (influencia del conductismo).» (Rodríguez, 2008: 76).

Para ello se conceptualiza una salud que va más allá de la ausencia de la enfermedad, produciéndose una equiparación entre la salud y la enfermedad. Ya que tanto la salud como la enfermedad son considerados estados totales.

Por último, a final de los 70 se instaura un modelo de salud denominado *Managed care*¹. Un sistema de salud comprendido e inmerso en un modelo de consumo. La sociedad de consumo se caracteriza por la hegemonía del sector de los servicios y por la asunción de competencias por parte del Estado; momento de creación del Estado de Bienestar. El motor social es el consumo y todo es convertido en un bien consumible, también la salud.

Bajo este prisma, la salud pasa a ser comprendida como bienestar y no como ausencia de enfermedad. La OMS la considera como «[...]un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad» (OMS, 2014: p.35).

En consecuencia «[...] se habla de calidad de vida, de satisfacer necesidades, de ser felices. Se diseña un ciudadano inmaduro, infantilizado, consumidor inerme ante contrariedades, incapaz de manejar sus frustraciones.» (Casco Solís, 1996: 37 citado en Rodríguez, 2008: 76).

Martín Luis (2013: 38) entiende que el consumo está inmerso en un discurso comunicativo en el que participan las personas consumidoras, el contexto social político e institucional, las empresas vendedoras y el marketing.

Cortina comprende que el consumo, aunque no es un rasgo constitutivo de la esencia de los seres humanos, sí es una facultad compartida por todos (Cortina, 2012: 32). Además si se concibe el consumo como el nuevo elemento generador de identidad, el nuevo modo de adscribirse a un grupo, en función del poder adquisitivo, es decir de la capacidad de consumir, entonces parece razonable abordar esta cuestión desde el punto de vista de la salud ya que « La clave de la identidad y el estatus social parece no consistir ya en el sueldo, la ocupación o la clase, sino en el estilo de vida elegido, que puede ser cualquiera, con tal de que se cuente con la capacidad adquisitiva para costearlo.» (2012: 99).

Por lo tanto, si se comprende que el consumo lleva asociado un discurso comunicativo específico y si se entiende que la teoría pragmática² no sólo reproduce un conglomerado de ideas, sino que es capaz de generar realidad y además se establece que el factor actual esencial para generar una identidad es la capacidad de consumir, entonces es posible concebir que no sólo se consumen productos, sino también estilos de vida.

El objetivo es identificar cuál es el estilo de vida asociado a la salud, que se pretende consumir.

2. EL DISCURSO HEDONISTA

Antes de profundizar en el apartado es necesario realizar una matización conceptual aplicada al estilo de vida. Existen múltiples definiciones sobre el estilo de vida, en este

¹ Se utiliza el mismo término para respetar la intención original de la autora al escribir el artículo.

² Este aspecto no se abordará en este artículo, se asumirá la definición que se propone sin extenderse en su desarrollo.

caso se optará por la propuesta de la OMS, ya que tiene un reconocimiento de mayor alcance.

[...] el estilo de vida, es una forma de vida que se basa en patrones de comportamientos identificables, determinados por la interacción entre las características individuales, las interacciones sociales y las condiciones de vida, socioeconómicas y ambientales. Así, cada persona presenta patrones de comportamientos conscientes o hábitos fomentadores de la salud, conocidos como factores protectores de la salud, o de manera inconsciente tiende a exponerse a factores de riesgos o condiciones sociales, económicas o biológicas, conductas o ambientes que están asociados con un incremento de la susceptibilidad para la enfermedad, salud deficiente o lesiones. (OMS, 1998 citado en Guerrero et. al., 2010: p.17).

La definición de la OMS es un punto de partida conceptual, pero con el objetivo de garantizar la operatividad y claridad en el trabajo, se ofrece otra definición más sintética que permite identificar el estilo de vida como un «conjunto de hábitos y conductas que modulan nuestra actividad cotidiana y rigen nuestra forma de afrontar los requerimientos, exigencias y retos que se nos presentan en la vida.» (Antón et. al., 2007: 65)

Martín Luis (2013: 41) comprende que existen modelos de consumo especializados que están asociados a un discurso comunicativo específico. Estos discursos, promueven un modelo de vida, presentado como el objeto de consumo a desear. Aunque existe una interrelación entre los consumos especializados, cada discurso enfatiza un aspecto que permite construir un estilo de vida concreto. Para el autor se pueden señalar cinco consumos especializados: el discurso hedonista, el discurso nacional-emocional, el discurso solidario, el discurso tecnológico y el discurso ecológico. En este artículo se prestará atención al discurso hedonista, porque es el que se refiere al ámbito de la salud. El discurso de la salud debe ser valorable éticamente porque «[...] el cuerpo del discurso médico es producto de su sociedad y, como tal, orienta conductas produciendo efectos en ella.» (Olvera, Sabido, 2007: 138).

El discurso hedonista tiene como objetivo la búsqueda de la Felicidad, comprendida como el acceso al placer y la evasión del dolor. (Martín, 2013: 44). El mensaje enviado a la ciudadanía consumidora³ es el de la búsqueda ininterrumpida de placer. El sujeto debe obtener hábitos que le produzcan placer de forma continua y que eviten cualquier tipo de dolor.

Esta idea de la felicidad queda alejada del planteamiento de *eudaimonia*⁴ Aristotélica «Rasgo que en este terreno consideraba Aristóteles como la esencia: la

³ Se hace referencia al consumidor como ciudadano consumidor, para señalar el papel activo y de responsabilidad que éste tiene respecto de su ejercicio de consumo. Estas cuestiones se abordarán en los apartados que siguen.

⁴ *Eudaimonia* es la consideración de felicidad comprendida por Aristóteles y se caracteriza por la búsqueda las virtudes, entendidas, en su término medio, y enfocadas en la mejora de la sociedad a la que se pertenece. El fin es la excelencia.

capacidad cuyo ejercicio conduce a la meta y perfección de la vida humana; por otro nombre, y bien hermoso por cierto, felicidad.» (Cortina, 2002: 22)

La búsqueda continuada de placer y la evasión de cualquier dolor, físico, psíquico y/o emocional no puede comprenderse inmerso en el proyecto Aristotélico. Se produce una confusión entre la idea de felicidad, entendida desde un paradigma filosófico como el Aristotélico, y la idea de felicidad asociada al discurso hedonista. Y es que en el planteamiento hedonista se equipara la felicidad al placer y a la evasión del dolor. Este modelo tiene varias características que lo constituyen: el uso de un concepto laxo referido a la calidad de vida, el sentimiento de preocupación que se presenta en el miedo a la enfermedad, la evasión de dolor como valor jerárquicamente superior en los casos en los que haya una privación de placer y la propuesta de soluciones más accesibles, es decir que requieren un menor tiempo y esfuerzo.

Cuando se valora positivamente un estilo de vida por encima de otro, lo que se está implicando es que el modelo escogido tiene una serie de características, que son consideradas con un valor jerárquicamente superior a las otras. Uno de los factores utilizados para evaluar de forma positiva o negativa un modelo de vida, es la capacidad que éste tiene para garantizar una calidad de vida. Para poder realizar esta valoración es necesario, tener un concepto que especifique qué se entiende por calidad de vida, para así evaluar la adecuación del modelo escogido a la definición aportada. La OMS, sostiene que la calidad de vida es comprendida como «[...]la percepción del sujeto de su posición de vida en el contexto de cultura y sistema de valores en los cuales vive en relación con sus objetivos, expectativas, patrones y preocupaciones.» (Adanero, 2015: 27).

El problema de esta definición es que es poco precisa y por lo tanto no permite distinguir los estilos de vida adecuados de los que no lo son, ya que la mayoría de ellos podrían cumplir lo establecido en la conceptualización, independientemente a que fueran más o menos éticos y/o más o menos justos. Este es un problema que no afecta exclusivamente al discurso hedonista.⁵

El segundo aspecto señalado en el discurso hedonista es el miedo a la enfermedad. El miedo es un sentimiento que a lo largo de la historia se ha ido materializando en diferentes representaciones (miedo a las guerras, a las pandemias a lo desconocido etc.) y que forma parte del imaginario social e individual (Olvera, Sabido, 2007: 23) El miedo es un sentimiento que se produce como anticipación a la percepción (real o imaginaria) de un peligro que puede provenir del entorno social (la violencia, la pobreza, la inseguridad etc.) o del ámbito psicológico, el cual está vinculado con un determinado contexto cultural y social. Es decir, que la valoración psicológica del miedo estará condicionada por el contexto de pertenencia y por las estructuras sociales que operen. «Sentir miedo es algo “innato”, pero la intensidad y el tipo de miedo dependen de las relaciones sociales en las que el ser humano se encuentre inmerso, así como de la historia de las mismas.» (2007, :125).

⁵ La cuestión de la calidad de vida es un tema que requiere una profundización y análisis que en este trabajo no se va a realizar. Pese a ello, era conveniente apuntar la relevancia de esta cuestión y señalarla de manera que pueda abordarse en posteriores investigaciones.

Si desde el discurso hedonista se entiende que la evasión del dolor es un valor positivo de la salud, entonces pensar en la posibilidad de sufrir un dolor, ya sea físico o psicológico, es valorado negativamente. En consecuencia, la preocupación por sufrir una enfermedad es comprendida como el peligro que activa el sentimiento del miedo. «Los miedos psicológicos más recurrentes en las sociedades modernas tienen que ver con la resistencia al envejecimiento, el temor a la obsolescencia, al dolor físico, a vivir o no vivir la propia vida, a ser o no ser autónomo y al futuro material y afectivo.» (2007: 128).

Por lo tanto, lo que se propondrá para evitar ese miedo será la aplicación de diferentes tipos de tratamientos que eliminen esa sensación con la mayor permanencia posible. Esto vinculado con el tercer elemento destacado del modelo hedonista, la inmediatez, dará lugar a tratamientos o intervenciones con escasa proyección temporal y con un resultado inmediato y superficial.

Por tanto, se buscan tratamientos que –al menos en la fantasía– sean rápidos, efectivos, poco costosos y, sobre todo, con menos esfuerzo y responsabilidad por parte de los pacientes. Estos cada vez más, acuden a buscar ayuda con una expectativa pasiva de poner en manos del especialista sus problemas y que éste les dé una respuesta inmediata y sin efectos secundarios (Hueso, 2000, p.1).

Si la meta es el placer, comprendido como felicidad, entonces el problema es el dolor, ya sea real e inmediato o el miedo a padecerlo. En este sentido las intervenciones de la salud se pueden centrar en estos síntomas superficiales y no en ahondar en la causa. Aspecto que permite realizar acciones que solucionan el problema visible en el momento presente. Es conveniente mencionar que no intervenir sobre las causas no es en sí mismo algo nocivo, la dificultad aparece cuando la promoción de la salud y la cura de la enfermedad se centra, exclusivamente, en el tratamiento de los síntomas, ya que, esta actuación puede impedir una mejora real de la salud, entendida más allá de una sensación de placer.

3. CONSECUENCIAS DEL DISCURSO HEDONISTA

El objetivo de este apartado es enumerar de manera sintética, algunas de las consecuencias negativas, para la salud mental, que el discurso hedonista puede propiciar.

1) Una de las consecuencias negativas del discurso hedonista de la salud mental es la frustración. La frustración es un sentimiento que se produce como consecuencia de una distorsión entre las expectativas prometidas y lo realmente conseguido (Martín, 2013: 36-57). Por tanto, esto ocurre cuando «La abundancia prometida no era más que la abundancia de mercancías, y a la prosperidad arrogantemente esgrimida no correspondía un bienestar personal equivalente [...].» (Amorós, 2008: 11 citado en Martín, 2013: 41).

El discurso hedonista genera unas expectativas con difícil cumplimiento ya que el mantenimiento del placer o la evasión continuada del dolor, es una actuación compleja, ya que cualquier circunstancia puede truncar tales deseos. Por lo tanto, la creación de un discurso de difícil consecución producirá con mayor facilidad un

sentimiento de insatisfacción. Y este sentimiento negativo, si se prolonga durante un espacio considerable de tiempo (aquél estipulado por parte de los psiquiatras como duración en la que una dolencia psíquica pasa de normal a patológica) puede producir a su vez resultados inadecuados para la salud mental. Ya que el sujeto, puede ver disminuida su autoestima a causa de no alcanzar las metas esperadas. Cuando un paciente tiene una baja autoestima es más probable que tenga una mayor permeabilidad a la afección de enfermedades. Ya que considera que tiene menos recursos para hacer frente a situaciones adversas.

De igual modo si un paciente tiene una baja confianza en sí mismo, las probabilidades de mejora, ante una posible enfermedad, son menores. Esto se produce porque las personas con menor autoestima tienden a reproducir más miedos, ya que esperan que los resultados negativos se repitan. De este modo anticipan peligros que todavía no existen, buscando una auto-confirmación de su propia hipótesis (Ferrer, 2002, p. 81). Esta disposición dificulta la efectividad de los tratamientos.

2) El segundo problema a destacar, es el exceso de intervenciones preventivas. Las intervenciones preventivas en el ámbito de salud mental tienen como finalidad la promoción de la salud mental y no sólo se dirigen a la población que padece alguna enfermedad. Si se asume el planteamiento del discurso hedonista, entonces se puede comprender que las intervenciones preventivas ampliarán su espectro, ya que cualquier circunstancia en la que se pueda producir un posible dolor, es suficiente como para justificar una intervención. El problema de esta posibilidad, es que falta algún criterio discriminador de intervenciones.

De forma contraargumentativa se podría sostener que, todas las personas pretendemos evitar el dolor y si se puede buscar el placer, por lo que, todas aquellas intervenciones que promuevan esta circunstancia podrían entenderse desde un punto de vista positivo. Ahora bien, el problema de promover intervenciones constantes y excesivamente preventivas es que se distorsiona el límite entre las acciones de promoción de la salud, dirigidas a la totalidad de la población y/o a colectivos con mayor riesgo, y las intervenciones dirigidas a paliar la enfermedad mental, de manera específica. En segundo lugar, puede disminuir la calidad de las intervenciones, debido a la pérdida de especificidad de las mismas. En tercer lugar, se puede generar una dependencia de los sujetos no enfermos a intervenciones profesionales y esto puede disminuir su autonomía y capacidad resolutive a la hora de afrontar un problema que tenga que ver con cualquier ámbito de su vida. Y es que, si los profesionales intervienen en todo el ciclo vital de los individuos, entonces éstos tendrán menos oportunidades para aprender y desarrollar, aquellas capacidades que les permitan afrontar las dificultades diarias y habituales de la vida. Lo cual a su vez, potencia la creación de sujetos más proclives a padecer enfermedades, ya que tienen menos herramientas para enfrentar posibles situaciones de dificultad. La pérdida de habilidades para afrontar eventos contingentes puede convertirse en una cuestión patológica, ya que se comprende que una persona pro-activa y con capacidad de superación, de hecho, es sintomática de una situación de salud mental saludable (Ferrer, 2002, p. 76).

Por tanto cuando esto ocurre, «[...]la vida se convierte de una sucesión de diferentes etapas de salud en una serie de períodos cada uno de los cuales requiere distintos tratamientos.» (Rodríguez, 2008, p. 75).

3) La tercera consecuencia del discurso hedonista tiene que ver con la medicalización o con la patologización de la enfermedad. La patologización de la normalidad consiste en convertir aspectos comunes en elementos medicalizables. (Rodríguez, 2008, p. 72) Esto significa que lo usual, pasa a ser valorado desde un punto de vista médico.

[...] como consecuencia del proceso de medicalización, aspectos cada vez más amplios de la vida personal y social de la gente se convierten en objeto de preocupación, estudio, orientación y, en definitiva, control, por parte de la corporación médica. Esto incluye tanto esos “mil dolores pequeños”, es decir, tanto de las pequeñas cosas de cada día (dolores de cabeza, de barriga, de huesos o pequeñas heridas) como otra categoría de dolencias, como las denominadas enfermedades, hasta todas aquellas actividades ligadas al estilo de vida y que, de un modo u otro, se han relacionado con la posible aparición de distintas morbilidades: desde el embarazo y el parto, hasta la obesidad o los pies planos. (Romaní, 1999: 39 citado en Rodríguez, 2008: 74-75).

La principal consecuencia de la medicalización se concreta en el incremento de las atenciones profesionales en casos no necesarios y por lo tanto en el auge de la inflación diagnóstica. La inflación diagnóstica es el hecho que se deriva del incremento de los diagnósticos erróneos e inconscientes. La inflación diagnóstica, se comprende como un fenómeno negativo, ya que las causas que lo generan no tienen que ver exclusivamente con la enfermedad. Se entiende que los diagnósticos que formarían parte de este fenómeno, son aquellos que producen falsos positivos, debido a múltiples causas (Manuales de diagnóstico, DSM o CIE, ampliación del concepto de enfermedad, patologización de la normalidad etc.) y de forma inconsciente. Tal y como se sostiene en el texto de *Aportaciones y limitaciones del DSM-V desde la psicología clínica*

[...] el abuso de los diagnósticos psiquiátricos o la ampliación de categorías diagnósticas recogida en el DSM-5, así como el requerimiento de umbrales diagnósticos menos exigentes para muchos trastornos, puede traer consigo la psicopatologización de algunos problemas de la vida cotidiana, la generación de pacientes falsos positivos, la estigmatización del paciente asociada a los diagnósticos psiquiátricos y al uso generalizado e indiscriminado de la prescripción farmacológica, lo que constituye un fenómeno especialmente preocupante [...] (Cruz, 2014 et.al.: 71).

Por lo tanto «La inflación diagnóstica tiene lugar cuando confundimos las perturbaciones típicas que forman parte de la vida de todo el mundo con un auténtico diagnóstico psiquiátrico (el cual es relativamente poco frecuente, afectando tal vez al 5 o 10% de la población).» (Frances, 2014: 53).

4. UN MODELO JUSTO, AUTÓNOMO, FELICITANTE Y CORRESPONSABLE DE SALUD MENTAL. LA CIUDADANÍA COMO PROTAGONISTA

El objetivo de este apartado es ofrecer una propuesta ética que limite los problemas explicitados en el punto anterior

Para llevar a cabo esta empenta se enfatizará el papel de la ciudadanía consumidora/paciente, aplicando el planteamiento de la autora Cortina (2002) al marco de salud mental. Para conseguir este objetivo se procederá del siguiente modo: en primer lugar se realizará una matización conceptual respecto de la ciudadanía consumidora/paciente y se pondrá de manifiesto cuál es su relevancia y por qué debe comprenderse como un elemento esencial de la propuesta; en segundo lugar, se planteará el modelo de consumo ético, que se pretende proponer y se explicitarán cuáles deben ser las características de este y en tercer y último lugar, se realizará una breve conclusión.

4.1. *La ciudadanía consumidora/paciente*

La denominación de consumidor/consumidora-paciente proviene de la comprensión de un sujeto, receptor y agente de su salud mental, inmerso, en un modelo o estilo de vida que es analizado desde el punto de vista del consumo. Aspecto que le confiere una doble identidad, la de paciente y la de consumidor/consumidora. Cabe matizar que la designación de paciente, incluye tanto a los sujetos receptores específicos de salud mental, como a aquellos que lo son en potencia, ya que el modelo de salud mental del discurso hedonista va más allá de las situaciones en las cuales se da una enfermedad mental.

Por otro lado, la comprensión del consumidor-ciudadano es extraída y readaptada, de la autora Adela Cortina (2002). La autora entiende al sujeto que consume dentro de su ciudadanía porque de este modo su autonomía, deberes y derechos que tiene que cumplir de forma individual y para con su sociedad. La ciudadanía tiene una dimensión de corresponsabilidad que debe reflexionar sobre «[...] cómo hacer que grupos de ciudadanos tomen conciencia de que deben modificar sus hábitos de consumo hacia la justicia y la felicidad.» (Cortina, 2002, p.266).

Por lo tanto, la ciudadanía consumidora/paciente toma conciencia de los derechos y deberes respecto de su salud y de la de su comunidad. Y por ello, se ocupa de obtener información sobre los productos en venta y sobre los estilos de vida asociados, con el objetivo de escoger de forma autónoma, responsable y prudente, aquél modelo de salud mental que considere más adecuado para sí mismo y para la totalidad de la ciudadanía, entendiendo que éste debe ser felicitante, justo y prudente.

4.1.1. *Características del modelo de consumo*

El modelo de consumo propuesto por la autora Adela Cortina, consta de cuatro características: el consumo autónomo, el consumo justo, el consumo responsable y el consumo felicitante.

a) El consumo autónomo

Para poder abordar este planteamiento primero hay que realizar una aclaración conceptual. Hay un debate teórico respecto de cuál es el nivel de autonomía que un ciudadano tiene a la hora de consumir, en este sentido se situarán, esencialmente, dos posiciones opuestas. La primera entiende que el consumidor es totalmente libre a la hora de realizar su actividad, la segunda comprende que el usuario se encuentra sometido a toda una serie de condicionantes que hacen de su ejercicio de consumo, una actividad no libre. Aquí aparece el primer elemento de interés del planteamiento de la autora Cortina, que sitúa al sujeto en un punto intermedio, en el cual el ciudadano se ve continuamente influido por diferentes factores que lo condicionan, pero tiene un margen de decisión que le permite establecer qué y cómo consumir. Sostiene que «Los consumidores están sumamente condicionados por las creencias sociales, por sus propias motivaciones inconscientes, por el marketing, los grupos de referencia, los medios de comunicación y las instituciones, pero no están determinados, de ahí que consumir o no y cómo hacerlo esté en parte en sus manos.» (Cortina, 2002: 234).

Asumiendo este punto de partida, se entiende que es posible educar a la ciudadanía en el ejercicio de un consumo autónomo. La finalidad no es ejercer la acción de consumir como un modo de libertad sino como un ejercicio de autonomía. Que se caracterice por obtener información sobre el tipo de salud que se desea, los tratamientos que existen, sobre los perjuicios de considerar enfermedades como conductas normalizadas, reflexionar sobre toda la información obtenida, sobre las propias expectativas, sobre los aspectos angustiantes y aquellos que son potenciadores de un buen modelo de salud para finalmente deliberar sobre ello y poder elegir en función de una propia norma (Cortina, 2002, p. 236).

Y es que apropiarse de sí mismo realizando un consumo autónomo y un modelo de vida sano, es en sí mismo síntoma de salud

[...] de la misma forma que la salud se mide por el grado de autoposesión, siendo la autoposesión de cuerpo y mente síntoma de salud, y la imposibilidad de autocontrol síntoma de enfermedad, llevada a su extremo en el acontecer de la muerte, apropiarse de sí mismo es síntoma de salud moral, expropiarse, síntoma de enfermedad (Cortina, 2002, p.235-236).

b) Consumo corresponsable

La autora entiende que la corresponsabilidad es uno de los elementos más relevantes de su modelo de consumo, ya que considera al consumidor/consumidora-paciente, como ciudadano y en este sentido como sujeto receptor de derechos y deberes. Habla de corresponsabilidad y no de responsabilidad porque el planteamiento está enmarcado en una ética del discurso.⁶

⁶ En este caso, no se va a profundizar en las consideraciones específicas sobre la ética del discurso, ya que se entiende que no es el tema central del trabajo. Así que como algo exclusivo, se da por hecho que la ética de referencia sobre la cual se construye el discurso que se va a manejar sobre la corresponsabilidad, parte de la concepción teórica de la autora Adela Cortina, sobre la ética discursiva.

Enfatizar la corresponsabilidad como una acción necesaria en un modelo de consumo adecuado, sitúa al sujeto como un individuo participativo y capaz de ser consciente de ello y de elegir la opción más adecuada para sí mismo y para su entorno. Tomar conciencia del estilo de vida que se consume, de lo supone esa actividad para uno mismo, para la sociedad y para el entorno en el que se habita, es el primer paso para empoderar a los consumidores/consumidoras pacientes.

Empoderar a los afectados, fomentar las capacidades básicas que les permitan ser interlocutores válidos en un diálogo acerca de lo que les afecta, es una obligación moral, un presupuesto ético indispensable para cualquier diálogo sobre justicia de las formas de consumo que quiera tener sentido [...] Por eso es esencial fomentar las capacidades básicas (físicas, sociales, mentales y singulares) (Cortina, 2002, p.250).

El modelo de consumo debe ir más allá de una elección personal, continuando la idea Aristotélica, los seres humanos son seres políticos que viven en comunidad y deben contribuir al bien de ésta. Por lo tanto, es necesario el fomento de una corresponsabilidad entre todos los afectados reales y en potencia que deben participar en organizaciones e instituciones que les informen de la naturaleza de los productos consumen, sus precios y los perjuicios que su consumo supondría para ellos y para otros. Habría que incluir en la información y la formación que los sujetos deberían recibir, la concepción de un estilo de vida. La autora propone la creación de organizaciones que velen por el consumo justo. Sostiene que estas asociaciones deberían ser civiles y públicas y tendrían que fomentar el empoderamiento de los consumidores, el consumo justo en una sociedad justa y la creación de una opinión pública crítica que sea consciente, demandante y responsable (2002: 252).

En consecuencia, una norma para una ética del consumo justa y responsable debería «Asumir, junto con otros, estilos de vida que promuevan, la capacidad de las personas de defender dialógicamente sus intereses, y no pongan en peligro la sostenibilidad de la naturaleza, y fomenta asociaciones e instituciones que trabajen en ese dirección.» (2002, pp. 254-255).

c) Consumo felicitante

La autora retoma la idea Aristotélica de *Eudaimonia* y la propone como guía para la realización de un consumo felicitante. Pese a que parece que la búsqueda de la felicidad pueda ser un aspecto compartido (incluso en el discurso hedonista, aunque en ese caso ésta se comprende como el sentimiento de placer y la evasión del dolor) Cortina entiende que no es lo mismo una vida buena que una vida digna de ser vivida (Cortina, 2002: 255). Para alcanzarlo es necesario fomentar un estilo de vida digno de ser vivido y para ello hay que forjar el carácter de forma que tienda a la excelencia, educando las virtudes de la lucidez y la cordura (2002: 258). La lucidez se entiende como aquello que le permite a una persona saber los motivos por los que consume y los mecanismos sociales que en ello influyen, en palabras de la autora «La lucidez permite tomar conciencia de que las cosas no son así, sino que las hemos hecho así, y que haciéndolo así hemos perdido una gran cantidad de oportunidades felicitantes.» (2002, p.258). Por cordura se entiende la prudencia puesta en práctica, es decir, la capacidad de dilucidar qué es lo que conviene para llevar adelante una vida digna, aquello que « [...]permite discernir entre el exceso y el defecto.» (2002, p.259).

Por lo tanto, la ciudadanía consumidora paciente es aquella que «[...] toma en sus manos las riendas de su consumo y opta por la calidad de vida frente a la calidad de productos, por una cultura de relaciones humanas de disfrute de la naturaleza, del sosiego y la paz.» (2002, p. 261).

Bajo esta comprensión la finalidad de la salud no será obtener siempre placer, evitar cualquier circunstancia de dolor, recurrir a tratamientos de psicoterapia o farmacología, cuando no son necesarios, sino consumir un modelo de salud mental basado en la prudencia y en la búsqueda del término medio de forma corresponsable con nuestra sociedad.

d) Consumo justo

En este caso Cortina, propone una re-formulación de las máximas Kantianas aplicadas al modelo de consumo. Entiende que la finalidad perseguida es

[...] promover estilos de vida en que las mercancías estén al servicio de la libertad, entendida en un doble sentido: como autonomías, es decir como la capacidad de elegir lo que vale por sí mismo, y como autorrealización, es decir, como la capacidad de optar por el propio modelo de felicidad elegido sin imposiciones externas, siempre que con ello no se interfiera en la autorrealización ajena (2002: 248).

Para poder alcanzar este objetivo, la autora explica cómo deberían comprenderse las tres formulaciones del imperativo categórico Kantiano.

1) Partiendo de la primera formulación del imperativo categórico⁷; la acción que se realice deberá ser universalizable, en tanto que se pueda querer sin contradicción y pensar del mismo modo. Aplicando esta idea a al consumo se establece que la norma que dé lugar a la acción de consumo debe respetar el fin en sí mismo que es la vida. Por tanto debería ser «consume de tal modo que tu norma sea universalizable sin poner en peligro el mantenimiento de la naturaleza.» (2002: 245).

2) Trasladando el planteamiento del segundo imperativo al caso del consumo cabría sostener «Consume de tal modo que respetes y promuevas la libertad de todo ser humano, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre al mismo tiempo.» (2002: 246).

La clave en este sentido es que la persona pueda moverse por un interés en sí mismo como en este caso la salud, y que el ejercicio de ello no implique que su libertad o la de otros se vea mermada. Cosa que ocurre si por el tipo de consumo que se realiza las consecuencias son negativas moralmente, disminuyendo la capacidad de decisión, generando adicciones innecesarias a fármacos o a intervenciones profesionales, limitando la capacidad de acceso a los medicamentos debido a los altos costes de sus campañas publicitarias etc.

3) Por último, la norma de consumo debe estar inmersa en un conjunto coherente que cree un marco que respete las opciones de cada uno y sus proyectos de vida sin

⁷ En los tres casos no se va a hacer explícito el imperativo categórico original del planteamiento Kantiano, porque lo que se pretende es focalizar la atención en la formulación específica de consumo, realizada por Adela Cortina.

interferir en los otros. De manera que este aspecto hace una especial mención a la relevancia del contexto, comprendiendo este como el marco teórico, la sociedad, los otros sujetos, las instituciones participantes y empresas vendedoras de consumo. Es decir, que un consumo justo implica un marco coherente en el que se desarrolle ya que «[...]para un consumo justo, importa, pues pensar estilos de vida sostenibles, asumibles y universalizables, más que normas aisladas.» (2002: 248).

La formulación en este caso sería «Asume, junto con otros, las normas de un estilo de vida de consumo que promuevan la libertad en tu persona y en la de cualquier otra haciendo posible un universal Reino de los Fines.» (2002, p.248).

Se trata, pues, de promover estilos de vida en que las mercancías estén al servicio de la libertad, entendida en un doble sentido: como autonomías, es decir como la capacidad de elegir lo que vale por sí mismo, y como autorrealización, es decir, como la capacidad de optar por el propio modelo de felicidad elegido sin imposiciones externas, siempre que con ello no se interfiera en la autorrealización ajena (2002, p.248).

Por lo tanto, una comprensión de la salud como un estilo de vida justo, autónomo, felicitante y corresponsable amplía la comprensión de la salud como más allá de la obtención de placer y la evasión constante de dolor. Al mismo tiempo, previene efectos negativos como la creación de expectativas difíciles de alcanzar y la intervención constante en los sujetos como garantía de felicidad. En este paradigma se disminuyen las posibilidades de generar una relación dependiente y se favorece la autonomía de la ciudadanía, aspecto esencial para potenciar que sea ésta la que construya y consolide su propio modelo de salud mental.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós Peidor, M. (2008). *Los situacionistas y la Anarquía*, Bilbao: Muturretakobururazioak.
- Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial.
- Antón, J. T y María Piqué, J. R. (2007). Estilo de vida como determinante de la salud. En A. Prat (coord.). (2007). *Libro de la Salud del Hospital Clínic de Barcelona y La Fundación BBVA*. Barcelona: Fundación BBVA.
- Adanero Oslé, C. (2015). *Perspectiva Ética de la publicidad de prescripción dirigida al consumidor*. Navarra: Universidad de Navarra. Tesis doctoral.
- Bassat, L. (2006). *El Libro rojo de la publicidad: Ideas que mueven montañas*. Barcelona: De Bolsillo.
- Casco Solís, J. (1996). "Curar la salud". En *la Salud y en el Enfermedad. Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 25, 51-60.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus Pensamiento.

- (2004). Ciudadanía activa en una sociedad mediática. En J. Conill y V. Gozávez (coord.). (2004). *Ética de los medios de comunicación. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Cruz Sáez, M; Echebarría, E. y Salaberría, K. (2014). Aportaciones y limitaciones del DSM V desde la psicología clínica. *Terapia Psicológica*, nº1 (32), 65-74.
- Faure, O. (2005). La mirada de los médicos. En A. Corbin (dir.). (2005). *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, vol. 2. Madrid: Taurus.
- Ferrer Botero, A. (2002). La preocupación el mal de nuestros días. *Psicología desde el Caribe*, 19, 76-88.
- Gerrero Montoya, L. R. y León Salazar, A. R. (2010). Estilo de vida y Salud. *Artículos Arbitrarios*, 48, 13-19.
- Hueso, H. (2000). Hacia la integración de la Psicoterapia Psicodinámica y las Neurociencias. *Ponencia mesa redonda del XVIII Congreso Venezolano de Psiquiatría*.
- López Eire, A. (1998). *Retórica en la publicidad*. Madrid: Arco/Libros.
- (1999). Sobre la esencia retórica del mensaje publicitario. *Entre la dialéctica y la retórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Martín Luis, R. (2013). Los discursos comunicativos y sus relaciones con el consumo del siglo XXI. *aDResearch ESIC*, 7(7), 36-57.
- Olvera Serrano, M. y Sabido Ramos, O. (2007). Un marco de análisis sociológico de los miedos modernos: vejez, enfermedad y muerte. *Sociológica*, 64, 119-149.
- Rodríguez Díaz, S. (2008). El proceso de medicalización y sus consecuencias entre la moral, el poder y el negocio. *Revista de sociología Pensamiento Crítico*, nº2 (2), 71-85.
- Consumers International. (2006). La salud patentada. La perspectiva del consumidor sobre la RSE, la promoción de medicamentos y la industria farmacéutica en Europa, 21/04/21 *Consumers International*, en <http://es.consumersinternational.org/news-and-media/resource-zone/branding-the-cure---report/>.
- Organización Mundial de la Salud (48 ed.). (1948-2014).19/07/21, *Documentos Básicos*, en http://apps.who.int/gb/bd/s/s_index.html.
- World Health Organization. Division of Health Promotion, Education, and Communication. (1998). Glosario de Promoción de Salud, 17/07/2021, *OMS*, en <http://www.who.int/iris/handle/10665/67246>.



A TRAGÉDIA COMO UMA INSTITUIÇÃO DA POLIS

The Tragedy as a Polis' Institution

Ricardo Manoel Morais

IEC/PUC Minas, Brasil
ricardo_mom@hotmail.com

Resumo:

O artigo visa analisar algumas pistas que sugerem uma relação entre as tragédias gregas e a *polis*, de modo a reforçar a hipótese de que a tragédia é, além de um gênero literário, uma instituição política. Para tanto, os trabalhos de Goldhill, Hall, Tierno, Vernant, são cruciais. Assim, são analisadas algumas condições de possibilidade para a emergência da *polis* democrática, na medida em que aclaram a relação desta organização sócio-política e da tragédia. Em seguida, será examinado o contexto fático nos quais as encenações trágicas ocorriam, apontando que tais eventos compunham uma preocupação institucional. Por fim, de modo a apontar uma ligação mais profunda, pretende-se refletir sobre alguns dos principais temas políticos das peças.

Palavras-chave:

Tragédia, *Polis*, Instituição política.

Abstract:

The article aims to analyze some evidences that suggest an relationship between Greek tragedies and *polis*, in order to reinforce the hypothesis that the tragedy is more than a literary genre, but a political institution. Therefore, the works of Goldhill, Hall, Tierno, Vernant, are crucial. Thus, it analyses some conditions for the emergence of the democratic *polis* will, insofar as they clarify the relationship between this socio-political organization and the tragedy. Then, the factual context in which the tragic enactments took place will be examined, pointing out that such events were an institutional concern. Finally, in order to point out a deeper relationship than a mere contextual contingency, we intend to reflect on some of the main political themes of the plays.

Keywords:

Tragedy, *Polis*, Political Institution.

Recibido: 03/03/2021

Aceptado: 01/07/2021

1. INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo examinar alguns elementos e pontos de conexão entre a *polis* democrática e as peças trágicas. Isso porque, embora seja evidente que os festivais onde ocorriam as encenações trágicas compunham uma preocupação institucional, a relação entre as tragédias e a *polis* parece ser mais profunda que uma simples relação social. Noutros termos, ainda que seja um lugar comum sustentar que “o político” na Grécia remetia, etimologicamente, às questões relacionadas à *polis*, o que incluía todos os aspectos da vida dos cidadãos, dentre elas o teatro, tanto os temas quanto os eventos que circunscreviam as encenações das tragédias parecem evidenciar uma conexão profunda entre a *polis* democrática e a tragédia. Vale adiantar que a relevância política da tragédia é uma questão corrente na literatura, da mesma forma que exames filológicos ou literários sobre esta questão. Há uma vasta literatura especializada na relação entre as tragédias gregas e a política, como Knox, Hall, Vernant, Vidal-Naquet, Tierno, Ahrensdoerf, Goldhill.

Pretende-se demonstrar que ela seria um espaço privilegiado de tematização crítica da *polis*. A tragédia, ao refletir sobre tais temas, situa a *polis* em sua narrativa. Com isso, o primeiro item deste artigo se ocupa de analisar alguns elementos que levaram à emergência da *polis*. Embora a Grécia tenha tido outras experiências democráticas, a de Atenas foi se não a mais profunda, ao menos a mais bem documentada. Não é escopo deste trabalho problematizar, com profundidade, todos os elementos históricos, sociais e os processos políticos que diriam respeito à *polis* ateniense. Contudo, esta análise aclarará determinados temas.

Em seguida, serão examinados os rituais que circunscreviam as tragédias, pois este exame daria apontamentos de ser a tragédia uma instituição política. Ainda, para evidenciar que a relação entre as tragédias e a *polis* era mais profunda que a de uma relação entre a cidade e uma “festa cívica”, serão examinados temas correntes nas tragédias que possuem íntima conexão com as questões da cidade (guerra, justiça), e a estrutura de muitas peças (similar às formas jurídicas).

2. UMA BREVE COMPREENSÃO DA *POLIS*

A *polis*, mais do que uma organização política, é o marco social da história da formação grega, sendo “[...] o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega” (Jaeger, 1995: 106-107). Neste sentido, as várias dimensões e temas situados na Grécia – filosofia, processo de transformação social, vida comunitária – convergem para a *polis*. Por outro lado, se analisar e compreender a relação de proximidade e entre *polis* e tragédia é fundamental, deve-se ter claro que não se trata de estabelecer uma relação de causa e efeito ou de primordialidade, como se uma tivesse criado as condições para a outra ou fosse seu reflexo. Ao contrário, o objetivo é expor a questão de serem as tragédias uma instituição da *polis* ateniense.

O processo de consolidação da *polis* democrática é atrelado à abrupta urbanização ocorrida no mundo grego “[...] entre os séculos VIII e VII, urbanização para a qual contribuíram vários fatores, tais como a intensificação do processo tecnológico e artesanal, a passagem de uma economia natural (escambo) a uma economia

monetária e em grande surto de atividades comerciais” (Oliveira, 2013: 31). Tal fenômeno viabilizou a formação de uma comunidade que se projetava para além de uma estrutura agrária e privada (*oikos*), levando a uma inevitável pulverização da autoridade monolítica do *basileus*. Com a dissolução gradual do mundo hierárquico do domínio arcaico, operou-se uma reestruturação da ordem comunitária que culminou na descentralização e coletivização do poder.

Ainda que “O aparecimento da *polis* [constitua], na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo” (Vernant, 1992: 53), é necessário notar que a descentralização e coletivização do poder político –precedida da dissolução gradual do mundo hierárquico das soberanias arcaicas– não foi um processo natural e linear, mas, como o é todo deslocamento de poder, conflituoso e sujeito a idas e vindas. O contexto arcaico remete a uma comunidade aristocrática cuja hierarquia era “[...] tida por natural, de estruturas superpostas, em cuja cúspide dominavam um rei (*basileús*) e o conselho de nobres (*áristoi*)” (Tierno, 2014: 6). Uma sucessão de eventos que catalisou mudanças político-institucionais: a revolução em Corinto, com a derrubada do clã dos Baquiadas; a constituição de Esparta, onde Licurgo instaurou a lei constitucional; a codificação de Drácon e as reformas de Sólon. Estes episódios tiveram como denominador comum a substituição de uma elite aristocrática por outra. Entretanto, foi Atenas que obteve o maior sucesso no processo de reforma da sociedade e de suas instituições, aprofundando a participação popular (Tierno, 2014: 7).

Necessário “[...] salientar que, entre os gregos, Atenas não constituía nem constituiria a única *pólis* democrática, embora possa ser considerada, em perspectiva, o exemplo que deixou mais e melhores documentos e literaturas” (Tierno, 2014: 8). Apesar das vicissitudes, a *polis*, “[...] desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção: por ela, a vida social e as relações entre os homens temam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (Vernant, 2014: 53). A marca mais extraordinária que se consolidou com o advento da *polis* em Atenas foi a preeminência da palavra sobre os outros instrumentos de poder. Se para Arendt (2010) a violência é justamente o fator que oblitera qualquer possibilidade de uma real esfera política (que deve ter como marca central a igualdade e a liberdade, criando o terreno para que o discurso se coloque como a principal manifestação da ação política), também Vernant (1992) chama a atenção para a magnitude da supremacia da palavra na *polis* democrática.

Segundo Vernant (1992: 53-54), a emergência da *polis* seria um acontecimento decisivo, precisamente por suas repercussões tanto no plano intelectual quanto no das instituições políticas. E, embora a *polis* tenha se manifestado em múltiplas formas e em variadas etapas e sociedades desde o seu advento (entre os séculos VIII e VII), o seu estabelecimento foi marcado pela importante supremacia que a palavra assumiu em relação a outros instrumentos e dispositivos de poder. A palavra se torna o instrumento político por excelência, constituindo-se como a chave para toda a autoridade “legítima” do conjunto de instituições políticas. Organizando o comando e o domínio “válido” ou “consensual” de uns sobre outro. Desse modo, a palavra deixa de ser uma simples fórmula, assumindo o formato do debate, do enfrentamento dialógico, da discussão, da argumentação persuasiva e racional através da qual

concepções de bem comum e meios para alcançá-lo podem ser contrapostas. Através da palavra “[...] a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos”.

Segundo Arendt (2010), nos gregos, a liberdade só existiria na esfera pública, pois o domínio, a submissão ou a imposição pela violência não teria espaço no público, apenas no *oikos*. Ordem imposta, hierarquia, subordinação e violência eram elementos pré-políticos. Assim, a *polis*, por ser a esfera onde o humano agia politicamente, era o campo do agir político, do discurso, onde o homem se destacava do animal social. A política apenas é possível numa ordem que viabilize as potencialidades humanas para além da brutalidade animalésca da violência. O público apenas se estabelece quando os humanos, pela ação e pela palavra, entre iguais, deliberam sobre questões que tangenciam a todos, sem emprego de força.

Arendt explica que o homem se divide entre duas esferas fundamentais, *oikos* e *polis*. A primeira, que se referia ao recinto familiar (que compreendia três gerações, escravos, gado e algum hóspede parente de um antepassado falecido), era constituída por uma gama de costumes. Tal esfera possuía um código de honra atrelado aos heróis homéricos: a glória, os princípios da justiça-vingança e a absoluta determinação dos acontecimentos pelo *basileus*. Pressupunha um herói capaz de arrebatá-lo, com violência e astúcia, qualquer espaço de indeterminação. A esfera política, por outro lado, retrata a política ordenada. Se refere às ordenações das cidades, onde os cidadãos são partes de um todo e, como partes, devem se submeter às leis, instituições e aos deuses.

A cidade se compõe de lares, residências privadas que devem subsistir e se perpetuar para que haja a conservação do ser humano enquanto indivíduo e enquanto espécie. Para que um cidadão pudesse ser general, ele deveria ser proprietário de um bem na Ática, bem como pai de filhos legítimos. Com isso, esse indivíduo teria um patrimônio da defender. Por outro lado, a cidade não poder ser compreendida como um aglomerado de lares, mas é algo que os engloba e os nega ao mesmo tempo (Vernant, 2014: 275-276). Com efeito, *polis* e *oikos* não são esferas isoladas ou descontínuas. A segunda era a base econômica, biológica e social da primeira. O *oikos* produzia cidadãos pela reprodução, propiciando o bem-estar privado. Era a esfera natural sobre a qual se funda a *polis*, agindo como mediadora entre a crueza da natureza e a pureza cultural. Vernant (1992: 48-50) aponta elementos de continuidade entre a *polis* e o *oikos*: como uma ordem política não emerge “do nada”, deve-se ter claro que a *polis* surgiu de uma sociedade estruturada no patriarcalismo do *basileus* (retratada nas épicas) e, de certa forma, as tragédias representariam este momento de tensão entre a crise da tradição e a emergência de um “novo”, marcado, radicalmente, pela indefinição.

O “novo” é, no emergente horizonte político do humano, radicalmente contingente e indeterminado. Arendt expõe que o ser humano é o único ser que pode se imortalizar, não porque é um animal social, mas porque age com liberdade e entre iguais em uma esfera capaz de fazer ecoar na eternidade um feito político (o agir político). Neste sentido, o horizonte humano é a imortalidade e, na medida em que “imortais” não nascem todos os dias, aqueles que irão inscrever os seus nomes junto aos deuses serão aqueles que, no campo de indeterminação da ação política, agirem

de modo extraordinário, ou seja, romperem com a tradição, com o que está dado, mas sempre a partir dela, pois o agir não parte “de lugar algum”.

Um dos principais pontos de tensão entre o *oikos* e a *polis* é a indeterminação. O *oikos* tem um *telos* bem definido: suprir as necessidades e determinações biológicas. Há também uma clareza quanto aos meios necessários para atingir tal *telos*: a produção, a reprodução e a ordem hierárquica. Havendo substancial clareza acerca dos meios e dos fins a serem buscados, a violência e a subserviência não anulariam a realidade do *oikos*, considerando que não havia nada a se deliberar pelo discurso e uma ação a ser realizada entre indivíduos iguais. Logo, seria um espaço regido por uma ordem rígida estruturada abaixo do patriarca, não havendo igualdade ou liberdade, apenas ordem para que a administração privada seja eficiente em vista do *telos*.

Na *polis*, por outro lado, nem o *telos* nem os meios para alcançá-lo são determinados. Por mais que se diga que o objetivo da política é o bem comum, o político se abre ao indeterminado quanto ao *telos* e aos meios, pois deve considerar o bem *de* e *para* todo o *demos* (todos são iguais e livre). Assim, os indivíduos devem deliberar, pois, por serem iguais, o “bem” de um cidadão não é superior ao “bem” de outros, devendo haver debate público. O momento em que um indivíduo se coloca numa posição de superioridade, acaba-se a política. E, se todos os homens humanos podem colocar suas ideias e deliberar igualmente, não havendo hierarquia preestabelecida, ninguém sabe, de antemão, o resultado de uma deliberação/ação política. Logo, a *polis*, por ser o humano um ser político e aberto ao horizonte de indeterminação, é a esfera na qual ele se projeta como tal. O ser humano só é humano quando é político.

O contexto em que emerge o trágico é aquele em que uma lacuna se constitui no coração social, ampla o suficiente para que a oposição entre *polis* e *oikos* apareça e estreita o bastante para que não esgarce o corpo comunitário. A atmosfera da tragédia é o político. O ambiente de tensão, apreendido pelos autores trágicos, ao abrir um campo de potencialidades indeterminadas, reflete a ação humana de modo a despertar no público indulgência e temor, sendo, por isso, uma produção comunicativa que conecta, pelos atores, o dramaturgo e os expectadores assim como o discurso retórico conecta (pelo *logos*) orador e auditório (Tierno, 2009).

3. O TOM POLÍTICO DAS ENCENAÇÕES

Se os festivais onde era apresentadas as peças trágicas denotam uma relação com a *polis*, pelo fato de ser um evento cívico de consideráveis repercussões na Grécia e na *polis* ateniense, esse entrelaçamento se mostra ainda mais profundo com o exame de tudo aquilo que circunscrevia as apresentações trágicas. Goldhill (2008: 61) chama a atenção para o fato de que não só a política é uma forma de representação, reproduzida por atores políticos, como as encenações trágicas eram verdadeiros atos políticos. E o teatro seria relacionado à *polis* não apenas por uma simples decorrência do fato de ser parte da vida dos cidadãos. Além de as tragédias problematizarem temas políticos, éticos, sociais, a instituição do teatro era análoga às instituições democráticas atenienses. Noutros termos, tanto há uma temática política aberta a temas “universais” nas peças (o que será trabalho no próximo subitem) como a

dinâmica mesma das encenações trágicas colocava em evidência aspectos centrais da *polis*, das instituições políticas e das virtudes concernentes à vida pública.

A Grande Dionísia era a principal manifestação fática desse enlace entre a tragédia e a *polis*¹. Estima-se que o público do festival era de até 17 mil pessoas. Para além do fato de que tal contingente se sobrepunha substancialmente em termos numéricos em relação à Assembleia e aos tribunais (que reuniam cerca de 6 mil cidadãos), a audiência da Grande Dionísia representava a organização sociopolítica da *polis*, evidenciando uma cena coletiva onde se forma o espaço público para o agir político. Isso porque a demografia da audiência, o modo como os assentos eram dispostos no teatro ilustravam uma espécie de “mapa político” da cidade. Lugares especiais reservados aos membros do conselho, diplomatas estrangeiros, sacerdotes, dignitários e aos efebos (Goldhill, 2005: 63-64).

Não obstante essa representação do mapa político da cidade se manifestasse nos festivais, o aspecto cívico era fortemente enfatizado na cerimônia de abertura da Grande Dionísia, sobretudo nos quatro principais rituais apresentados à mesma audiência de cidadãos que assistirá às encenações trágicas. Em cada um desses rituais há a promoção e a projeção de um ideal de participação política nos assuntos da *polis*, bem como uma imagem do poder e da glória da *polis* democrática ateniense. Essa ocasião não era apenas um pretexto para a valorização das virtudes cívicas, mas esta era a causa mesma dos festivais.

O primeiro ritual consistia em os dez generais, que eram as principais lideranças militares e políticas, derramarem uma libação de vinho em sacrifício aos deuses. Este ritual enfatizava o poder e a organização da *polis* em torno do festival. Demonstrava também a importância política da festa. O segundo ritual consistia no anúncio dos nomes dos cidadãos que beneficiaram o estado, expressando o louvor em servir a *polis*, reforçando a relação de obrigação entre indivíduo e comunidade. O terceiro ritual era um desfile que tinha por objetivo exibir toda a prata que era paga pelos estados ao Império. Tal cerimônia glorificava Atenas como potência política e militar. Era justamente para testemunhar essa exibição dos tributos pagos pelos outros estados que a presença dos embaixadores estrangeiros relevante. Além disso, era enaltecido o caráter imperial que a *polis* ateniense representava na região (Goldhill, 2005; Hall, 2010: 23-24). O quarto ritual era um desfile dos efebos cujos pais morreram a serviço do estado. Eles eram educados às expensas da *polis* e, atingindo a idade para assumirem suas responsabilidades cidadãs, eram apresentados no teatro com uma vestimenta militar. Nesse momento, esses jovens realizavam o juramento de lutar e morrer pelo estado, como seus pais. Após, eles eram convidados a ocupar lugares de destaque.

Segundo Hall (2010: 25-26), a significação que cada ritual lança luz sobre o conteúdo das peças. Os rituais realizados na tragédia assumiam significados particulares no imaginário do público que acabara de participar deles. Essa concessão

¹ Carter (2010: 52) coloca em xeque essa visão desenvolvida neste subitem segundo a qual as festividades que envolviam as tragédias seriam relevantes para se estabelecer um elo analítico entre as tragédias e a polis democrática ateniense.

de armaduras aos órfãos fornece uma referência psicológica para certas cenas, como o encontro de Ajax com seu filho, em *Ajax*, onde a armadura ou a morte de um pai guerreiro situavam um foco dramático. Pode-se apontar o fato de Édipo, em *Édipo rei*, recorrer de forma reiterada ao seu feito de ter libertado a cidade de Tebas do monstro da Esfinge. Édipo utiliza o fato de ser um benfeitor de Tebas para justificar sua capacidade política. Já em *Édipo em Colono*, o herói, tendo se descoberto não como benfeitor, mas como causa da peste, não utiliza mais a sua “falsa benfeitoria” passada, nem mesmo para justificar o seu casamento com Jocasta como presente do povo tebano pelos seus serviços prestados. Também a articulação entre um forte sentimento cívico e o apelo às divindades nos rituais dos festivais é um elemento marcante nas peças, embora de forma distinta em cada um dos dramaturgos.

O fato de os festivais trágicos estarem enquadradas em cerimônias cívicas marcadas por substanciais participação popular e engajamento cívico mostram que estas encenações eram o ponto culminante de um evento político. Quanto à procissão, segundo Hall (2010: 24-25), a “geografia psíquica” internalizada por todos aqueles que dela participaram, a rota da periferia para o centro, passando pelos santuários de deuses locais significativos, fornecia uma estrutura mental sobre a qual se transplantará as experiências da Idade do Bronze para os espaços públicos do teatro. O papel de destaque dado a uma jovem mulher na grande procissão cívica rumo ao teatro, que também incluía filhas de metecos carregando jarros de água, deveria ser considerado pelos espectadores tal como as várias cenas de tragédias nas quais as mulheres realizavam rituais como a libação de Ismene com o objetivo de reparar a conspiração de seu pai, em *Édipo em Colono*.

Se a tragédia expõe os medos, anseios do público, e enaltece os valores em conflito na *polis*, confrontando tais ordens, o conflito encontra-se na essência mesma da democracia. O conflito era parte da competição democrática: se, por um lado, ordem e concórdia eram essenciais para a comunidade, por outro, caso fossem impostos, poderiam levar à estagnação e à alienação política. Em *Édipo em Colono*, há uma representação tanto de embates “sádios” quanto de enfrentamentos que criam impasses intransponíveis. Quando Teseu derrota Creonte ao mostrar a injustiça de seus atos, o ateniense derrota o seu adversário alcançando a concórdia e permitindo a continuação da comunidade. Quando, por outro lado, Eteocles e Polinices mergulham Tebas numa guerra fratricida, há uma representação de um impasse político que leva à estagnação e à destruição da cidade.

Acerca da relação quanto ao caráter competitivo e adversarial fomentado pela *polis*, as encenações trágicas davam-se num ambiente de competição. Os dramaturgos submetiam suas propostas de peças a um magistrado (*archon eponymos*), encarregado das questões seculares e políticas relativas às tragédias. Essa submissão da peça ao magistrado ocorria um ano antes do próximo festival. Cada autor tinha de submeter uma “tetralogia”, composta por três tragédias e uma sátira, que poderia ser apresentada em um único dia (Hall, 2010: 24-26). Embora não se saiba como o

archon chegava ao veredito, sabe-se que o autor da peça vitoriosa no festival era escolhido por juízes vinculados à opinião popular do auditório².

Após a seleção dos três autores trágicos, estes distribuíam seus principais papéis aos atores, selecionando o coro e o *choregoi*. Este era um indivíduo central para que as competições trágicas ocorressem, sendo quem financiava a produção, a manutenção, as fantasias e os ensaios do coro de cidadãos que estariam disponíveis para cada um dos trágicos. Embora nem todos os indivíduos quisessem tal função, essa contribuição era uma oportunidade para aumentar a reputação e impulsionar a carreira política, além de ser vista como uma grande honra e ocupar um lugar de destaque na procissão do festival (Hall, 2010: 20-22).

As bases econômicas para as tragédias eram profundamente relacionadas à vida política da cidade. A seleção do *choregoi* acontecia um ano antes do festival, pouco depois de o festival anterior terminar. Como a competição trágica era acirrada e este tipo de contribuição financeira era dispendiosa, havia uma pressão para a vitória por parte do *choregoi*, que instauravam mais um foco de competição à já aferrada concorrência pela vitória no festival. Cada um dos poetas concorrentes selecionados pelo *archon* tinha sua tetralogia executada de uma só vez em um único dia, sendo a ordem das apresentações decidida por sorteio. No final da competição, alguns cidadãos comuns (os “juízes”), escolhidos por um sorteio de última hora (com o objetivo de se evitar corrupção), deveria votar, sempre pressionados pela opinião pública, manifestada nos aplausos após cada uma das apresentações (Hall, 2010: 20-26).

4. TEMÁTICA DA TRAGÉDIA E A *POLIS*

Com efeito, uma gama de temas relacionados não só aos processos políticos diretamente relacionados à *polis* eram colocados em debate, mas, igualmente, se jogava luz a questões ligadas à dinâmica sociopolítica da cidade. Neste sentido, pode-se destacar para análise algumas questões políticas tematizadas nas peças, questões estas que aparecem de forma mais ou menos recorrente: a forte relação entre a guerra, a *polis*, a cidadania e a tragédia; a presença determinante de personagens que não eram cidadãos atenienses em papéis de destaque nas peças (embora, sempre, interpretados por atores homens e cidadãos); o sofrimento daquele que tem de escolher entre dois bens, agindo em um terreno instável; a responsabilidade de um agente soberano de si e a contingência; o conflito e o sofrimento agônico do herói; e o problema de duas noções de justiça em conflito e igualmente sedutoras.

² A simbologia desta vinculação da decisão de um indivíduo (que age publicamente e oficialmente) se faz sentir na narrativa das tragédias sofocianas, pela acentuação do indivíduo que marcam suas peças. Em *Édipo rei*, quando Édipo impõe a si mesmo a sentença de seu exílio, ele o faz publicamente, quase como uma “prestação de contas” (Vernant, 2002) à sua busca pela verdade. Quando Édipo se coloca, perante todos os tebanos, como o indivíduo capaz de resolver a peste e punir seu causador, a sua linha de ação passa a se vincular à opinião de seu “auditório”, não tendo ele outra opção a não ser punir a si mesmo quando ele se descobre como causa da peste.

As tragédias emergiram de um contexto de inflexão, situando-se em um limiar entre a tradição e o por-vir. É relevante notar que as tragédias são marcadas por um vocábulo jurídico muito próprio de seu período. Embora a tragédia seja algo bastante diferente do debate jurídico, ela se situa em um limiar, bastante parecido com o caráter fronteiro que é próprio ao direito. Isso porque, segundo Vernant (2002), o marco primordial central do advento da *polis* democrática é a centralidade que a palavra assumiu no campo político em detrimento de outros meios, como a violência, categoria esta marcadamente pré-política. O direito, nesse sentido, é o ponto de interseção entre a democracia e o mundo pré-democrático: é o direito uma instituição que se pauta em um embate de palavras, sendo este debate sucedido de uma deliberação popular, situada entre o puro decisionismo e a análise imparcial de argumentos, tendo como desfecho um jogo de coerções e violências. Neste sentido, pode-se compreender o direito como algo que é, por um lado, altamente refinado, propositivo, deliberativo, racional, argumentativo e, por outro, é algo primitivo, no sentido de forçar alguém a fazer algo, quase como um pai forçando seu filho, ainda criança, a algo que será parte de sua educação moral como um pedido de desculpas forçado.

Cumprir destacar o fato de que as tragédias colocam situações imanentes nas quais a dimensão abstrata da virtude (como a justiça) é incapaz de solucionar. Em *Orestes*, o herói é colocado numa situação na qual ele mata sua mãe por vingança, de modo a restabelecer seu lugar de direito. A tragédia é repleta de atos de violência compreendidos como justiça. Embora haja um desfecho com o estabelecimento de uma instituição apta a julgar de forma ordenada, evitando a continuidade dessa violência recíproca e em constante reprodução (Goldhill, 2005: 75), ainda assim a peça problematiza um dilema moral que acaba por refletir na esfera pública. Também as peças sofocianas *Édipo rei* e *Antígona* não possuem um desfecho no que diz respeito a uma “solução” ou uma via mais acertada da justiça, considerando que a realização de uma determinada concepção de justiça foi o que levou ao desfecho trágico. Em *Medeia* a heroína é confrontada com o abandono e com uma situação de fragilidade, sendo uma estrangeira desamparada prestes a ser expulsa, ou seja, *Medeia* é colocada em um terreno instável de ações onde ela, de fato, comete atos de vingança que poderiam, numa concepção platônica, taxados de viciosos. Por outro lado, a heroína é alvo de uma cadeia de injustiças³.

Em *Édipo rei*, Édipo, ao buscar aquele que matou Laio para realizar justiça, encontrou-se como causa da peste. Além disso, ao adentrar em seu palácio, no final da peça, empunhando sua espada gritando por Jocasta, pode-se inferir que o herói iria mata a rainha caso ela ainda não tivesse tirado sua vida. E se Édipo foi um governante

³ Embora não se possa estabelecer uma conexão a respeito desta questão de forma descuidada, a tragédia de *Medeia* impõe uma discussão presente em mais de um diálogo platônico, que consiste em saber se é pior sofrer ou causar uma injustiça. No *Córgias*, Sócrates diz que cometer uma injustiça é pior que sofrê-la, pois a injustiça é o maior mal da alma. Assim, libertar-se dela é beneficiar a alma, bem como pagar a justa pena pelo cometimento de uma injustiça é livrar-se deste mal. Por esta razão, a retórica é inútil no que tange à *eudaimonia*, pois ajudar a condenar indivíduos que tenham cometido uma injustiça os torna mais felizes, ao passo que ajudá-los a sair impunes, infelizes.

justo, tendo sido reconhecido como tal pelo Coro e por seus interlocutores abertamente no início da peça, não seria absurdo pressupor que a sua forma de governar era justa e ordenada pela razão, sobretudo pelo modo como ele ascende ao trono. Já Creonte, quando se torna soberano, adota uma noção de justiça ligada à piedade, pautando seus atos e seus discursos por essa linha. O fato de Édipo e Creonte (e Antígona, que representa uma forma de piedade) terem, cada um a seu modo, encontrado um fim trágico, embora justo, evidencia uma aporia da concepção de justiça. A tragédia de Medeia, no mesmo sentido, aponta uma importante questão, que é também tematizada pelo Sócrates de Platão: o potencial de ação face ao sofrimento de uma injustiça profunda.

A própria questão da cidadania é central. Em *Édipo rei*, o herói apresentará toda uma justificativa para promover, legitimamente, a investigação sobre o assassinato de Laio. Segundo a lei ática, só seria possível que alguém promovesse uma acusação perante uma comissão de juízes caso fosse cidadão e, no caso do assassinato (que seria uma ação privada), caso fosse parente da vítima. Para isso, Édipo dirá que promoverá a investigação porque, tendo sido o assassinato também um regicídio, ele prestará um serviço a Laio, à família de Laio (que agora é a sua família) e a si mesmo. Logo, Édipo justifica a sua ausência de legitimidade política, justificativa esta que não seria necessária a um cidadão. Além disso, Édipo promete banir o assassino, o que significa retirar o *status* de cidadão daquele que tenha cometido o crime. Isso porque em *Édipo em Colono*, após ser perguntado pelo coro sobre qual seria a sua pátria, o herói responde que “fora desterrado”, atribuindo-se, mais adiante, a condição de *ápolis*, de um sem pátria.

Vidal-Naquet (2014: 299-300) aponta, também sobre esta questão em *Édipo em Colono*, a indefinição da cidadania de Édipo. Ora, tendo ele chegado a Atenas como um *ápolis*, não fica claro se ele, após receber a proteção de Atenas pelo rei Teseu e pelo coro, qual o *status* de cidadania recebido. Com efeito, Édipo “se torna efetivamente um cidadão mas um cidadão de Atenas, não de Tebas, e sua cidadania começa e termina com sua morte misteriosa”, aponta Vidal-Naquet. É interessante notar que a cidadania de Édipo é duplamente indefinida. Quando ele está a ponto de se tornar um cidadão em Corinto, como herdeiro do rei Políbo, ele tem questionada a sua origem, o que o leva a fugir. Em Tebas, a sua cidadania é, por vezes, apontada como algo frágil, sendo lembrado de forma reiterada o fato de ele ser, até onde se sabia, um estrangeiro que recebeu o trono de Tebas como dádiva pelos serviços prestados aos tebanos. E quando Édipo finalmente descobre a sua origem tebana, ele perde a sua cidadania ao ter de se auto banir. Mesmo em Atenas, Édipo é reintegrado a uma condição indefinida, próxima à de um cidadão, mas não de forma clara e somente pouco antes de sua morte⁴.

⁴ Vidal-Naquet (2014: 299) ressalta a relação entre a indefinição da cidadania e a reintegração a este *status* em outras peças: “Estamos portanto em presença de uma variação sobre um esquema sofocliano bem conhecido, o da reintegração do herói: morto Ajax, vivo Filoctetes, ambos são reintegrados ao exército que representa a pólis. Édipo é também reintegrado, não à sua cidade, mas a Atenas, em sua morte e através dela”.

A indefinição da justiça e da cidadania aparece no que diz respeito à virtude, à guerra, à verdade e à relação/tensão entre indivíduo, família e sociedade. No que diz respeito à problemática da virtude, a tragédia de *Medeia*, de Eurípides, é especialmente marcante. A peça trata da vingança de uma estrangeira contra o seu marido, que a abandona para se casar com a filha de um rei. O que leva Medeia a protagonizar o enredo trágico da referida peça é a proteção de sua honra, bem como o fato de que o ato de traição de seu marido demanda justiça⁵. Quando o rei determina que Medeia deixe a cidade, a heroína vê um futuro de desonra para sua família. Jasão, seu marido, seria o culpado, pois sua sede de poder o levou a abandonar sua família. Medeia, sempre pela arte da retórica, convence o rei a deixar que ela fique mais um dia na cidade, o que será crucial para sua justiça.

A habilidade da heroína na arte do convencimento tem como escopo levar a cabo uma determinada concepção de justiça. O ato de Jasão se sacrificar sua família, a sua base privada para que ele possa se colocar na comunidade, deixa claro que tal personagem carece da virtude de se honrar a família. Mais ainda, o fato de Medeia tomar a preservação de um valor político central, que é a honra, como o motor de sua vingança privada – noção que, antes da consolidação da *polis* democrática, se confundia com a noção mesma de justiça – aponta para um interessante paradoxo: é a virtude da honra que, ao ser protagonizada por uma mulher estrangeira, leva a um ato de justiça nos termos contrários à justiça institucional. Entretanto, diferentemente do que ocorre nos diálogos platônicos, em que há uma solução para um embate entre uma concepção aparente e uma concepção verdadeira de justiça e de virtude, a peça trágica deixa estes temas em aberto.

O mesmo se passa com a verdade. Em *Édipo rei*, a *enquête* colocou a ordem humana numa situação de protagonismo em relação à divina, na medida em que esta não foi suficiente para apontar a causa da peste. O poder humano é tão importante que o próprio título da peça é *Édipo rei*. Em todo o decorrer da narrativa, o que está em questão é essencialmente o poder de um homem, conquistado, como ele mesmo diz, pela sua inteligência e sem a ajuda dos deuses. E, para se manter soberano, Édipo confronta o saber humano ao divino, indo da profecia até o testemunho presente. Enfim, Édipo, ao constituir-se um sujeito de saber capaz de estabelecer a verdade, colocou-se na posição em que ele, por critérios estabelecidos por ele mesmo, constitui a verdade no poder. Assim, será o inquérito de Édipo, e não a direção divina, que comanda a entrada de personagens, convocando-as, bem como será o comando do rei que levará à verdade. Os deuses, por mais que não tenham sua existência questionada, possuem um papel ora central (já que a profecia se realiza) ora pouco importante (já que é Édipo quem assume o controle de toda a situação de modo a resolvê-la).

Retomando as tensões mencionadas anteriormente – entre uma justiça divina e uma justiça humana; uma justiça homérica e uma justiça racional; um julgamento/julgador divino e um julgamento/julgador humano; o recurso aos deuses

⁵ Quanto à cidadania, em *Medeia* esta questão aparece. Medeia é uma estrangeira que, obrigada a deixar a cidade, apresenta o pleito de nela permanecer mais um dia, arquitetando sua vingança.

e o recurso às testemunhas – pode-se dizer que a *dike* humana ainda não está consolidada, visto que Édipo incorre numa profecia. Por outro lado, é graças a ele, um humano, que a justiça divina se concretiza. Nos termos de Vernant e Vidal-Naquet (1999: 57), “contrariamente à epopeia e à poesia lírica, onde jamais o homem é apresentado enquanto agente, a tragédia situa, logo de início, o indivíduo na encruzilhada da ação, face a uma decisão que o engaja por completo [...] uma justiça que luta contra outra justiça”.

O que é interessante notar é o agonismo que se instaura entre um julgador divino e o humano. O divino revela que Édipo é a causa da peste, o que remete a uma maldição lançada sobre Laio. E é Tirésias que diz que se Édipo pretende punir o autor dos crimes ele deve punir a si próprio. Não obstante, Édipo, sendo o julgador humano, irá sobrepor suas lembranças, as de Jocasta, assim como o testemunho de escravos sobre a palavra dos deuses. Se se pensar em Homero, fica claro que o julgamento divino (através do juramento, que ignora o testemunho) é o bastante, ao passo que no julgamento de Sócrates, com a *polis* democrática já consolidada, a sentença humana foi o suficiente. Entretanto, uma vez que as tragédias representam a tensão entre estes momentos, foi necessária a participação divina e a humana, o juiz divino e o humano, uma profecia e um testemunho de um escravo.

Além disso, ao mesmo tempo em que há a presença de um herói, alguém extremamente virtuoso, sábio e justo, sua virtude não é absoluta, mas colocada em perspectiva. Édipo não é mais o indivíduo que se destaca em absoluto do ordinário (como o herói homérico), mas é constituído pela realidade. A pressuposição de que o ser humano é um ser-com-os-outros no mundo, o que decorre de se dizer que há um *ethos* ou um conjunto de ações que constituem Édipo, é uma pressuposição de uma comunidade política. A este respeito Ahrens Dorf (2009: 25-27) aponta que a virtude elevada de Édipo, ainda que seja um elemento da peça, é aparente. Isso porque o herói não tenta resolver a peste por ser radicalmente altruísta, mas para assegurar a sua soberania e a sua representação de virtude – elemento destacado também por Foucault. Além disso, por vezes, Édipo oscila entre a máxima virtude e o vício como quando, depois de descobrir que Jocasta era sua mãe, ele entra em sua casa pedindo uma espada para mata-la, o que não ocorre por ela já ter suicidado. Outro ponto destacado é o fato de Édipo, ao descobrir que Políbio havia morrido, não parecer triste pela morte de seu suposto pai, mas feliz por não ter sido ele o seu causador (antes de descobrir que ele não era filho biológico do rei de Corinto). Ainda, há passagens em que Édipo se mostra ambicioso ou prepotente em excesso, mostrando uma *hybris* não compatível com a virtude de um herói. Mas, ainda assim, ele teria sido um governante justo, sábio e virtuoso, bem como salvador de Tebas.

As tragédias, ainda, jogavam com as tensões existentes na cidade no que diz respeito à questão étnica e à questão da heterogeneidade ou, noutros termos, o referido gênero colocava um debate sobre as relações e tensões entre povos de diferentes etnias, gregos, persas, egípcios, troianos. Com efeito, tal heterogeneidade de manifestava também no fato de que as tragédias foram o único modelo no qual mulheres e escravos não só assumiam um papel, como tinham protagonismo. Neste sentido, homens comuns apareciam com alguma frequência nas peças, como aponta Carter (2010: 53-55). Em várias peças (*Orestes*, *Antígona*, *Édipo rei*, *Suplicantes*) a

função de mensageiro é desempenhada por escravos e por cidadãos comuns, geralmente pequenos agricultores. Em *Édipo rei* será pela fala de um escravo que a verdade será estabelecida. Em *Antígona*, o guarda representado é um escravo ou um soldado de classe baixa. As tensões aparecem de forma mais clara quando o “cidadão comum” cria uma relação de identidade com o *demos* em geral, compartilhando o mesmo sentido popular e coletivo em relação ao herói e à situação vivenciada na história trágica. Um exemplo “[...] de uma peça mais política - é o guarda em *Antígona*. Não está claro que ele compartilhe o sentimento de apoio popular a *Antígona*, mas ele compartilha o medo comum de falar diante do rei dele” (Carter, 2010: 55).

Segundo Hall (2010: 104), em todas as tragédias gregas há conflito e dissenso. Marcantes confrontos entre as personagens, guerras (entre cidades e guerras civis), embates entre as personagens e o Coro. Os interlocutores se enfurecem, bem como um Coro nervoso canta enquanto ocorre uma enfurecida batalha toma corpo de forma bem próxima. Eventos sangrentos, cadáveres dilacerados e campos de batalha eram marcas quase invariáveis do figurino. O conflito é sempre o ponto de partida para o dramaturgo. Além desse enredo contextualizado a partir de uma guerra (recente, incessante ou por ocorrer), as personagens homens estão, muitas vezes, vestidos para a batalha. Outras vezes, o coro é representado por soldados. A própria referência de Medeia de que preferiria ir à guerra três vezes é bastante sintomática, sobretudo pelo fato de que ela compara a guerra ao ato de dar à luz, sendo este muito pior⁶. Considerando que a guerra era parte da vida de um cidadão ateniense, comparações entre situações com os horrores de uma guerra elucidavam os conflitos.

Neste sentido, é na prática social e política que é a guerra ou o conflito que aparece uma polaridade. E se na guerra há um confronto aberto com uma resolução clara (um vencedor e um perdedor), nas tragédias há uma imprecisão. “Através do espetáculo trágico, a própria cidade se questiona. Ora os heróis, ora o coro, encarnam sucessivamente valores cívicos e valores anticívicos” (Vernant, 2014: 280). Assim, seja em um conflito dialógico, de valores, de justiça, de virtudes, seja em um conflito fático, bélico ou entre personagens em si ou em relação ao coro, o conflito e o sofrimento decorrente desse conflito são uma constante. É relevante inferir disso é o fato de que, conforme será aprofundado mais a frente, o conflito permanece aberto, não encontrando, no mais das vezes, um desfecho racionalmente claro.

Por fim, vale destacar a presença que o *demos* possui nas tragédias, para além de seu papel nas celebrações que antecediam as festividades das encenações, isto é, como o povo é representado nas próprias narrativas trágicas. A emergência da tragédia como um gênero teatral e literário na Grécia está diretamente associada à interação dialógica entre um ator e o coro. Teria sido Ésquilo quem primeiro inseriu o segundo

⁶ Numa longa fala (v.258-283), Medeia expõe a fragilidade de seu sexo, que, com o dote, paga para servir a um marido que não escolhe, reclusa e sem reclamar, sob o risco de ser repudiada. A declaração de que preferiria três vezes ir à guerra a parir uma única vez é sintomática. Alinhando-a aos heróis da época, revela que não se adapta ao padrão feminino e que não irá se submeter às decisões masculinas, mas combatê-las (Kury, s.a.).

ator e Sófocles, o terceiro⁷. Entretanto, estabelecer um paralelo direto entre as interações existentes na *polis* ateniense entre os retores e o público nos tribunais ou assembleias, embora seja tentador, pode levar a conclusões unilaterais. Carter (2010: 50-52), ainda que não a rejeite, aponta que tal abordagem serviria também à épica homérica, na medida em que se ocupa, igualmente, da relação entre as massas e determinados indivíduos. “Os reis homéricos, especialmente Agamenon, derivam seu poder e *status* do número de homens sob seu comando” (Carter, 2010: 51). Entretanto, esta relação é diferente nas tragédias. Se nos textos homéricos “povo” remete à noção de indivíduos reunidos, tendo como causa uma convocação de figuras da elite, nas tragédias o *demos* é capaz de se organizar e falar por si mesmo, ou seja, há um maior protagonismo.

O dramaturgo, diferentemente, das comédias, não reconhecia diretamente o público ou o *demos*. Diferentemente, há, nas tragédias, determinadas personagens que se colocam como “porta-vozes” do *demos*, ainda que de forma individualizada. Se as tragédias eram um espaço onde se viabilizava a participação ativa a determinados cidadãos ou não cidadãos, igualmente representavam a comunidade compreendida como uma coletividade. Quando se trata do coro e da participação direta do corifeu nos diálogos, a referida representação se mostra com um pouco mais de clareza. Entretanto, há personagens que podem ser considerados como o representante de todo o *demos* (Carter, 2010: 58-60), como o mensageiro, n’*As Traquínias*, e Teseu, em *Édipo em Colono*. Teseu pode ser compreendido não apenas como o representante dos cidadãos, mas como a personificação dos valores, virtudes e elevação cívica atenienses. Teseu toma todas as decisões em favor do povo ateniense.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão e a análise das tragédias –seja a partir de uma abordagem que busca compreender os elementos sociopolíticos que as circunscreveram, ou do imaginário daqueles expectadores que assistiram às encenações a partir de seu universo de valores e experiências, seja a partir de uma análise hermética, que estuda as peças tentando estabelecer as suas ligações internas, seus conceitos e suas problematizações apresentadas– é sempre um enorme desafio. Isso porque há uma tendência de se tentar decifrar a tragédia ou partindo da possibilidade de se adentrar no imaginário de um expectador ateniense, pressupondo uma objetividade absolutizante própria de uma determinada racionalidade moderna ou examinando-a com as lentes de um moderno. Evidentemente que uma série de problemas podem surgir a partir disso.

Com isso, pensar a tragédia sem incorrer – totalmente – em qualquer dessas tendências, por mais desafiador que seja foi o intento deste texto. Quando se tratou da relação entre as encenações trágicas, seus rituais, a geografia do teatro, a

⁷ Knox (1983: 8-12) aponta que a grandiosidade de Sófocles foi a introdução de um terceiro ator, tornando possível a tragédia como o confronto de seu destino por um indivíduo heróico cuja liberdade de ação implica total responsabilidade. O terceiro ator viabilizou uma maior complexificação do herói em relação aos interlocutores, diálogos mais completos e uma maior presença “humana” no palco.

simbologia da procissão, e com a *polis*, não se tentou estabelecer uma ligação ou um paralelismo descuidado entre as práticas políticas da cidade e a tragédia. Como decorrência de se estabelecer uma equivalência reflexiva entre realidade e teatro surgiria a questão colocada por Carter (2010): se a tragédia apresentada na Atenas democrática era “democrática”, tragédias apresentadas em cidades governadas por tiranos deveriam ser “tirânicas”. Entretanto, este artigo visou apontar algumas pistas para compreender a tragédia tanto a partir do universo do qual ela emergiu (a *polis*) e a partir de onde ela se desenvolveu. A pertinência da crítica de Carter está no fato de que não se pode inferir que os dramaturgos teriam por objetivo apresentar a realidade como um pré-*logos*.

BIBLIOGRAFIA

- Ahrensdoerf, P. (2009). *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Almeida, L. (1999). *Antagonismo entre a retórica e a filosofia no Górgias de Platão*. Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
- Arendt, H. (2001) *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Carter, D. (2010). The demos in Greek tragedy. *The Cambridge Classical Journal*, 56, pp. 47-94. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S1750270500000282. doi:10.1017/S1750270500000282. Acesso em 12 de abril de 2018.
- Easterling, P., Knox, B. (orgs.) (1985). *The Cambridge History of Classical Literature: Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes (s.a.). *O melhor do teatro grego: Prometeu Acorrentado; Édipo rei; Medeia; As nuvens*. Edição comentada. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Editora Zahar. (livro eletrônico)
- Goldhill, S. (2008). Greek drama and political theory. In. Rowe, C., Schofield, M. (2008). *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, E. (2010). *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia*. Tradução de Arthur M. Parreira. Editora Martins Fontes. São Paulo.
- Knox, B. (1993). *The heroic temper*. Los Angeles: University of California Press.
- Kury, M. (s.a.). Notas. In. Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes. *O melhor do teatro grego: Prometeu Acorrentado; Édipo rei; Medeia; As nuvens*. Edição comentada. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Editora Zahar, s.a..

- Ober, J., e Strauss, B. (1991). Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy. In: Winkler, J. J., Zeitlin, F. I. (orgs.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press.
- Oliveira, R. (2013). *Polis e nómos: O problema da lei no pensamento grego*. Belo Horizonte: Edições Loyola.
- Platão (2011). *Cóguas*. Tradução, ensaio e notas de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva.
- Sófocles (1990). *Trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar.
- Tierno, P. (2009). Contingencia política e imitación trágica. *Equipo Federal del Trabajo*, v. 49, p. 57-67, 2009.
- Tierno, P. (2014). Formação da polis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica. *Hologramática* (Lomas de Zamora), v. 21, p. 99-119.
- Vernant, J. (2002). *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel.
- Vidal-Naquet, P., Vernant, J. (2014). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva.



HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD POLÍTICA A PARTIR DE LAS RELACIONES SOCIEDAD-ESTADO

A New Political Rationality Based on Society-State Relations

Jorge Balladares Burgos

Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

jorge.balladares@uasb.edu.ec

Resumen:

Hoy en día se percibe una crisis en torno a las relaciones de la sociedad con el estado producto del descrédito por no sentirse identificados con el gobierno de turno, los actos de corrupción, la ineficacia de las acciones en torno a desastres naturales y humanos como la pandemia del Covid-19. Esta realidad planetaria nos invita a pensar en una nueva racionalidad política que sea incluyente reconociendo las diferencias y diversidades del ciudadano común. Para este cometido, el presente artículo realiza una revisión de la literatura desde diferentes autores de la filosofía política sobre los sentidos y las tensiones en las relaciones entre la sociedad y el estado. Luego se plantea lo que es una nueva racionalidad política a partir de un sujeto político emergente que, ante las adversidades, las situaciones de marginalidad y pobreza, hace prevalecer el sentido de una conciencia colectiva. Desde un enfoque hermenéutico, se realiza una definición de lo político, como una forma alternativa de la praxis política que busca recuperar el sentido de organización, convivencia y toma de decisiones desde nuestra condición como seres políticos. De esta manera, las relaciones sociedad-estado serán resituadas para la búsqueda de un nuevo orden post-covid más justo, solidario, tolerante y resiliente.

Palabras clave:

Filosofía política, sociedad, Estado, política, racionalidad.

Abstract:

Nowadays state-society relations are in crisis because citizens are not feeling identified with governments since acts of corruption and ineffective political actions around natural disasters such as the Covid-19 pandemic. This reality around the world leads us to think about new political rationality that could be inclusive, recognizing the differences and diversities of people. This article discusses literature review as a research methodology on the different meanings of state-society relations. Political rationality arises from an emerging political subject that, faces financial adversity, marginalization, and poverty as a common will. Based on the hermeneutics approach, a new concept of politics arises, as a political praxis whose

keywords are organization, coexistence, and decision-making from our human condition as political beings. Thus, state-society relations will be re-defined to thrive in new post-covid normalcy based on values such as justice, solidarity, respect, and resilience.

Keywords:

Political Philosophy, Society, State, Politics, Rationality.

Recibido: 09/02/2021

Aceptado: 01/07/2021

INTRODUCCIÓN

Hoy en día se perciben relaciones tensas entre la sociedad y el Estado en varios países del mundo. Estas relaciones tensas marcan niveles de conflicto y tensión, llegando incluso al uso de la violencia como mecanismo de lucha por la legitimación de sus argumentos y puntos de vista sobre el destino político de una nación (Salazar, 1989). Las crisis sociales que han vivido varios países del mundo, la aparición de jóvenes y minorías descontentos con su gobierno por la falta de empleo y de oportunidades laborales, el endeudamiento de los estados nacionales a partir de la corrupción, entre otros, todos estos son manifestaciones contemporáneas de estas relaciones tensas entre la sociedad y el Estado, y que permite esbozar un nuevo ordenamiento en el planeta (Huntington, 1996). Esto ha originado un desgaste en la concepción de política que tiene el ciudadano común, y que la filosofía puede ayudar a re-significar el sentido de la política desde el concepto de lo Político, como aquella dimensión propia del ser humano que busca la organización y la convivencia social.

El presente artículo realiza un recorrido histórico desde la historia de la filosofía de las relaciones Sociedad-Estado. Asimismo, se revisa el planteamiento de esta relación desde algunos autores de la filosofía occidental y del pensamiento latinoamericano, para llegar a un nuevo concepto de la política que sea más inclusiva, dialógica y busque el bien común de sus ciudadanos (Scannone, 1990; Roig, 1981). A través de este recorrido histórico, se irán dilucidando elementos para un concepto de lo político, como una forma de ejercer la política por parte de los ciudadanos sin necesidad de la mediación de un partido político oficial.

Ricoeur (1986) se refiere a la política en la civilización planetaria o universal como una política racional. Él considera que a través de la experiencia de los diversos regímenes políticos alrededor del mundo se repite una experiencia de una técnica política única. El Estado moderno posee en sí una estructura política universal discernible, en la que se incluye la burocracia y la tecnocracia, y por ende, ellas son expresiones de esta racionalidad política común. La experiencia política única de la humanidad hoy se traduce en la búsqueda de la democracia, en la consecución del bienestar y la cultura y en la necesidad de una organización. La administración en los Estados nacionales modernos es una expresión de racionalización del poder que se

compone muchas veces de un cuerpo de funcionarios que preparan decisiones y las ejecutan sin ser ellos mismos responsables de la decisión política (Balladares, 2014).

Esta manera impersonal de la administración en la política ha producido en la conciencia colectiva un descrédito, tanto en la función pública como en las instituciones estatales. Por ende, el ejercicio de la administración política puede convertirse en ocupar un cargo o puesto, en ser parte de una burocracia dorada, en tener la posibilidad de mejorar un ingreso, entre otros. Por esta razón, la gente hoy en día, no cree en los funcionarios públicos ni en los políticos dada su poca efectividad del ejercicio político a favor del pueblo. Esta racionalidad política, como la llama Ricoeur, nos ha llevado a considerar un ejercicio técnico-instrumental de la política en sí, en des-mérito de una democracia de base, de un ejercicio político cotidiano, de la voluntad del pueblo.

Por esta razón, creo que es necesario reivindicar la política a través de lo Político (Balladares, 2006). Recuperar espacios de participación ciudadana, promover organizaciones democráticas de base, construir una cultura ciudadana y de participación política activa, educar a las nuevas generaciones en una conciencia de nación, todo ello son algunos de los desafíos que nos presenta el ámbito de lo Político para una recuperación del verdadero significado de la *praxis* política. Frente al descrédito y desencanto del ejercicio de la política, lo Político se constituye un camino legítimo para recuperar su validez.

Por otro lado, lo político también puede ser reivindicado en espacios transnacionales, donde los diferentes Estados nacionales se pueden comprometer en procesos de cooperación política en términos cosmopolitas. Asimismo, se tendría que hablar de los movimientos sociales y las organizaciones sociales como miembros activos de una sociedad civil que trascienden las fronteras nacionales y que pueden tener una repercusión en lo político de los países, basados en nuevas formas de integración social y de solidaridad universal (Balladares, 2014; Habermas, 2000).

En este itinerario de filosofía política voy a realizar una aproximación en los términos política y Político, para poder delimitar el ámbito de estas dos realidades de la *praxis* política. Para este cometido, se hace necesario realizar un recorrido histórico de lo Político a través de la tradición filosófica y de algunos autores del pensamiento latinoamericano. Luego, a partir del reconocimiento de un sujeto político emergente entraremos a realizar una revalorización del ámbito de lo Político como una alternativa para recuperar aquellos espacios de actividad política tan en descrédito dentro de las conciencias de los colectivos nacionales, y por ende, llegar a replantear algunos desafíos.

LAS RELACIONES SOCIEDAD-ESTADO EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

En *La República* de Platón (2000) existe una preocupación por encontrar el origen de la *polis*, y este autor plantea una subsistencia a través de una organización social que busca la perfección y el bien público. Desde la necesidad de juntarse para formar una sociedad o *polis* –que a medida que va creciendo necesita una organización social que le permite sostenerse a través de los artesanos y agricultores, defenderse de sus enemigos a través de los militares, y gobernarse a través de los magistrados y jefes– se

llegará al planteamiento de un Estado. No obstante, quienes gobernarán este Estado tendrán características de filósofos o personas que buscan la verdad y el bien común a través de las ideas y el mundo de lo inteligible (Apel, 1991).

A mi modo de ver, Platón se preocupa por encontrar los orígenes de la organización civil, y busca el camino de realización y perfección de las sociedades a través de una idea de bien. Aunque no creo que se logra dilucidar todavía un conflicto Sociedad-Estado en cuanto tal, en el concepto de *polis* se pueden encontrar elementos iniciales de lo Político, como organización civil y bien común. De hecho, hay una organización y una forma de ser diferente a la del gobierno que parte del ciudadano común, que se manifiesta en la vida cotidiana y que busca un bien para todos. El ámbito de lo Político que quiero definir en este trabajo parte de las necesidades de la gente, del interés por satisfacer aquellas que el Estado no lo puede hacer y que la misma sociedad civil se organiza y se junta para encontrar caminos de solución.

En la *Política* de Aristóteles (1988) aparecen más diferenciados los conceptos de Sociedad y Estado. A raíz de las diferentes asociaciones y las sociedades naturales (familia y aldea), Aristóteles plantea una comunidad política o ciudad, en la que los elementos materiales estarán unificados y regidos por la forma de gobierno que le corresponda. A través del concepto aristotélico del hombre como ser político, se puede recuperar aquella dimensión antropológica del ser humano que implica la organización, la convivencia, las relaciones y la comunicación. Ser políticos no tiene una relación exclusiva con el ejercicio de la política en sí, sino que nos invita a considerar aquella dimensión de la vida cotidiana donde los seres humanos se organizan, intercambian ideas para el bien común, socializan y se relacionan entre todos, comunican opiniones y sentimientos, etc.

Dentro de una perspectiva filosófico-teológica medieval del poder político, hay que considerar la teoría política de Santo Tomás, que de alguna manera, retoma la perspectiva de Aristóteles al considerar al hombre como un ser político y social a la vez (Hirschberger, 1979). El Aquinate considerará al ser humano como un animal naturalmente social con razón (*ratio*), que le proporciona su capacidad para vivir con otro y le da el principio de semejanza con Dios. Santo Tomás reconoce la potestad del pueblo para poner y quitar gobernantes, para decidir su futuro eligiendo la persona más idónea para el gobierno, a diferencia de San Agustín de Hipona que tiene una visión absoluta del gobernante como el elegido de Dios. En este sentido, Tomás de Aquino nos propone una racionalidad de lo Político, donde las relaciones interpersonales y sociales estarán marcadas por la lógica de la razón y del sentido común.

En esta línea de continuidad aristotélico-tomista, quisiera mencionar el avance que realiza Francisco Suárez. Este autor reconoce el origen de la comunidad a partir de las diferentes sociedades naturales que son perfectas en sí, pero que no logran tener un objetivo en la política en sí. Sin embargo, este autor se pregunta sobre la potestad de la comunidad política, si viene de Dios o de los hombres, y con qué poder se puede regir a un Estado. Suárez responderá a este problema con una visión hilemórfica: Dios da la forma de gobierno en la materia del cuerpo político organizado en el Estado. Aplicando esta tesis de Francisco Suárez a la política y a lo Político, se puede decir que uno de los objetivos de este trabajo es encontrar de qué

manera lo Político llevará a una *praxis* renovada de la política, cómo lo Político puede transformar una política desgastada, deforme y cuya realidad material necesita de una transformación intrínseca (Hirschberger, 1979).

En la época del pensamiento político moderno se puede dilucidar de manera explícita el conflicto Sociedad-Estado. Nicolás Maquiavelo, en su obra *El Príncipe*, presenta una metodología de gobierno, una receta para el ejercicio del poder, un instructivo de cómo se debe gobernar y mantenerse en el poder. Sin embargo, Maquiavelo nos aporta un dato que rompe con la tradición clásica-medieval: él considera que los seres humanos son de naturaleza mala y egoísta, de ambición limitada. A partir de esta realidad, la relación Sociedad-Estado pasa por un conflicto, por una lucha de poderes entre el pueblo y los gobernantes, en el que el Estado pasa a ser el instrumento poderoso para frenar el deseo egoísta de los hombres de la sociedad. Lo Político cuestiona y reacciona frente a la inercia, injusticias y atropellos de las políticas estatales y de sus gobernantes (Maquiavelo, 1999).

Thomas Hobbes profundiza la realidad del conflicto entre los seres humanos, que según este autor, son egoístas y competitivos. Para superar el conflicto, es necesario lograr un pacto entre los individuos. En el pensamiento hobbesiano podemos descubrir elementos de lo Político, cuando se reconoce que entre los seres humanos hay una necesidad imperiosa de asociarse y lograr pactos para evitar conflictos y desacuerdos que pueden llevar a desintegraciones sociales. Frente a esta necesidad de pactar y lograr acuerdos, surge la creación del Estado con un gobernante cuyo papel consistirá en la conservación del ser humano, y en la regulación de los deseos y competencias individuales.

Sin embargo, la postura hobbesiana del gobernante absoluto basado en una mayoría resulta ser contradictorio con la concepción de lo Político que aquí intentamos construir. La realidad actual nos demuestra que nuestras formas democráticas han puesto a gobernantes que de hecho no representan una mayoría absoluta, o al menos, aparentan ser ganadores de elecciones por mayoría. La visión que intento dar sobre el ámbito de lo Político lleva justamente a des-absolutizar a los gobernantes y a buscar espacios políticos alternativos del ejercicio del poder. Más aún, Hobbes menciona que el Estado tiene una aceptación resignada por parte de los individuos, ante la posibilidad de una amenaza de guerra perpetua; ante esta realidad de considerar la necesidad un poder político como mal menor, ésta se refleja en las conciencias de los grandes colectivos de los países en las que aceptan los vaivenes de la política con resignación, que miran desde la distancia cómo los políticos de turno prometen y no cumplen (Hobbes, 2002).

Jean Jacques Rousseau, en su obra *El contrato social*, se pregunta dónde está la fuente de autoridad legítima en el Estado, y responde que ella está en el contrato del pueblo con el soberano. El pueblo tiene la potestad de revocar en cualquier momento ese poder. Ante esto, Rousseau planteará la voluntad general como normativa del contrato social. La voluntad general es definida como una fuerza que se expresa por la mayoría por la finalidad del bien común. Esta voluntad descansa en el pueblo y es expresión de derecho sagrado, entendido lo sagrado como aquella socialidad en que los hombres están reunidos soberanamente. Esta voluntad general rousseauiana es uno de los elementos de lo Político, ya que en este ámbito conviven las ideas y los

sentimientos de cada uno de los ciudadanos de una nación. Lo Político, a través de la voluntad de todos, legitimará o des-legitimará el ejercicio de los gobernantes y los partidos políticos (Rousseau, 2000).

HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD POLÍTICA

Se reconoce un nuevo tipo de racionalidad mediadora, una racionalidad político-emergente que reconoce lo suyo y lo adveniente y los transforma. La racionalidad político-emergente –como la llamaré aquí– abre un nuevo tipo de unidad cultural y política para nuestros países en la comunión de los diferentes (Farrell et.al, 1996). Scannone hace mención de una racionalidad promotora de una dinámica comunitaria fundamentada en el diálogo y dialogando con otras comunidades vivas, dándose al mismo tiempo la unidad y la diferencia. Ella abre un espacio compartido e interdiscursivo donde, más allá de hablar de una diferencia que puede caer en una simple diferencia en cuanto tal, habría que reconocer la particularidad, la cual constituye la identidad cultural de una comunidad humana determinada (Balladares, 2013; Scannone, 1990).

Para lograr este *inter-diálogo* es fundamental no *pre-sub-poner* que todos tenemos el mismo nivel de comunicación, ya que partimos de diversas raíces culturales. De esta manera, la comunicación y la comunión de la nueva racionalidad político-emergente nos puede llevar a replantear la democracia como forma de gobierno de todos, por todos y para todos, y no delegada a unos pocos. Además, la razón humana no entra solamente a formar una comunidad de particularidades de manera abstracta o metafísica, sino que ella es partícipe de un proceso histórico de mutuo enriquecimiento continuo. Esto lo podemos llamar transculturación, proceso en el cual transportamos nuestras tradiciones y dejamos que nos influyan otras. Pasamos de este modo a ser emisores de nuestra identidad y receptores de otras particularidades en un verdadero proceso de universalización (Fornet-Betancourt, 1994; Habermas, 1990).

En este itinerario especulativo hemos llegado a un punto en el que nos preguntamos de qué manera el sujeto político emergente es protagonista de la historia. Para ello, se parte de una noción de probabilidad emergente como la realización sucesiva de posibilidades en situaciones concretas de acuerdo a sus probabilidades. Esta noción que basa la complementariedad de las investigaciones clásicas y estadísticas se da en el sujeto, pero además tenemos que considerar su contexto, su historicidad y libertad. Una probabilidad emergente permite que el hombre y la mujer, como sujetos de la historia, sean responsables de que los mecanismos estructurales no se autonomicen y se absoluten. El ser humano irá descubriendo nuevos eventos emergentes posibles, siempre y cuando estén condicionados por lo ético, político, cultural y religioso, y no solamente lo natural, lo tecnológico y lo estrictamente económico (Scannone et al., 1995; Crowe & Doran, 1992).

Este sujeto que se constituye permite que la sociedad civil emergente *vaya siendo*, se construya. Una probabilidad emergente posibilita el surgimiento de nuevas identidades y el reconocimiento de las diferencias –la identidad se va construyendo– más que ser un hecho dado de antemano. Este sujeto emergente es político al ser constructor de la política a través de una *praxis* ética e histórica (Cortina, 1997).

Entonces se puede decir que el actual desafío del sujeto político-emergente consiste, en primer lugar, en lograr una síntesis vital transformadora entre su herencia cultural humana y lo válido del progreso, de la sociedad y de la cultura adveniente. Esta síntesis transformadora ha de ser creativa, sin que sea una copia de modelos externos que no respondan a la propia idiosincrasia cultural y al sentido humano. En segundo lugar, el sujeto político-emergente, como protagonista de su *praxis* política, busca una actitud vital de discernimiento ante lo bueno y las contradicciones de lo ajeno y de lo propio.

Este sujeto responde a su cultura desde su cultura: este sujeto, como protagonista y actor, adopta, resiste y transforma en todo nivel (social, económico, político, religioso, educativo, cultural) lo suyo y lo extraño para sí. Todo esto nos lleva a pensar en un nuevo humanismo cuyas características sean la integración, gratuidad, creatividad, participación, libertad, comunión, diálogo, comunicación, afecto por lo nuestro, consentimiento, concertación, que lleven a una nueva comprensión del ser humano en torno a la política y a lo Político (Balladares, 2014; Levinas, 1979).

Pero muchas veces el sujeto político-emergente tiene que enfrentarse y decidir frente a las situaciones límites de pobreza y de injusticia, cuya causa la encontramos en los modelos estructurales anclados por años en las diferentes sociedades (Rousseau, 1997). Su capacidad de re-vivir frente a situaciones de muerte lo llevan a luchar contra las amenazas, y a su vez, a buscar respuestas alternativas desde su idiosincrasia propia. La humanidad tiene como desafío buscar sus fuentes y raíces para mirar el futuro. Pero este sujeto no está solo, y como respuesta a las adversidades, hay que recuperar aquella experiencia de la palabra *nosotros* como conciencia colectiva, para comprender el carácter de colectividad del sujeto político emergente.

De hecho, no es fácil diferenciar o encontrar un límite entre la política y lo político. Aunque estos términos se los relaciona con los asuntos de gobierno o Estado como primera percepción, no obstante, es necesario recuperar el sentido de lo político en la vida diaria, en las relaciones sociales y familiares, en la conciencia y voluntad ciudadanas, en las formas cotidianas y locales de organización. Lo político se constituye como aquella dimensión vital que empodera a decidir sobre asuntos de la vida social, e inclusive permite legitimar o alterar la normatividad y moralidad que rige la convivencia humana, desde una perspectiva aristotélica donde el ser humano es un sujeto político. Lo político, a diferencia de la política en sí, corresponde a un imaginario de política no-formal o a-política. De esta manera, la política pragmática se complementará con lo político, y a su vez, será su fuente para una *praxis* política que busque el bien común y un bien-estar (Echeverría, 2002; Dussel, 1986).

La categoría de lo político se construye en el encuentro interpersonal, en la interacción y el diálogo. Las relaciones interpersonales, la convivencia y el intercambio de ideas son escenarios idóneos para una manifestación de lo político. Este nuevo ámbito categorial permite fomentar las relaciones y los encuentros entre los diferentes ciudadanos, actores sociales, organizaciones, colectivos, grupos y movimientos sociales. Lo político promueve los debates, las discusiones, los disensos, los consensos, las negociaciones y las concertaciones necesarias para la organización y la convivencia (Balladares, 2006).

Lo político es el espacio donde se funda y altera la legalidad que condiciona la convivencia humana, permite adentrarnos al lado ético de lo Político. De alguna manera, este espacio reformador de lo vigente, de lo establecido, se puede volver *i-legal* o *a-legal* para quienes mantienen el poder político y quienes realizan una *praxis* política. Una ilegalidad para una legalidad moral y vigente del poder dominante se vuelve legal desde el punto de vista de los marginados y excluidos. La legalidad de la ley puede ser injusta en otros contextos y puede no ser criterio absoluto de bondad y justicia. Por ende, es importante que lo legal tenga una perspectiva ética y comunidad, basada en una perspectiva de tolerancia, justicia y solidaridad (Rawls, 2000; Scannone & Santuc, 1999; Arendt, 1993, Ellacuría & Scannone, 1991; Dussel, 1986; Scannone, 1984).

Lo público puede ser definido como el espacio de interés de las personas, en contraposición con definiciones que identifican lo público como lo masivo. Este espacio implica el bien común, donde todos buscan un interés colectivo, cada uno desde su respectivo ámbito familiar, laboral, social, entre otros (Sen 2000; Savater 1992; Weber, 1976; Prieto, 1994; Alfaro, 1994). Existe un carácter de oposición interna en la esencia de lo político cuando se percibe una dualidad conflictiva o dicotómica. Así como se puede hablar del bien y del mal en lo ético, de lo bello y lo feo en lo estético, de lucrativo y no-lucrativo en lo económico, también en lo político se pueden identificar categorías dicotómicas como amigo y enemigo, aliado y no-aliado. Esta dicotomía en lo político se constituye en su aspecto antagónico en la lucha de poderes y espacios o territorialidades en su seno. De esta manera, se puede reconocer la lucha cotidiana de poderes y espacios entre los miembros de una familia, en la discusión en torno a las ideas políticas entre los ciudadanos, los debates en torno a acciones por parte de los movimientos sociales, los colectivos y las organizaciones. Esta dicotomía permite establecer una tensión relacional en el seno de lo político, que a su vez, requiere del diálogo, los acuerdos y los consensos mínimos para la toma de decisiones, una convivencia armónica y la consecución de metas u objetivos (Giddens, 1997; Schmitt, 1994).

CONCLUSIONES

En América Latina y en el mundo en general surgen nuevas manifestaciones de lo Político a partir de la emergencia de la sociedad civil y sus diferentes actores. La pandemia del Covid-19 ha evidenciado un desencanto de sus ciudadanos por la gestión de los gobiernos de turno, y de la no-identificación con el ciudadano común con sus autoridades y políticos. Frente a este desánimo y desconocimiento de una *praxis* política viciada, aparecen sectores de la sociedad civil, organizaciones no gubernamentales, líderes desde las bases, jóvenes preocupados por el futuro de sus países, el internet y las redes sociales, entre otros, que buscan espacios de participación, empoderamiento y de presencialidad (Scannone & Santuc, 1994; Weil, 1982).

Por este motivo, es importante, re-valorizar la dimensión humana de la *politicidad*, que permite identificar aquellos rasgos intrínsecos de la organización, socialización, civilidad, confrontación y consenso en la experiencia de los seres humanos. Una nueva racionalidad política, definida como lo Político a partir de las relaciones

Sociedad-Estado en la historia de la filosofía política, permite encontrar nuevos sentidos para una nueva praxis política. Por este motivo, urge una nueva racionalidad política planetaria y local que replantee el ejercicio de la política en sí para re-orientar el arte de gobernar de nuestros pueblos.

En este sentido, una nueva racionalidad política a través del sentido de lo político puede llevar a encontrar un nuevo punto de equilibrio en las relaciones de la sociedad con el estado, donde la sociedad se sienta representada y escuchada por los gobiernos de turno, y a su vez, el estado sea sensible a las necesidades, demandas, pensar y sentir de los ciudadanos comunes. Esta realidad planetaria post-covid invita a pensar en una nueva racionalidad política que sea incluyente reconociendo las diferencias y diversidades del ciudadano común.

Se puede inferir que, a lo largo de la historia de la filosofía y el pensamiento occidental, las relaciones sociedad-estado han sido tensas, en varios episodios conflictivos, y en otros, conciliadoras y armónicas. No obstante, la crisis planetaria producto del covid-19 invita a pensar y avizorar un nuevo orden planetario donde la nueva normalidad implique una alianza estratégica entre las sociedades y los gobiernos de turno. Es necesario replantear que las libertades individuales son superadas en el llamado de una solidaridad planetaria cuando se requiere el esfuerzo colectivo para enfrentar futuras amenazas externas, como desastres naturales, catástrofes o pandemias.

Ante la crisis de descrédito de las acciones tomadas por los gobiernos de turno frente a la pandemia por parte de sus conciudadanos, es necesario re-legitimar y fortalecer el papel del Estado como mediador entre el individuo y la sociedad, como garante del bien público y del bienestar. Esta re-legitimación estará encaminada a que las autoridades de turno sean sensibles a las necesidades del ciudadano común. En este momento histórico de la humanidad, es importante el esfuerzo mancomunado de cada individuo, de las sociedades y los diferentes estados para encontrar las estrategias efectivas para enfrentar los desafíos del presente y del futuro. Además de las amenazas externas a enfrentar, es importante buscar un nuevo orden planetario que privilegia la justicia ante las brechas socio-económicas, la solidaridad ante el individualismo exacerbado, la tolerancia hacia la diversidad y las diferencias, y la resiliencia ante situaciones emergentes. Estos próximos retos desafían a la humanidad presente a dejar un mundo en mejores condiciones para la humanidad futura.

REFERENCIAS

- ALFARO, R.M. (1994). *La interlocución radiofónica*. Quito: OCLACC.
- APEL, K.O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BALLADARES, J. (2006). *Lo Político. Una revalorización para la política en América Latina*. Quito: Educom.

- BALLADARES, J. (2014). Hacia una nueva conceptualización de lo Político. *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, 4 (4), Argentina: Instituto de investigaciones filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. <https://bit.ly/2n2Twp6>
- BALLADARES, J. (2013). Una racionalidad emergente en la educación. *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, 14, Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. <https://bit.ly/2nw4rrK>
- CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CORTINA, A. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- CROWE, F. y DORAN, R. (ed.) (1992). *Collected works of Bernard Lonergan III*. University of Toronto Press.
- ECHEVERRÍA, B. (2000). *Las ilusiones de la Modernidad*. Quito: Tramasocial.
- ELLACURÍA, I., y SCANNONE, J.C.(comp.) (1992). *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- FARRELL, G., GARCIA, D., et al. (1996). *Argentina, tiempo de cambios*. Buenos Aires: San Pablo.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México.
- GIDDENS, A. (1997). *Política, sociología y teoría social: reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- HEGEL, G. (1966a). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. (1966b). *Principios de la Filosofía del Derecho*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HIRSCHBERGER, J. (1979). *Historia de la Filosofía*, v. 1, Barcelona: Herder.
- HUNTINGTON, S. (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden Mundial*. Barcelona: Paidós.
- LEVINAS, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. México D.F.: Siglo XXI.
- MAQUIAVELO, N. (1999). *El Príncipe y otros escritos*. Bogotá: Ediciones Universales.
- PLATÓN (2000). *Obras Selectas*. Madrid: Edimat.
- PRIETO, D. (1994). *La vida cotidiana, fuente de producción radiofónica*. Quito: OCLACC.

- RAWLS, J. (2000). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RICOEUR, P. (1986). *Ética y cultura*. Buenos Aires: Docencia.
- ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ROUSSEAU, J. (1997). *El origen de la desigualdad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ROUSSEAU, J. (2000). *Obras selectas*. Madrid: Edimat.
- SALAZAR, Franklin, *Cultura, subcultura y violencia*, Quito, PUCE, 1989.
- SAVATER, F. (1992). *Política para Amador*. Barcelona: Ariel.
- SCANNONE, J.C. (1990). *Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- SCANNONE, J.C. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.
- SCANNONE, J.C., AQUINO, M. de, y REMOLINA, G. (comp.) (1995). *Hombre y sociedad, reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Indo-american Press Service.
- SCANNONE, J.C., y PERINE, M. (comp.) (1994). *Irrupción del pobre y quehacer Filosófico*. Buenos Aires: Bonum.
- SCANNONE, J.C., y REMOLINA, G., (comp.) (1998). *G., Ética y Economía*. Buenos Aires: Bonum.
- SCANNONE, J.C., y SANTUC, V. (comp.) (1999). *Lo político en América Latina*. Buenos Aires: Bonum.
- SEIBOLD, J. (1983). *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*. San Miguel, Argentina: Universidad del Salvador.
- SEN, A. (2001). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2001.
- WEBER, M. (1976). *Economía y sociedad*. Tubinga: Mohr Siebeck Verlag.
- WEIL, E. (1982). *Philosophie et réalité*. Paris: Ed. Beauchesne.



EL DERECHO YA NO ES LO QUE ERA

Matías Sampedro

Universitat de Barcelona
sampedromatias@gmail.com

Reseña de: Estévez Araújo, J. A. (ed.) (2021). *El derecho ya no es lo que era. Las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal*, Madrid: Trotta. 573 págs.

Una vez más, el grupo de investigación *Isocratía* de la Universidad de Barcelona propone un volumen colectivo en el que ha invitado a participar a colegas especialistas de otros ámbitos (temáticos y geográficos). En este caso, recogiendo la fuerza premonitoria de las anteriores entregas, *El derecho ya no es lo que era* viene a situarse entre las lecturas ineludibles para poder comprender y afrontar las circunstancias críticas en que nos hallamos inmersos. Aunque producto de un trabajo de largo aliento que no contemplaba la emergencia de la pandemia covid-19, muchas encrucijadas actuales son previsibles desde las perspectivas que se nos presentan en este texto, cuyo título debe entenderse en clave de advertencia que esclarece, exento de nostalgia.

Una intención similar se apuntaba en *La democracia en bancarrota* (2015), dándonosos a entender que, una vez aparentemente superados los momentos más críticos de la crisis posterior al crack del año 2008, eran las instituciones democráticas y la participación popular las que se habían visto fragilizadas (y no aquellos poderes económicos que habían sido parte activa del descalabro financiero, muy fortalecidos en la conducción de los acontecimientos subsiguientes, por el contrario). Se abordaba allí, a través de distintas perspectivas temáticas, la contradicción entre la percepción supuestamente generalizada de formar parte de una comunidad gobernada democráticamente y el “sentimiento antipolítico que caracteriza a la sociedad «democrática» actual” (p. 172). En parte esto explica la pasividad, la docilidad, la aquiescencia ciudadana que acompaña a la ilusión de vivir en las sociedades democráticas existentes como un rasgo psicológico que viene a agregarse al individualismo posesivo en que se funda la doctrina neoliberal. De allí que, para rescatar “la política como la intimidad inextricablemente compartida con otros” (p. 170), se hace necesario perseverar en la crítica a la cultura política centrada en el agente individual que busca en solitario la satisfacción y el éxito.

Ya anteriormente, en *El libro de los deberes* (2013), se había partido de una concepción distinta a la del individualismo metodológico y la gramática de los derechos centrada en la forma del contrato, que considera a los seres humanos solo en su faceta egoísta y dirigidos a la obtención del máximo beneficio personal. Se trata más bien de una postura epistémica con sentido práctico, que asume la responsabilidad científica hacia su objeto de estudio y busca ponderar con genuina sensibilidad democrática las opciones que los agentes sociales elaboran diariamente con su esfuerzo; por eso Juan Ramón Capella advertía allí que “el proceso de desarticulación de las organizaciones sociales que hemos vivido durante estas últimas décadas mina las bases del aprendizaje del actuar solidario” (p. 12). Se recogía entonces una reivindicación histórica consistente en que la lucha por los derechos es contra las formas de dominación, se da en el campo político y no en una esfera ideal de debate que anule los intereses particulares.

Al hacer hincapié en la existencia de deberes como único contenido posible de los derechos, también, se nos advertía de la debilidad e insuficiencia de una estrategia que esperara el efectivo cumplimiento de éstos por parte del estado, en un contexto en que esta institución se hallaba jaqueada como nunca por un *soberano supraestatal difuso* que no ha hecho más que acrecentar su incidencia en las últimas décadas.

En el desarrollo de este texto se prefiguraba ya parte del contenido que compone el libro que hoy nos toca comentar. Se prestaba atención a las prácticas de los agentes involucrados en la creación y aplicación del derecho, especialmente aquellos incurriendo en innovaciones con capacidad de modificar el esquema general, como el caso de las corporaciones transnacionales. Así, se constata un desplazamiento importante en el período neoliberal que afecta el contenido de deberes correspondiente a los derechos que se habían ido desplegando para atenuar la dominación en las sociedades industriales capitalistas, por dos vías: la desregulación pública y la privatización de la creación de derecho. Los actores privados pasan a imponer sus criterios de eficacia y legitimidad al conjunto de las poblaciones afectadas por estas nuevas formas de regulación, el poder público detentado por la institución política del estado se vuelve asimétrico y se debilita. La privatización en la creación del derecho se da otorgando a las empresas (eminentemente las transnacionales) capacidad de legislar (previa desregulación estatal) mediante la elaboración de códigos de conducta empresarial o de responsabilidad social corporativa, cuyo objetivo es no obstaculizar el avance de la cultura del *management*. El resultado es la procedimentalización de los derechos, el vaciado de su contenido sustantivo mediante la implementación de procedimientos de negociación entre partes que, aunque basados preferentemente en la forma contractual, muchas veces no son susceptibles de ser judicializados y, en el mejor supuesto, reconocen la apelación a instancias de arbitraje con exiguas garantías.

Este fenómeno se percibe claramente en el caso del derecho de los trabajadores sometidos por la casa matriz de las corporaciones transnacionales a una competición fraticida entre las subsidiarias de los distintos países donde operan. Pero no es ajeno a otros ámbitos más elusivos para el registro cotidiano, como el de la normativa de protección medioambiental, el derecho a la vivienda (como ha quedado crudamente expuesto con la ola de desahucios que sucedió al estallido de la burbuja hipotecaria fomentada por la desregulación de mercados específicos y la relajación de los instrumentos de control), los derechos a la sanidad, la educación u otros servicios esenciales. Lo que en *El libro de los deberes* se exponía como “una mancha de aceite” (p. 253) en expansión, caso por caso, se nos presentará ahora con detalle en un corpus más integral y con una definición aguda de sus contornos aún amenazantes.

EL DERECHO YA NO ES LO QUE ERA

Este libro expone un trabajo sucesivo, de largo recorrido, realizado en parte en una serie de seminarios bajo el mismo título en los que intervinieron varios de los autores y que precedieron a la elaboración de los textos. Así debe comprenderse su carácter orgánico, en el que la división de la tarea analítica incorpora el saber específico de los expertos en cada materia a la mesa común en que se evalúan en toda su dimensión. La separación del volumen en dos partes –general y especial, emulando la arquitectura legal tradicional– responde a esta dinámica de trabajo. Los dos artículos que abren la lectura, cuyo autor coordinó el seminario y se encargó de la presente edición, fungen de base para el resto de intervenciones, proveen un marco general que no encorseta las siguientes contribuciones sino que más bien les ofrece un punto de partida, una exposición exhaustiva de las derivas económica y jurídica que acompañaron las últimas décadas de globalización neoliberal expandida. En la senda de la sociología y la filosofía del derecho, los siguientes capítulos de esta *Parte General* examinan los aspectos eminentemente políticos en el intento de legitimar jurídicamente un ejercicio de poder oligárquico, en la obstaculización de una pedagogía que permita hacer frente al deterioro ambiental cada vez más exacerbado, en la afectación de distintos ámbitos del derecho por la proliferación incesante de variados procesos de *digitalización* de la vida social. En la *Parte Especial*, luego, se nos ofrece una serie de diagnósticos detallados que enriquecen la visión de cada campo particular del derecho.

La fase caótica en que ha ingresado el ordenamiento neoliberal puede apreciarse en el estado actual del Derecho Internacional Económico. Sin el protagonismo excluyente de la paradigmática Organización Mundial del Comercio (sobre todo desde que en 2019 su Órgano de Apelación quedara prácticamente inoperante), en las últimas dos décadas y de manera creciente se han sucedido una serie de tratados bilaterales y acuerdos macro regionales para canalizar el comercio y las inversiones internacionales. En éstos nuevos marcos se introducen –a veces bordeando lo

testimonial— referencias al resguardo de los derechos laborales, la protección del medioambiente o los derechos humanos, pero también se va más allá de la materia arancelaria y se pone atención en el comercio de servicios y los derechos de propiedad intelectual. No es que la dinámica de integración transnacional de las operaciones económicas se haya interrumpido con la proliferación de estos instrumentos reguladores, muy al contrario, “son también usados como una herramienta estratégica de los estados y otros actores económicos que encontraron limitaciones en seguir modelando las reglas internacionales a través del sistema multilateral del comercio” (p. 438). A las superposiciones e incoherencias normativas resultantes de esta situación, además, habría que añadir la existencia de iniciativas que no contemplan los instrumentos de regulación habituales: el programa a gran escala Nueva Ruta de la Seda, mediante el cual China busca financiar inversiones e infraestructuras en un área a la que proyecta expandir su influencia, o las negociaciones laberínticas que llevan adelante Reino Unido y la Unión Europea como consecuencia del Brexit.

Por incomprensible que pueda parecer este panorama, no deja de ser el resultado de un diseño institucional que corresponde a un estilo de *gobernanza* característico de la ideología neoliberal. La dimensión económica es primordial en las relaciones internacionales y esto se refleja también en la esfera del Derecho Internacional Público. Si la crisis del año 2008 se mostraba como una oportunidad para acudir a los principios de especialidad normativa y funcional a través de los órganos competentes de Naciones Unidas, finalmente se decidió un esquema de “multilateralismo elitista” (p. 263) como el G20, en el que los estados con mayor protagonismo en el entramado económico y financiero global gestionan medidas coyunturales que no componen un marco regulatorio integrado ni prevén condiciones de interpretación que permitan hacer efectivas las salvaguardas al medioambiente o en derechos humanos. Estas alianzas se imponen “frente a la legitimidad de la acción institucional de organizaciones internacionales con vocación universal en que participan la gran mayoría de estados” (p. 265), desestimando la que debería ser una natural convergencia y cohesión entre áreas regulatorias que se generan a partir de un vínculo sustancial, como las del comercio internacional y del trabajo de manera evidente. Sus mandatos, aunque adolezcan de fundamento normativo, no dejan de ser imperativos: la reforma laboral española de 2012 es un “buen ejemplo de la persuasión legislativa ejercida por el G20” (p. 263) en la reunión de Los Cabos de ese mismo año.

Sobre esta última cuestión, encontramos una descripción pormenorizada del proceso desregulador en el capítulo dedicado al Derecho Laboral. Se expone allí cómo a un breve período inicial con vocación tuitiva, siguió otro de un “estado de reforma permanente” (p. 491), con aval del Tribunal Constitucional. Estas reformas componen un ciclo de reducción de las garantías de estabilidad laboral: la

desarticulación del modelo (en las reformas de 1984, 1994 y 1997), una reforma de transición (2010) y la construcción de un modelo alternativo de *derecho neoliberal del trabajo*, en la reforma de 2012. Los resultados inmediatos de la última fueron la desestructuración de la negociación colectiva, la flexibilización en la fijación del salario y la adaptabilidad en las formas y condiciones en que el trabajador lleva a cabo su tarea. En este marco, la aparición y desarrollo de las plataformas digitales, con su régimen de promoción del trabajo autónomo, ha visibilizado la normativa neoliberal en la materia como “la expresión más significativa y acabada de la política legislativa orientada a la hiperflexibilización y desregulación de las relaciones laborales” (p. 494).

Por otra parte, los efectos disruptivos que siguen a la proliferación de la *economía de plataformas* se constatan también en el ámbito del Derecho Tributario. La capacidad de deslocalización de las compañías digitales, que “pueden ponerse fuera del alcance de la soberanía fiscal de los países donde operan” (p. 481) y, al igual que las corporaciones transnacionales, desplazar la fuente de sus rendimientos imponibles a guaridas fiscales, no hace más que desfinanciar las arcas públicas y empujar a los estados a acrecentar su deuda para paliar una recaudación menguante. Mientras se ensayan proyectos para gravar la generación de valor en el territorio donde efectivamente se realiza y a las operaciones con florecientes y a la vez opacas criptomonedas, la estructura de recaudación fiscal en España ha venido sufriendo un desbalance regresivo desde 2008: los asalariados aportan en gran proporción mediante los impuestos a la renta y al consumo, y aunque se haya reducido la carga impositiva a las sociedades, las grandes empresas y los grandes patrimonios son responsables de tres cuartas partes del fraude estimado.

Si seguimos con los enfoques especialistas, teniendo en cuenta, tal como venimos observando, los desafíos y demandas que acechan a la organización estatal, encontramos asimismo, como no podía ser de otro modo y casi con pertinencia natural, que el Derecho Constitucional pasa por momentos de reflexiones significativas. Más allá de los constreñimientos generales que la asociación en la Unión Europea impone y el valor convencional de su tratadística para los estados miembros, incluso sin la adopción común de una constitución *strictu sensu* (como se detalla en un capítulo aparte), las garantías constitucionales no han dejado de verse alteradas en las décadas recientes. Como se expone en el texto respectivo, no se trata de que el capital global empuje a un régimen “posestatal, puesto que los estados siguen siendo herramientas extremadamente útiles para los procesos de acumulación de riqueza, sino del devenir posconstitucional de unos estados incapaces ya de dotarse de mecanismos efectivos para la limitación del poder, de los poderes” (p. 337).

En ocasión de la reforma *express* del artículo 135 de la Constitución Española se ha podido apreciar, por la subordinación resultante, la “fragilidad constitutiva” (p.

349) de los derechos laborales y sociales allí recogidos. Igualmente, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional ha ido confirmando el carácter precario y transitorio de los derechos que componían el estado social pactado en la Constitución de 1978, mediante su desmontaje o severa limitación. De allí que nuestro autor se proponga recuperar para el Derecho Constitucional su función primaria de regulación del poder, para lo cual no es suficiente un constitucionalismo del estado social que no ha podido evitar su desnaturalización y sigue siendo dependiente de “unas condiciones de posibilidad ya caducas” (p. 355). Se nos ofrece “una reflexión constitucional que no quiere desligarse de su núcleo, el poder constituyente, y reivindica por tanto la capacidad de transformar, de ir permanentemente más allá de lo constituido” (p. 336). De pretensiones módicas en la escala inicial, pero coherente en la perseverancia de la acción instituyente, se explora en un “constitucionalismo de lo común”, conjunto de “constituyencias” que se opone a los mitos de la modernidad política desde un proceso colectivo. Los comunes son, pues, un recurso obligado ante el avance de poderes con una capacidad invasiva tal que no reconoce la demarcación público/privado. Si bien su concepción puede estar sujeta a controversias, o más bien abierta a debate (no puede ser definitiva: no han sido instituidos aún), proveen un novedoso potencial heurístico en tanto no refieren simplemente a bienes materiales de disponibilidad básica sino también a una dimensión relacional, no están exclusivamente orientados a la actividad productiva sino que incluyen toda una gama de labores reproductivas entre las cuales las de elementales *cuidados* adquieren visibilidad desde esta perspectiva (y convergentemente, desde la feminista por descontado, dado que han sido y son las mujeres quienes mayormente se han encargado de ellas).

La encomiable apertura que proporciona esta intensificación constituyente al centrarse en lo común debe, no obstante, seguir indagando en las vías de su aplicabilidad. Ante la opción binaria de mercantilización o vaciamiento de los lazos comunitarios que caracteriza a la dinámica globalizadora, hallamos aquí una respuesta equivalente en su intención protectora: “se trata de formas de politizar las necesidades a través del reconocimiento de procesos sociales colectivos en el marco de, pero no subordinado a, la institucionalidad estatal. [Una propuesta] capaz de ofrecer líneas útiles para repensar el modo en que se configura la relación entre sujetos, necesidades y poder” (p. 361). Pero sin un ajuste preciso a algún marco jurídico estatal, como han hecho notar los administrativistas, la concreción efectiva de los comunes sería problemática. Desde el Derecho Administrativo podría considerarse “necesario avanzar hacia la inclusión de cosas que tienen relación con las administraciones públicas, pero que no pertenecen a estas como derechos reales” (p. 517). Frecuentemente, esta vinculación se da al nivel de las administraciones locales, y así el Derecho Administrativo ha tenido que vérselas con situaciones análogas a la provisión del bien común, como en el caso de la “remunicipalización”

de servicios públicos tan básicos como el suministro de agua. Sin embargo, la tendencia neoliberal también ha sustraído valiosos instrumentos de regulación al Derecho Administrativo, delegándose a veces sus funciones a organizaciones privadas de perfil técnico (como la competencia de regulación sobre la actividad bancaria a cargo del Comité de Basilea) aunque sin legitimidad democrática de ningún tipo, otras veces como resultado de su propia dinámica privatizadora por la cual el estado pasó de ser prestador de servicios a oficiar de garante.

Tomando en cuenta esta metamorfosis en la función del estado podemos observar, en el encuadre general del Derecho Privado, que se trata en realidad de un regreso a su lugar destinado en el marco del “derecho igual” del orden burgués liberal, eso sí, en condiciones muy distintas, al punto de que es posible hablar ahora de un “estado negociador” en el entorno de un “derecho inconexo” (p. 302), en el que las formas jurídicas clásicas se han desligado de los arquetipos a que hacían referencia. Así encontramos que el despliegue de la forma contrato, concebida para la regulación de los intercambios entre sujetos jurídicamente iguales, se ha hipertrofiado en una magnitud que hasta su propio objetivo se ha visto desviado. Las innovaciones desarrolladas para posibilitar la circulación de riqueza sin necesidad de un intercambio sustantivo se aprecian en el caso de los contratos derivados (*swaps, futures, options*), originalmente concebidos como protección ante eventuales fluctuaciones en tipos de interés o cotizaciones de divisas, entre otras. Llevados al terreno especulativo de las llanas apuestas y ajenos ya a la suerte de los supuestos bienes subyacentes, “en 2018 se invirtieron en estos «productos financieros» 2200 billones de euros, o sea, una riqueza equivalente a 33 veces el PBI mundial” (p. 293). Este fenómeno es posible, sin dudas, gracias a una impresionante expansión tecnológica que redundaba en la “despolitización del derecho, el cual habría reemplazado el *telos* de un proyecto social compartido por la técnica” (p. 280).

Por lo tanto, se nos presenta un mundo sin confines, como resultado de “ensanchamientos semánticos de técnicas jurídicas del derecho liberal” aplicadas a “potencialidades antes impensables” (p. 301). Aunque, en verdad, estos nuevos horizontes no puedan ser de provecho irrestricto, algo evidente al contemplar el uso de las patentes como “forma de apropiación de los recursos a título originario” (p. 290), que tampoco se basan en un intercambio sino en un *hecho* solo accesible a partir de un determinado nivel de poder. Nos encontramos finalmente, como se expone minuciosamente en un capítulo dedicado, con una notable expansión del instituto de la propiedad por múltiples vías: se alargan los plazos para los derechos de *copyright*, se otorgan permisos de materia patentable que incluyen entidades tan estrafalarias como bacterias manipuladas, fragmentos de ADN, procedimientos matemáticos empaquetados en *software*, virus. Todo parece ser susceptible de explotación mercantil.

Ahora bien, si las modificaciones que se han dado durante el período de globalización neoliberal en los subcampos jurídicos antes mencionados parecen facilitar la actividad económica privada a través de las fronteras y en los propios mercados nacionales, existen indicios de que el mismo orden proyectado contempla la marginación de sectores de la sociedad como contracara de la concentración de riqueza y poder que se viene verificando, y se dispone a gestionar la contestación eventual. Las transformaciones aceleradas en el Derecho Penal durante las últimas décadas son orientativas en este sentido. La sanción de la Ley de Seguridad Ciudadana española de 2015 no es más que el corolario estridente en la implantación de un punitivismo que se ciñe a la atribución individual y desestima la responsabilidad de la sociedad en el delito, con lo que se da la circunstancia de que entre los más desprotegidos y socialmente relegados es donde el “derecho penal del enemigo” puede llegar a encontrar a los delincuentes más “peligrosos”. Por cierto, una persecución tan efectista del delito no hubiera sido posible sin la concurrencia espectacularizante de los medios de comunicación masivos, expertos en la modulación de la sensación de inseguridad y alarma. El Derecho Penal afronta, en consecuencia, serios problemas de legitimación democrática cuando se compone como un “instrumento de comunicación social propicio para la reafirmación simbólica de valores tales como el orden y la seguridad frente a la inquietud y el temor que se dejan sentir en las sociedades de nuestros días” (p. 322).

Más aún, ¿cómo no reconocer una sociedad del hipercontrol cuando, en otro plano, son los ciudadanos quienes colaboran con su propia vigilancia a partir del suministro permanente de información personal a agentes públicos y privados desde sus teléfonos móviles? La sugerente hipótesis de un ciudadano confesor moldeado por dispositivos de *gubernamentalidad* foucaultianos ocupa un artículo con profusión de datos *ad hoc* en la Parte General. Y en consonancia, un colofón inquietante en la consolidación del nuevo paradigma actuarial en Derecho Penal puede venir dado por la aplicación de programas informáticos predictivos para evaluar (e incluso decidir) la concesión de los distintos grados de ejecución de penas. Esta y otras incursiones de la Inteligencia Artificial en el mundo del derecho son analizadas en un capítulo que nos alerta acerca de los peligros que implica la introducción de mecanismos radicalmente nuevos en procedimientos jurídicamente vinculantes, entre otros la posibilidad de un sesgo discriminatorio inherente al diseño de herramientas cibernéticas capaces de evolucionar desde la automatización a la autonomización en sus operaciones.

Nos encontramos, por lo tanto, con una dificultad inédita para la vigencia del derecho como institución democrática, que no puede ser resuelta desde el mero formalismo sin recabar en los resortes políticos y pedagógicos de la vida social. ¿Cómo se podría, si no, poner coto jurídico a unas elites dirigentes que no han dudado en propiciar la fractura de los marcos estatales cuando ello les permitía acaparar más

riquezas? Vemos que con un sector público exánime, la economía doméstica fue arrastrada a una vorágine crediticia que le permitiera hacer frente por vía de la contratación privada a todo tipo de provisiones, desde la vivienda al cuidado de la salud pasando por las pensiones, los servicios esenciales, la educación o una miríada de productos superfluos de promoción incesante. Se impone el contraste entre una sofisticación material y tecnológica inconmensurable y la realidad miserable de gran parte de la humanidad a la que se le niega la posibilidad mínima de ejercer un trabajo y se la empuja a veces a un periplo migratorio que violenta su dignidad. Por añadidura, la globalización más acuciante es aquella no querida de la crisis ecológica que, lejos de poder administrarse con los instrumentos que gestionan la economía industrial o financiera, al abordarse con un mínimo de sensatez analítica nos depara la imposibilidad de colapsos selectivos y nos obliga a ejercitar un aprendizaje innovador que contemple la hipótesis del colapso como ejercicio “que estimula la capacidad de anticipación” (p. 168), que pueda imaginar mundos posibles más allá de la certificada declinación irreversible de los recursos energéticos y un belicismo imperante que no da muestras fiables de autocontención.

Una empresa de tal calibre requiere, previamente, un trabajo de desmontaje analítico del denso tejido económico y jurídico que ha hecho posible este estado de cosas. El profesor Estévez Araújo se ha tomado esa tarea y nos expone los rasgos definitorios de la globalización neoliberal con una minuciosa selección de fuentes. Las lábiles etiquetas de *autorregulación* o gobernanza adquieren sentido específico cuando se desbroza la complejidad de un sistema económico en el que el protagonismo de unas empresas transnacionales de tamaño inusitado, articuladas en cadenas globales de valor, se entremezcla con la desregulación, informatización y cientifización que ha experimentado el mundo de las finanzas, lo que ha dado lugar a que se hable de una *financiarización* de la economía (p. 30). La estrategia que se ha seguido para que esta proeza sea posible ha sido la simultánea desestatalización del derecho y privatización de la regulación. La protección eminentemente estatal que el derecho de propiedad ofrecía se ha mostrado insuficiente en estas circunstancias, ha sido necesario disponer garantías adicionales que cubran la actuación de los agentes económicos en un mercado global, reconociendo la propiedad intelectual en autoría, marcas y patentes, blindando el estatus de los inversores internacionales.

La suposición de una nueva *lex mercatoria*, luego, pretende darle entidad jurídica a lo que no es más que la libertad autoconcedida con que las partes contratantes se dotan para establecer los regímenes normativos aplicables a sus componendas y los órganos susceptibles de arbitrar si se producen desacuerdos. La defección de los estados en sus atributos soberanos que permite que algunas de sus instituciones sean instrumentalizadas de este modo, entonces, obedece a la presión que ejercen unos agentes tan poderosos que se permiten promover el desmantelamiento del estado intervencionista y acotar la participación ciudadana, pero no pueden prescindir de un

mínimo aval discursivo que proporcione al menos la apariencia de racionalidad o legitimidad a sus actuaciones.

Se nos ofrece en este libro, al fin de cuentas, una ventana a los desafíos de distinta naturaleza que enfrenta el derecho: la relativa intangibilidad de los bienes a tutelar, su rol en las técnicas de gobierno, la equivocidad de los actores constreñidos, situaciones no previstas en los ordenamientos, la instrumentalización de sus especialidades con sentido desnaturalizante, la proliferación terminológica ambigua o confusa y la desarticulación jurisdiccional entre otros. El resultado, lejos de la didáctica de la complacencia o la dogmática que legitima lo existente, estremece, tal el mundo que nos rodea, clama injusticias, prácticas dañinas y ocultamientos deliberados. Un diagnóstico así lúcido y realista nos provee una base indispensable a la hora de elaborar propuestas que restituyan sentido democrático a la acción política. Podemos ver, como sugiere Capella, el estado de los derechos a la luz de los hechos. De este modo es posible, por ejemplo, identificar los obstáculos que se le presentarán a los migrantes para acceder a un estatus ciudadano cada vez más retaceado a amplias franjas de la población, pero también la reciente red normativa que se les tenderá desde la esfera laboral o penal, por mencionar las más evidentes. Es posible, en otro orden, exigir que las empresas transnacionales cumplan al menos sus evanescentes compromisos públicos, como punto de partida en la búsqueda de una regulación sensata, y evaluar las distintas posibilidades de financiación de los proyectos que promuevan los intereses comunitarios según el alcance de sus consecuencias totales. Y, mientras tanto, ir pensando y construyendo alternativas viables, reparadoras, solidarias.

Del derecho y del revés, el futuro ya llegó, y tampoco es lo que era. Queda en nuestras manos este manual de instrucciones para usuarios comprometidos en dar respuesta a las necesidades urgentes y las demandas colectivas que los derechos deberían expresar, un compendio del desquicio jurídico y social globalizado por el credo neoliberal, y sucinto catálogo de las herramientas políticas y normativas todavía disponibles para intentar otro camino, invitación siempre perpleja al aprendizaje en común.



POR QUÉ EL DERECHO ES VIOLENTO (Y DEBERÍA RECONOCERLO)

Ivan Montemayor

Universitat de Barcelona
ivan_md4@hotmail.com

Reseña de: Menke, C. (2020). *Por qué el derecho es violento (y debería reconocerlo)*, Madrid: Siglo XXI, 193 págs.

Christoph Menke analiza en este ensayo la interrelación entre las nociones de derecho y de violencia, y lo hace desde su particular punto de vista teórico y cultural. Concretamente, aunque el autor no lo aclare explícitamente, hay el sobreentendido de que las referencias genéricas al “derecho” se dirigen hacia el ordenamiento penal.

Menke bebe de tres grandes tradiciones para tratar el tema en cuestión: la filosofía dialéctica de Hegel (la manera de argumentar del autor reproduce en algunos fragmentos la secuencia tesis-antítesis-síntesis), el neo-marxismo de la Escuela de Frankfurt, especialmente de autores como Adorno o Walter Benjamin y finalmente del postestructuralismo francés con autores como Foucault o Deleuze. Este fuerte bagaje teórico es combinado en sus razonamientos con ejemplos literarios que se remiten a la cultura clásica helénica y también a obras más modernas en lengua alemana.

Además, del libro está precedido de un estudio introductorio de los textos escrito por María del Rosario Acosta López y Esteban Restrepo Saldarriaga que aterrizan la crítica del derecho y la violencia en el ámbito de América Latina. Los autores añaden el género de la *novela de dictador* como complemento a las reflexiones literarias de Menke, y ponen el foco en las dictaduras como problemática que los diferentes pueblos de América Latina lamentablemente han sufrido en su historia. También añaden el debate, la cuestión de la Justicia Transicional, como concepto necesario para pensar nuevas formas autorreflexivas de pensar el derecho.

En primer lugar, Menke parte de las tragedias clásicas helenas, como *Edipo Rey*, de Sófocles. La tragedia sería el género del derecho. A través de las narraciones trágicas elabora el paso de la justicia como venganza entre particulares, en la esfera de una retribución necesaria para que se cumplan un destino prestablecido, a la figura del derecho como la regulación de los conflictos a través de la figura del juez y del procedimiento judicial.

En *Euménides*, las diosas de la venganza son sustituidas por Atenea, al aceptar las partes en disputa la necesidad de un tercero que aparezca en escena y resuelva con imparcialidad el conflicto. En la Antigua Grecia, por tanto, la aparición de la figura del juez va ligada con la divinidad, pero también con la representación de la unidad política de la ciudadanía.

Es interesante ver como Menke se detiene en un aspecto claramente relevante hoy en día: la legitimidad social del “tercero con poder para juzgar”. El juez no es un mero mediador o conciliador entre dos partes, en tal caso se trataría de una cuestión privada y no pública. El juez tiene el poder de valorar a ciudadanos que se presupondría iguales y existiría un poder de *imperium* por encima de estos.

En Atenas, la discusión sobre si el proceso jurídico ha de ser democrático o aristocrático fue un debate recurrente. Esquilo hace decir a la diosa Atenea que los jueces han de ser los “mejores entre mis ciudadanos”, tomando partido por el poder jurídico de los *aristoi*. Por tanto, la discusión sobre el Poder Judicial es una cuestión sumamente política. ¿Quién debe tener el poder sobre la verdad y el castigo?

Asumiendo la visión de Benjamin sobre la violencia en el derecho, Menke rechaza la visión liberal del derecho. Weber, al contrario de Benjamin, ve en el derecho una justificación del “monopolio legítimo de la violencia” a través de la razón. La racionalidad y no el liderazgo carismático o la tradición es la mayor fuente de legitimidad de la violencia estatal (*Gewalt*) en las sociedades modernas siguiendo la argumentación de Weber.

Pero desde una visión crítica el derecho no es tanto un producto de la razón instrumental, sino que nace de la violencia, tanto en su versión vengativa como en la procedimental. El derecho necesita para justificarse la negación de la esfera del no-derecho, y en el cruce entre el derecho y el no-derecho se produce la violencia. “El aseguramiento del imperio del derecho contra la posibilidad de lo extrajurídico es *en esencia*, hasta la médula, violencia”, afirma Menke, apoyándose en las reflexiones de Giorgio Agamben.

Quizás la crítica más evidente que se le podría hacer a Menke es la falta de claridad y lo críptico de algunos tramos de sus textos. Sin embargo, esta es una crítica recurrente tanto a autores de la Teoría Crítica, de Walter Benjamin o de los posestructuralistas franceses que en cualquier caso no invalida sus aportaciones y no hace menos importantes sus cuestionamientos ni sus reflexiones críticas.

Sin duda, es un ensayo especulativo y teórico que toma en consideración una problemática que deberían tener en cuenta tanto operadores del sistema penal, especialmente los jueces, como todos los interesados en las ciencias social o incluso, más en general, en los asuntos públicos, en la Política en sentido amplio.

El derecho está conectado directamente con la violencia, y Menke propone al lector ser críticos con el poder que supone el ejercicio del derecho sobre lo que se considera exterior al derecho.

Por tanto, el derecho debería ser destituido (*Entsetzung*) en términos de Benjamin, y ser aplicado bajo una desconfianza de sí mismo. La visión de Menke de limitación del poder de *imperium* del derecho penal recuerda, aunque lamentablemente no se mencione, a la propuesta garantista de Ferrajoli o bien al Derecho Penal Mínimo de Alessandro Baratta.

En cualquier caso, la conclusión de Menke entronca con las reflexiones habituales de las autoras y los autores que son críticos con el derecho penal y con el poder en general:

El derecho autorreflexivo, destituido, es un derecho que tiene reticencia de sí mismo: al que se le ponen los pelos de punta ante sí mismo; un derecho con reticencia: el derecho de los reticentes (p. 176).

